U d'/of Ottawa
3900302013598 3

REF

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

TOME PREMIER

PREMIÈRE PARTIE

A—ARMONI

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

RÉDIGÉE PAR

LES SAVANTS CATHOLIQUES LES PLUS ÉMINENTS

DE FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

1° DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

Publié par F. VIGOUROUX, prêtre de Saint-Sulpice
Ancien professeur à l'Institut catholique de Paris, Secrétaire de la *Commission biblique*.

2° DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Commencé sous la direction de A. VACANT, prof. au Sém. de Nancy,
Continué sous celle de Eug. MANGENOT, professeur à l'Institut catholique de Paris.

3° DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

Publié par le R^me^ dom Fern. CABROL, abbé de Farnborough et dom H. LECLERCQ.

4° DICTIONNAIRE D'HISTOIRE ET DE GÉOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUES

Publié par Mgr Alfred BAUDRILLART, recteur de l'Institut catholique de Paris,
Albert VOGT, docteur ès lettres, et Urbain ROUZIÈS.

5° DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE

(En préparation)

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

PUBLIÉ PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

RELIGION U. O.

DEUXIÈME TIRAGE

TOME PREMIER

PREMIÈRE PARTIE

A — ARMONI

Université d'Ottawa BIBLIOTHÈQUES LIBRARIES University of Ottawa

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES, 76bis

1912

TOUS DROITS RÉSERVÉS

Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

U SCIENCES REL STUDIES O

Imprimatur

Parisiis, die 28 Octobris 1891.

† Franciscus, Card. RICHARD,

Arch. Par.

Ref

BS
440
.D494
1912
v.1/1

LEONI · XIII · PONT · MAX ·

DE · RE · BIBLICA
DEQVE · VNIVERSA · DOCTRINA · SACRA
EXIMIE · MERITO

HOC · OPVS
IN · QVO · SVBSIDIIS · DISCIPLINARVM · OMNIVM
VOLVMEN · DIVINVM · VINDICATVR · ILLVSTRATVR
FVLCRANVS · VIGOVROVX · PRESB · SVLPICIANVS
CVM · SOCIIS
DEDICAT
PATRONO · OPTIMO · SAPIENTISSIMO

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI LEONIS DIVINA PROVIDENTIA PAPÆ XIII

LITTERÆ ENCYCLICÆ

DE STUDIIS SCRIPTURÆ SACRÆ[1]

VENERABILIBUS FRATRIBUS
PATRIARCHIS, PRIMATIBUS, ARCHIEPISCOPIS ET EPISCOPIS UNIVERSIS CATHOLICI ORBIS
GRATIAM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTIBUS

LEO PP. XIII

VENERABILES FRATRES
SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Providentissimus Deus, qui humanum genus, admirabili caritatis consilio, ad consortium naturæ divinæ principio evexit, dein a communi labe exitioque eductum, in pristinam dignitatem restituit, hoc eidem propterea contulit singulare præsidium,

---

LETTRE ENCYCLIQUE

DE NOTRE TRÈS SAINT PÈRE LÉON XIII PAPE PAR LA DIVINE PROVIDENCE

DE L'ÉTUDE DE LA SAINTE ÉCRITURE

A TOUS NOS VÉNÉRABLES FRÈRES
LES PATRIARCHES, PRIMATS, ARCHEVÊQUES, ÉVÊQUES DU MONDE CATHOLIQUE
EN GRACE ET COMMUNION AVEC LE SIÈGE APOSTOLIQUE

LÉON XIII, PAPE

VÉNÉRABLES FRÈRES
SALUT ET BÉNÉDICTION APOSTOLIQUE

Dieu, qui dans sa Providence a, par un admirable dessein d'amour, élevé dès le commencement le genre humain à la participation de la nature divine, et qui, le délivrant ensuite de la tache commune et l'arrachant à sa perte, l'a retabli dans sa première dignité, lui a donné à cette fin un précieux secours, en lui

(1) La première place, au frontispice de ce *Dictionnaire*, appartient de droit à ce document pontifical, qui expose avec une pleine autorité et une parfaite clarté la doctrine de l'Église sur les Saintes Écritures. Il doit être la règle de tous; il sera toujours notre guide. F. V.

ut arcana divinitatis, sapientiæ, misericordiæ suæ supernaturali via patefaceret. Licet enim in divina revelatione res quoque comprehendantur quæ humanæ rationi inaccessæ non sunt, ideo hominibus revelatæ, *ut ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint, non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem* (1). Quæ *supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiæ fidem,* continetur tum *in sine scripto traditionibus,* tum etiam *in libris scriptis,* qui appellantur sacri et canonici, eo quod *Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt* (2). Hoc sane de utriusque Testamenti libris perpetuo tenuit palamque professa est Ecclesia : eaque cognita sunt gravissima veterum documenta, quibus enuntiatur, Deum, prius per prophetas, deinde per seipsum, postea per apostolos locutum, etiam Scripturam condidisse, quæ canonica nominatur (3), eamdemque esse oracula et eloquia divina (4), litteras esse, humano generi longe a patria peregrinanti a Patre cælesti datas et per auctores sacros transmissas (5). Jam, tanta quum sit præstantia et dignitas Scripturarum, ut Deo ipso auctore confectæ, altissima ejusdem mysteria, consilia, opera complectantur, illud consequitur, eam quoque partem sacræ theologiæ, quæ in eisdem divinis Libris tuendis interpretandisque versatur, excellentiæ et utilitatis esse quam maximæ.

Nos igitur, quemadmodum alia quædam disciplinarum genera, quippe quæ ad incrementa divinæ gloriæ humanæque salutis valere plurimum posse viderentur, crebris epistolis et cohortationibus provehenda, non sine fructu, Deo adjutore, curavimus, ita nobilissimum hoc sacrarum Litterarum studium excitare et commendare,

---

découvrant, par une voie surnaturelle, les secrets de sa divinité, de sa sagesse et de sa miséricorde. Car, bien que la divine révélation comprenne aussi des vérités qui ne sont pas inaccessibles à la raison humaine et qui ont été révélées aux hommes, *afin qu'elles pussent être connues de tous facilement, en toute certitude et sans aucun mélange d'erreur, ce n'est pourtant pas de ce chef que la révélation doit être dite absolument nécessaire, mais parce que Dieu, dans son infinie bonté, a destiné l'homme à une fin surnaturelle.* Cette *révélation surnaturelle, selon la foi de l'Église universelle,* est contenue, soit *dans les traditions non écrites,* soit aussi dans *les livres écrits* que l'on appelle saints et canoniques, parce qu'*écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, ils ont Dieu pour auteur et ont été transmis comme tels à l'Église elle-même.*

Telle est la doctrine que l'Église n'a cessé de tenir et de professer publiquement au sujet des livres des deux Testaments; et c'est l'enseignement bien connu de l'antiquité chrétienne que Dieu, ayant parlé par les prophètes d'abord, ensuite par lui-même, enfin par les apôtres, nous a donné aussi l'Écriture qu'on appelle canonique, et que, dans cette Écriture, il nous faut voir des oracles et des discours divins, une lettre adressée par le Père céleste et transmise par les auteurs sacrés au genre humain voyageant loin de la patrie.

Si telle est l'excellence et la dignité des Écritures, qu'ayant pour auteur Dieu lui-même, elles contiennent ses mystères, ses desseins, ses œuvres les plus augustes, il s'ensuit que la partie aussi de la théologie sacrée qui a pour objet la défense ou l'interprétation des mêmes divins Livres, est d'une excellence et d'une utilité souveraines.

Aussi, après Nous être appliqué, avec le secours de Dieu et non sans succès, à favoriser, par de nombreuses lettres et allocutions, le progrès de diverses sciences qui nous paraissaient intéresser davantage la gloire divine et le salut des hommes, voilà déjà longtemps que Nous songions à faire de cette noble étude des Saintes Lettres l'objet de Nos exhortations et de Nos encouragements, en lui donnant, en même temps,

(1) Conc. Vat., sess. III, cap. II, *De revel.* — (2) *Ibid.* — (3) S. Aug., *De Civ. Dei*, XI, 3. — (4) S. Clem. Rom., *I ad Cor.*, 45; S. Polycarp., *Ad Phil.*, 7; S. Iren., *Contra hær.*, II, 28, 2. — (5) S. Chrys., *In Gen. hom.* II, 2; S. Aug., *In Ps.* LXX, *serm.* II, 1; S. Greg. M., *Ad Theod. ep.* IV, 31.

atque etiam ad temporum necessitates congruentius dirigere jamdiu apud Nos cogitamus. Movemur nempe ac prope impellimur sollicitudine Apostolici muneris, non modo ut hunc præclarum catholicæ revelationis fontem tutius atque uberius ad utilitatem dominici gregis patere velimus, verum etiam ut eumdem ne patiamur ulla in parte violari, ab iis qui in Scripturam sanctam, sive impio ausu invehuntur aperte, sive nova quædam fallaciter imprudenterve moliuntur.

Non sumus equidem nescii, Venerabiles Fratres, haud paucos esse e catholicis, viros ingenio doctrinisque abundantes, qui ferantur alacres ad divinorum Librorum vel defensionem agendam vel cognitionem et intelligentiam parandam ampliorem. At vero, qui eorum operam atque fructus merito collaudamus, facere tamen non possumus quin ceteros etiam, quorum sollertia et doctrina et pietas optime hac in re pollicentur, ad eamdem sancti propositi laudem vehementer hortemur. Optamus nimirum et cupimus, ut plures patrocinium divinarum Litterarum rite suscipiant teneantque constanter; utque illi potissime, quos divina gratia in sacrum ordinem vocavit, majorem in dies diligentiam industriamque iisdem legendis, meditandis, explanandis, quod æquissimum est, impendant.

Hoc enimvero studium cur tantopere commendandum videatur, præter ipsius præstantiam atque obsequium verbo Dei debitum, præcipua causa inest in multiplici utilitatum genere, quas inde novimus manaturas, sponsore certissimo Spiritu Sancto : *Omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia, ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus* (1). Tali sane consilio Scripturas a Deo esse datas hominibus, exempla ostendunt Christi Domini et Apostolorum. Ipse enim qui « miraculis conciliavit auctoritatem, auctoritate meruit fidem, fide contraxit multitudinem (2) », ad

---

une direction mieux appropriée aux nécessités des temps. Nous sentons, en effet, la sollicitude de Notre charge apostolique qui Nous engage, et en quelque sorte Nous pousse, non seulement à vouloir que cette précieuse source de révélation catholique s'ouvre plus sûrement et plus largement pour l'utilité du troupeau du Seigneur, mais encore à ne pas souffrir qu'elle soit altérée en aucune de ses parties, soit par ceux dont l'audace impie s'attaque ouvertement à la Sainte Écriture, soit par ceux qui introduisent dans son étude des nouveautés erronées ou imprudentes.

Certes, nous n'ignorons pas, Vénérables Frères, qu'il y a beaucoup de catholiques, éminents par l'esprit et le savoir, qui se consacrent avec ardeur, soit à défendre les Livres Saints, soit à en développer la connaissance et l'intelligence. Mais, tout en louant à bon droit leurs travaux et les résultats qu'ils obtiennent, Nous ne pouvons pourtant Nous dispenser d'adresser à tous ceux aussi dont le talent, la doctrine et la piété donneraient à cet égard de si belles espérances, l'exhortation pressante de s'appliquer à une si glorieuse tâche. Oui, c'est Notre vœu et Notre désir, de voir s'augmenter le nombre de ceux qui entreprennent comme il convient et soutiennent avec constance la cause des Saintes Lettres; mais ce sont particulièrement ceux que la grâce divine a appelés dans les ordres sacrés que Nous voudrions voir apporter, comme il est bien naturel, à la lecture, à la méditation et à l'explication de ces Livres, un soin et un zèle de jour en jour plus grands.

Ce qui rend cette étude digne à ce point de recommandation, c'est principalement, outre son excellence et le respect dû à la parole de Dieu, la multiplicité des avantages qui en découlent et dont nous avons pour gage assuré le témoignage de l'Esprit-Saint : *Toute l'Écriture, divinement inspirée, est utile pour instruire, pour convaincre, pour reprendre, pour façonner à la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait, armé pour toute bonne œuvre.* C'est dans ce dessein que Dieu a donné aux hommes les Écritures; les exemples de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des Apôtres le montrent. Celui-là même, en effet, qui, « par

(1) II Tim., III, 16-17. — (2) S. Aug., *De util. cred.*, XIV, 32.

sacras Litteras, in divinæ suæ legationis munere, appellare consuevit : nam per occasionem ex ipsis etiam sese a Deo missum Deumque declarat; ex ipsis argumenta petit ad discipulos erudiendos, ad doctrinam confirmandam suam; earumdem testimonia et a calumniis vindicat obtrectantium, et Sadducæis ac Pharisæis ad coarguendum opponit, in ipsumque Satanam, impudentius sollicitantem, retorquet; easdemque sub ipsum vitæ exitum usurpavit, explanavitque discipulis redivivus, usque dum ad Patris gloriam ascendit.

Ejus autem voce præceptisque Apostoli conformati, tametsi dabat ipse *signa et prodigia fieri per manus eorum* (1), magnam tamen efficacitatem ex divinis traxerunt Libris, ut christianam sapientiam late gentibus persuaderent, ut Judæorum pervicaciam frangerent, ut hæreses comprimerent erumpentes. Id apertum ex ipsorum concionibus, in primis Beati Petri, quas, in argumentum firmissimum præscriptionis novæ, dictis Veteris Testamenti fere contexuerunt; idque ipsum patet ex Matthæi et Joannis Evangeliis atque ex Catholicis, quæ vocantur, epistolis; luculentissime vero ex ejus testimonio qui « ad pedes Gamalielis Legem Moysi et Prophetas se didicisse gloriatur, ut armatus spiritualibus telis postea diceret confidenter : *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo* (2) ».

Per exempla igitur Christi Domini et Apostolorum omnes intelligant, tirones præsertim militiæ sacræ, quanti faciendæ sint divinæ Litteræ, et quo ipsi studio, qua religione ad idem veluti armamentarium accedere debeant. Nam catholicæ veritatis doctrinam qui habeant apud doctos vel indoctos tractandam, nulla uspiam de Deo, summo et perfectissimo bono, deque operibus gloriam caritatemque ipsius prodentibus, suppetet eis vel cumulatior copia vel amplior prædicatio. De Servatore autem humani generis nihil uberius expressiusve quam ea, quæ in universo habentur Biblio-

---

ses miracles acquit l'autorité, par l'autorité mérita la foi et par la foi gagna la multitude », avait coutume, dans l'exercice de sa mission divine, d'en appeler aux Saintes Écritures : c'est par elles qu'il montre, à l'occasion, qu'il est envoyé de Dieu et Dieu lui-même; c'est à elles qu'il emprunte des arguments pour instruire ses disciples et appuyer sa doctrine; c'est leur témoignage qu'il invoque contre les calomnies de ses adversaires, qu'il oppose en réponse aux Sadducéens et aux Pharisiens, et qu'il retourne contre Satan lui-même et contre l'impudence de ses sollicitations; c'est encore à elles qu'il recourt à la fin de sa vie, les expliquant à ses disciples après sa résurrection, jusqu'au jour où il monte dans la gloire de son Père.

Les Apôtres se sont conformés à la parole et aux préceptes du Maître, et quoiqu'il leur eût donné le pouvoir *de faire des prodiges et des miracles par leurs mains*, ils ont tiré des Livres divins un puissant moyen d'action pour répandre au loin parmi les nations la sagesse chrétienne, pour briser l'obstination des Juifs, et pour étouffer les hérésies naissantes. C'est ce qui ressort de leurs discours et, en première ligne, de ceux de saint Pierre, discours composés presque entièrement des paroles de l'Ancien Testament comme étant l'appui le plus ferme de la loi nouvelle; c'est ce qui ressort aussi des Évangiles de saint Matthieu et de saint Jean, et des Épîtres appelées Catholiques, et plus évidemment encore du témoignage de celui qui « se glorifie d'avoir appris aux pieds de Gamaliel la loi de Moïse et les prophètes, et de s'y être muni des armes spirituelles qui lui donnaient ensuite la confiance de dire : *Les armes de notre milice ne sont pas des armes charnelles, mais elles tiennent leur puissance de Dieu* ».

Par ces exemples de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des Apôtres, que tous, mais surtout les jeunes soldats de la milice sacrée, comprennent bien quelle estime ils doivent avoir pour les Livres Saints, avec quel amour et quelle religion ils doivent y recourir comme à un arsenal. Nulle part, en effet, ceux qui ont à exposer, aux savants comme aux ignorants, la doctrine de la vérité catholique, ne trouveront, sur Dieu, le bien suprême et souverainement parfait, et sur les œuvres qui nous révèlent sa gloire et sa bonté, une matière plus riche et de plus amples enseignements. Quant au Sauveur du genre humain, quoi de plus

(1) Act., XIV, 3. — (2) S. Hier., *De studio Script., ad Paulin. ep.* LIII, 3.

rum contextu : recteque affirmavit Hieronymus, « ignorationem Scripturarum esse ignorationem Christi (1) » : ab illis nimirum exstat, veluti viva et spirans, imago ejus, ex qua levatio malorum, cohortatio virtutum, amoris divini invitatio mirifice prorsus diffunditur. Ad Ecclesiam vero quod attinet, institutio, natura, munera, charismata ejus tam crebra ibidem mentione occurrunt, tam multa pro ea tamque firma prompta sunt argumenta, idem ut Hieronymus verissime edixerit : « Qui sacrarum Scripturarum testimoniis roboratus est, is est propugnaculum Ecclesiæ (2). » Quod si de vitæ morumque conformatione et disciplina quæratur, larga indidem et optima subsidia habituri sunt viri apostolici : plena sanctitatis præscripta, suavitate et vi condita hortamenta, exempla in omni virtutum genere insignia; gravissima accedit, ipsius Dei nomine et verbis, præmiorum in æternitatem promissio, denunciatio pœnarum.

Atque hæc propria et singularis Scripturarum virtus, a divino afflatu Spiritus Sancti profecta, ea est quæ oratori sacro auctoritatem addit, apostolicam præbet dicendi libertatem, nervosam victricemque tribuit eloquentiam. Quisquis enim divini verbi spiritum et robur eloquendo refert, ille *non loquitur in sermone tantum, sed et in virtute et in Spiritu Sancto et in plenitudine multa* (3). Quamobrem ii dicendi sunt præpostere improvideque facere, qui ita conciones de religione habent et præcepta divina enuntiant, nihil ut fere afferant nisi humanæ scientiæ et prudentiæ verba, suis magis argumentis quam divinis innixi. Istorum scilicet orationem, quantumvis nitentem luminibus, languescere et frigere necesse est, utpote quæ igne careat sermonis Dei (4), eamdemque longe abesse ab illa, qua divinus sermo pollet virtute : *Vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animæ ac spiritus* (5). Quamquam, hoc etiam prudentioribus

---

fécond et de plus expressif que ce que nous présente le tissu de la Bible entière, et n'est-ce pas à bon droit que saint Jérôme a pu dire que « ignorer les Écritures, c'était ignorer le Christ »? C'est de ces Écritures, en effet, que nous voyons ressortir son image, vivante en quelque sorte et animée, et dont le rayonnement porte au loin d'une façon merveilleuse le soulagement dans le malheur, l'exhortation aux vertus et les invitations de l'amour divin. En ce qui concerne l'Église, si fréquente s'y voit la mention de son institution, de sa nature, de sa mission, de ses dons; si nombreux et si forts s'y produisent les arguments en sa faveur, que le même saint Jérôme a pu dire en toute vérité : « Quiconque a été fortifié par les témoignages des Écritures, celui-là est le rempart de l'Église. » Que si l'on cherche des règles pour la formation de la vie et des mœurs, c'est encore là que les hommes apostoliques trouveront les secours les plus abondants et les plus puissants : prescriptions pleines de sainteté, exhortations empreintes à la fois de douceur et de force, exemples remarquables de toutes sortes de vertus; et à tout cela se joignant, au nom de Dieu lui-même et sur sa propre parole, la promesse des récompenses et la menace des peines éternelles.

C'est cette vertu propre et singulière des Écritures, provenant du souffle divin du Saint-Esprit, c'est elle qui donne l'autorité à l'orateur sacré, inspire la liberté apostolique de sa parole et communique à son éloquence le nerf de l'efficacité. Celui, en effet, qui porte dans son discours l'esprit et la force de la parole divine, celui-là *ne parle pas seulement en discours, mais en puissance, et par l'Esprit-Saint, en toute plénitude*. Aussi doivent-ils être regardés comme bien inconsidérés et mal inspirés, les prédicateurs qui, avant à parler de la religion et des préceptes divins, n'apportent presque rien que les paroles de la science et de la prudence humaine et s'appuient sur leurs propres arguments plus que sur les arguments divins. En effet, quelque brillante que soit l'éloquence de tels orateurs, elle est nécessairement languissante et froide, étant privée du feu de la parole de Dieu, et elle est bien loin de cette puissance que possède la parole divine : *car la parole de Dieu est vivante, elle est efficace et pénétrante plus qu'aucun glaive à deux tranchants, pénétrant jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit*. D'ailleurs, et les plus habiles

(1) *In Is., Prol.* — (2) *In Is.*, LIV, 12. — (3) I Thess., I, 5. — (4) Jer., XXIII, 29. — (5) Hebr., IV, 12.

assentiendum est, inesse in sacris Litteris mire variam et uberem magnisque dignam rebus eloquentiam : id quod Augustinus pervidit diserteque arguit (1), atque res ipsa confirmat præstantissimorum in oratoribus sacris, qui nomen suum assiduæ Bibliorum consuetudini piæque meditationi se præcipue debere, grati Deo affirmarunt.

Quæ omnia SS. Patres cognitione et usu quum exploratissima haberent, nunquam cessarunt in divinis Litteris earumque fructibus collaudandis. Eas enimvero crebris locis appellant vel thesaurum locupletissimum doctrinarum cælestium (2), vel perennes fontes salutis (3), vel ita proponunt quasi prata fertilia et amœnissimos hortos, in quibus grex dominicus admirabili modo reficiatur et delectetur (4). Apte cadunt illa S. Hieronymi ad Nepotianum clericum : « Divinas Scripturas sæpius lege, imo nunquam de manibus tuis sacra lectio deponatur; disce quod doceas:... sermo presbyteri Scripturarum lectione conditus sit (5); » convenitque sententia S. Gregorii Magni, quo nemo sapientius pastorum Ecclesiæ descripsit munera : « Necesse est, inquit, ut qui ad officium prædicationis excubant, a sacræ lectionis studio non recedant (6). »

Hic tamen libet Augustinum admonentem inducere, « Verbi Dei inanem esse forinsecus prædicatorem, qui non sit intus auditor (7), » eumque ipsum Gregorium sacris concionatoribus præcipientem, « ut in divinis sermonibus, priusquam aliis eos proferant, semetipsos requirant, ne insequentes aliorum facta se deserant (8). » Sed hoc jam, ab exemplo et documento Christi, qui *cœpit facere et docere,* vox apostolica late præmonuerat, non unum allocuta Timotheum, sed omnem clericorum ordinem,

---

eux-mêmes doivent en convenir, il existe dans les Saintes Lettres une éloquence admirablement variée, riche et en rapport avec la grandeur du sujet : c'est ce que saint Augustin a compris et parfaitement prouvé, et c'est aussi ce que confirme l'expérience des orateurs sacrés les plus célèbres qui, avec un sentiment de reconnaissance envers Dieu, ont proclamé qu'ils devaient principalement leur gloire à la fréquentation assidue et à la pieuse méditation de la Bible.

Convaincus de tout cela et par la théorie et par l'expérience, les Saints Pères n'ont jamais cessé de célébrer les divines Écritures et les fruits qu'on en peut tirer. Dans maint passage de leurs œuvres, ils les appellent le très riche trésor des doctrines célestes, les fontaines intarissables du salut; ils les comparent à des prairies fertiles, à de délicieux jardins dans lesquels le troupeau du Seigneur trouve, d'une façon merveilleuse, l'aliment qui le nourrit et l'attrait qui le charme. N'est-ce pas le cas de rappeler ces paroles de saint Jérôme au clerc Népotien : « Lis souvent les Saintes Écritures, ou, plutôt, que jamais ce livre sacré ne sorte de tes mains; apprends ce que tu devras enseigner:... que la parole du prêtre soit toujours nourrie de la lecture des Écritures. » Pareil aussi est le jugement de saint Grégoire le Grand, qui a défini plus sagement que personne les devoirs des pasteurs de l'Église : « Il est nécessaire, dit-il, que ceux qui s'appliquent au ministère de la prédication ne cessent jamais d'étudier les Saints Livres. »

Mais il Nous plaît de citer saint Augustin, nous avertissant que « celui-là tentera vainement de manifester au dehors la parole de Dieu, qui ne l'aura pas écoutée au dedans de lui-même, » et le même saint Grégoire prescrivant aux orateurs sacrés d'être fidèles « à se chercher eux-mêmes dans les divins oracles, avant de les porter devant les autres, de peur qu'en poursuivant les actes d'autrui, ils ne s'abandonnent eux-mêmes ». Déjà, d'ailleurs, suivant l'exemple et l'enseignement du Christ, qui *commença par agir pour enseigner ensuite*, la voix de l'Apôtre avait porté au loin cet avertissement, quand s'adressant, non pas au seul Timothée, mais à l'ordre entier des clercs, il lui prescrivait : *Veille sur toi et sur la doctrine, et*

(1) *De doct. chr.*, IV, 6, 7. — (2) S. Chrys., *In Gen. hom.* XXI, 2; *hom.* LX, 3; S. Aug., *De discipl. chr.*, 2. — (3) S. Athan., *Ep. fest.* 39. — (4) S. Aug., *Serm.* XXVI, 24; S. Ambr., *In Ps. CXVIII, serm.* XIX, 2. — (5) S. Hier., *De vit. cleric. ad Nepot.* — (6) S. Greg. M., *Regul. past.*, II, 11 (*al.* 22); *Moral.*, XVIII, 26 (*al.* 14). — (7) S. Aug., *Serm.* CLXXIX, 1. — (8) S. Greg. M., *Regul. past.*, III, 24 (*al.* 48).

eo mandato : *Attende tibi et doctrinæ, insta in illis; hoc enim faciens, et teipsum salvum facies, et eos qui te audiunt* (1). Salutis profecto perfectionisque et propriæ et alienæ eximia in sacris Litteris præsto sunt adjumenta, copiosius in Psalmis celebrata; iis tamen, qui ad divina eloquia, non solum mentem afferant docilem atque attentam, sed integræ quoque piæque habitum voluntatis. Neque enim eorum ratio librorum similis atque communium putanda est; sed, quoniam sunt ab ipso Spiritu Sancto dictati, resque gravissimas continent multisque partibus reconditas et difficiliores, ad illas propterea intelligendas exponendasque semper ejusdem Spiritus « indigemus adventu (2) », hoc est lumine et gratia ejus : quæ sane, ut divini Psaltæ frequenter instat auctoritas, humili sunt precatione imploranda, sanctimonia vitæ custodienda.

Præclare igitur ex his providentia excellit Ecclesiæ, quæ, *ne cælestis ille sacrorum Librorum thesaurus, quem Spiritus Sanctus summa liberalitate hominibus tradidit, neglectus jaceret* (3), optimis semper et institutis et legibus cavit. Ipsa enim constituit, non solum magnam eorum partem ab omnibus suis ministris in quotidiano sacræ psalmodiæ officio legendam esse et mente pia considerandam, sed eorumdem expositionem et interpretationem in ecclesiis cathedralibus, in monasteriis, in conventibus aliorum regularium, in quibus studia commode vigere possint, per idoneos viros esse tradendam; diebus autem saltem dominicis et festis solemnibus fideles salutaribus Evangelii verbis pasci, restricte jussit (4). Item prudentiæ debetur diligentiæque Ecclesiæ cultus ille Scripturæ Sacræ per ætatem omnem vividus et plurimæ ferax utilitatis.

In quo, etiam ad firmanda documenta hortationesque Nostras, juvat commemorare quemadmodum a religionis christianæ initiis, quotquot sanctitate vitæ rerumque

---

fais-le avec insistance; car, en agissant ainsi, tu te sauveras toi-même avec ceux qui t'écouteront. Nous trouvons, en effet, dans les Saintes Lettres et surtout dans les Psaumes, soit pour notre salut et notre perfection, soit pour le bien des autres, des secours toujours prêts; mais pour cela, il faut apporter aux divins oracles non seulement un esprit docile et attentif, mais la disposition d'une volonté pieuse et parfaite. Car il ne faudrait pas assimiler ces livres aux livres ordinaires. Dictés par l'Esprit-Saint lui-même, ils contiennent des vérités de la plus haute importance, et, par beaucoup de côtés, obscures et difficiles : ce qui fait que, pour les comprendre et les exposer, nous avons toujours « besoin de l'assistance » de ce même Esprit, c'est-à-dire de sa lumière et de sa grâce, qui, suivant la recommandation pressante que nous en a fait si souvent le divin Psalmiste, doivent être implorées par l'humilité de la prière et conservées par la sainteté de la vie.

Et c'est en ceci qu'apparaît merveilleusement la prévoyance de l'Église, qui, *pour empêcher que ce céleste trésor des Livres Saints, que la souveraine libéralité de l'Esprit-Saint a livré aux hommes, restât négligé*, a multiplié par ses institutions et ses lois les plus sages précautions. Elle ne s'est pas contentée d'établir qu'une grande partie en serait lue et pieusement méditée par tous les ministres dans l'office quotidien de la sainte psalmodie; mais elle a voulu que l'exposition et l'interprétation en fût faite par des hommes compétents dans les églises cathédrales, dans les monastères, dans les couvents des autres réguliers, où les études peuvent aisément fleurir; d'autre part, elle a rigoureusement prescrit qu'au moins les dimanches et les jours de fêtes solennelles tous les fidèles fussent nourris des paroles salutaires de l'Evangile. Ainsi, grâce à la sagesse et à la vigilance de l'Église, ce culte de la Sainte Écriture s'est maintenu vivant à travers les âges et fécond en multiples bienfaits.

Et, pour confirmer sur ce point Notre enseignement et Nos exhortations, il Nous plaît de rappeler comment, dès les premiers jours du christianisme, tous les hommes qui brillèrent par la sainteté de leur

(1) I Tim., IV, 16. — (2) S. Hier., *In Mich.*, I, 10. — (3) Conc. Trid., sess. V, *Decret. de reform.*, 1. — (4) *Ibid.*, 1-2.

divinarum scientia floruerunt, ii sacris in Litteris multi semper assiduique fuerint. Proximos Apostolorum discipulos, in quibus Clementem Romanum, Ignatium Antiochenum, Polycarpum, tum Apologetas, nominatim Justinum et Irenæum, videmus epistolis et libris suis, sive ad tutelam sive ad commendationem pertinerent catholicorum dogmatum, e divinis maxime Litteris fidem, robur, gratiam omnem pietatis arcessere. Scholis autem catecheticis ac theologicis in multis sedibus episcoporum exortis, Alexandrina et Antiochena celeberrimis, quæ in eis habebatur institutio, non alia prope re, nisi lectione, explicatione, defensione divini verbi scripti continebatur. Inde plerique prodierunt Patres et scriptores, quorum operosis studiis egregiisque libris consecuta tria circiter sæcula ita abundarunt, ut ætas biblicæ exegeseos aurea jure ea sit appellata.

Inter orientales principem locum tenet Origenes, celeritate ingenii et laborum constantia admirabilis, cujus ex plurimis scriptis et immenso Hexaplorum opere deinceps fere omnes hauserunt. Adnumerandi plures, qui hujus disciplinæ fines amplificarunt : ita, inter excellentiores tulit Alexandria Clementem, Cyrillum; Palæstina Eusebium, Cyrillum alterum; Cappadocia Basilium Magnum, utrumque Gregorium, Nazianzenum et Nyssenum; Antiochia Joannem illum Chrysostomum, in quo hujus peritia doctrinæ cum summa eloquentia certavit. Neque id præclare minus apud occidentales. In multis qui se admodum probavere, clara Tertulliani et Cypriani nomina, Hilarii et Ambrosii, Leonis et Gregorii Magnorum; clarissima Augustini et Hieronymi : quorum alter mire acutus exstitit in perspicienda divini verbi sententia, uberrimusque in ea deducenda ad auxilia catholicæ veritatis, alter a singulari Bibliorum scientia magnisque ad eorum usum laboribus, nomine Doctoris maximi præconio Ecclesiæ est honestatus.

Ex eo tempore ad undecimum usque sæculum, quamquam hujusmodi contentio

---

vie et la science des choses divines se sont toujours montrés fervents et assidus dans la fréquentation des Saints Livres. Si les plus proches disciples des Apôtres, et parmi eux Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe, si les Apologistes ensuite, et nommément Justin et Irénée, ont entrepris, dans leurs lettres ou dans leurs livres, soit la défense, soit la propagation des dogmes catholiques, c'est surtout dans les divines Lettres qu'ils puisent et la foi, et la force, et toute la grâce de leur piété. Et quand surgirent, en beaucoup de sièges épiscopaux, ces écoles catéchétiques et théologiques, notamment celles si fréquentées d'Alexandrie et d'Antioche, leur programme ne contenait guère autre chose que la lecture, l'explication et la défense de la parole divine écrite. C'est de là que sortirent la plupart des Pères et des écrivains dont les savantes études et les remarquables ouvrages se succédèrent pendant environ trois siècles, si nombreux que cette période fut à juste titre appelée l'âge d'or de l'exégèse biblique.

Parmi ceux d'Orient, la première place revient à Origène, cet homme si merveilleux par la vivacité de son esprit et la constance de son labeur, et c'est dans ses nombreux écrits et dans son immense ouvrage des Hexaples que presque tous sont allés puiser. Il faut en ajouter plusieurs qui ont reculé les frontières de cette science : ainsi, parmi les meilleurs, Alexandrie a produit Clément, Cyrille; la Palestine, Eusèbe et l'autre Cyrille; la Cappadoce, Basile le Grand, les deux Grégoire, celui de Nazianze et celui de Nysse; Antioche enfin, ce Jean Chrysostome, en qui la connaissance de cette science le disputa à la plus haute éloquence. Et cela n'est pas moins merveilleusement vrai pour l'Occident. Dans la foule de ceux qui se firent particulièrement remarquer, célèbres sont les noms de Tertullien et de Cyprien, d'Hilaire et d'Ambroise, de Léon et de Grégoire, tous deux Grands; illustres surtout sont ceux d'Augustin et de Jérôme, dont l'un montra tant de pénétration pour découvrir le sens de la parole divine, et tant de fécondité pour la faire servir au secours de la vérité catholique; dont l'autre, pour sa science extraordinaire de la Bible et pour les grands travaux accomplis afin d'en rendre l'usage plus facile, a été honoré par l'acclamation de l'Église du titre de Docteur très grand.

Depuis cette époque jusqu'au XIe siècle, bien que cette sorte d'étude n'ait pas été cultivée avec autant

studiorum non pari atque antea ardore ac fructu viguit, viguit tamen, operâ præsertim hominum sacri ordinis. Curaverunt enim, aut quæ veteres in hac re fructuosiora reliquissent deligere, eaque apte digesta de suisque aucta pervulgare, ut ab Isidoro Hispalensi, Beda, Alcuino factum est in primis; aut sacros codices illustrare glossis, ut Valafridus Strabo et Anselmus Laudunensis, aut eorumdem integritati novis curis consulere, ut Petrus Damianus et Lanfrancus fecerunt.

Sæculo autem duodecimo allegoricam Scripturæ enarrationem bona cum laude plerique tractarunt : in eo genere S. Bernardus ceteris facile antecessit, cujus etiam sermones nihil prope nisi divinas Litteras sapiunt.

Sed nova et lætiora incrementa ex disciplina accessere *Scholasticorum*. Qui, etsi in germanam versionis latinæ lectionem studuerunt inquirere, confectaque ab ipsis *Correctoria biblica* id plane testantur, plus tamen studii industriæque in interpretatione et explanatione collocaverunt. Composite enim dilucideque, nihil ut melius antea, sacrorum verborum sensus varii distincti; cujusque pondus in re theologica perpensum; definitæ librorum partes, argumenta partium; investigata scriptorum proposita; explicata sententiarum inter ipsas necessitudo et connexio : quibus ex rebus nemo unus non videt quantum sit luminis obscurioribus locis admotum. Ipsorum præterea de Scripturis lectam doctrinæ copiam admodum produnt, tum de theologia libri, tum in easdem commentaria; quo etiam nomine Thomas Aquinas inter eos habuit palmam.

Postquam vero Clemens V decessor Noster Athenæum in Urbe et celeberrimas quasque studiorum Universitates litterarum orientalium magisteriis auxit, exquisitius homines nostri in nativo Bibliorum codice et in exemplari latino elaborare cœperunt. Revecta deinde ad nos eruditione Græcorum, multoque magis arte nova libraria feliciter inventa, cultus Scripturæ Sanctæ latissime accrevit. Mirandum est enim quam

---

d'ardeur et de fruit qu'auparavant, elle l'a été néanmoins, grâce surtout au zèle du clergé. Que de soins, en effet, soit pour recueillir ce que les anciens avaient laissé de plus profitable sur ce sujet et pour le répandre convenablement classé et accru de leurs propres études, comme ont fait surtout Isidore de Séville, Bède et Alcuin; soit pour munir de gloses les textes sacrés, comme ont fait Walafrid Strabon et Anselme de Laon; soit pour conserver leur intégrité avec un soin nouveau, comme l'ont fait Pierre Damien et Lanfranc!

Au XIIe siècle, la plupart entreprirent d'une manière digne d'éloges l'interprétation allégorique de l'Écriture : dans ce genre, saint Bernard dépassa de beaucoup tous les autres, et ses sermons empruntent presque toute leur saveur aux divines Écritures.

Mais de nouveaux et plus heureux progrès furent faits grâce à la méthode des *Scholastiques*. Ils s'appliquèrent à l'établissement du véritable texte de la version latine : les *Correctoria biblica* qu'ils firent paraître l'attestent assez; néanmoins ils consacrèrent encore plus de soin et d'activité à l'interprétation et à l'explication. Avec une méthode et une clarté qu'on avait à peine atteinte avant eux, ils distinguèrent les divers sens des textes sacrés, apprécièrent la valeur de chacun au point de vue théologique, établirent la division des livres et le sujet de chaque partie; et, en recherchant la pensée des auteurs, ils expliquèrent le lien et la connexité des pensées contre elles : et de tout cela il est facile de voir quelle lumière fut projetée sur les points les plus obscurs. D'ailleurs l'abondance de doctrine puisée par eux dans l'Écriture se manifeste pleinement, soit dans leurs livres de théologie, soit dans leurs commentaires exégétiques, et à ce titre aussi Thomas d'Aquin a obtenu parmi eux la palme.

Mais après que Clément V, Notre prédécesseur, eut créé, à l'Athénée de Rome et dans les plus fameuses Universités, des chaires de langues orientales, on commença à étudier avec plus de soin le texte original de la Bible et la traduction latine. Bientôt la renaissance de l'érudition hellénique en Occident et surtout l'invention merveilleuse de l'imprimerie donnèrent à la culture biblique un immense développement. Il faut admirer en effet combien se multiplièrent en peu de temps les exemplaires du texte sacré,

brevi ætatis spatio multiplicata prælo sacra exemplaria, *Vulgata* præcipue, catholicum orbem quasi compleverint : adeo per id ipsum tempus, contra quam Ecclesiæ hostes calumniantur, in honore et amore erant divina volumina.

Neque prætereundum est, quantus doctorum virorum numerus, maxime ex religiosis familiis, a Viennensi Concilio ad Tridentinum, in rei biblicæ bonum provenerit : qui et novis usi subsidiis et variæ eruditionis ingeniique sui segetem conferentes, non modo auxerunt congestas majorum opes, sed quasi munierunt viam ad præstantiam subsecuti sæculi, quod ab eodem Tridentino effluxit, quum nobilissima Patrum ætas propemodum rediisse visa est. Nec enim quisquam ignorat, Nobisque est memoratu jucundum, decessores Nostros, a Pio IV ad Clementem VIII, auctores fuisse ut insignes illæ editiones adornarentur versionum veterum, Vulgatæ et Alexandrinæ ; quæ deinde, Sixti V ejusdemque Clementis jussu et auctoritate, emissæ, in communi usu versantur. Per eadem autem tempora, notum est, quum versiones alias Bibliorum antiquas, tum polyglottas Antuerpiensem et Parisiensem, diligentissime esse editas, sinceræ investigandæ sententiæ peraptas : nec ullum esse utriusque Testamenti librum, qui non plus uno nactus sit bonum explanatorem, neque graviorem ullam de iisdem rebus quæstionem, quæ non multorum ingenia fecundissime exercuerit : quos inter non pauci, iique studiosiores SS. Patrum, nomen sibi fecere eximium. Neque, ex illa demum ætate, desiderata est nostrorum sollertia; quum clari subinde viri de iisdem studiis bene sint meriti, sacrasque Litteras contra *rationalismi* commenta, ex philologia et finitimis disciplinis detorta, simili argumentorum genere vindicarint.

Hæc omnia qui probe ut oportet considerent, dabunt profecto, Ecclesiam, nec ullo unquam providentiæ modo defuisse, quo divinæ Scripturæ fontes in filios suos salutariter derivaret, atque illud præsidium, in quo divinitus ad ejusdem tutelam

---

principalement ceux de la *Vulgate*. Ils remplirent en quelque sorte le monde catholique, tellement, même à cette époque, en dépit des allégations calomnieuses des ennemis de l'Église, les Livres divins étaient honorés et aimés!

Comment ne pas rappeler le grand nombre de savants qui, du concile de Vienne au concile de Trente, et principalement dans les ordres religieux, ont servi la cause des études bibliques? Ils mirent en œuvre des ressources nouvelles, et par la contribution de leur talent et de leur vaste savoir, non seulement ils accrurent les richesses accumulées par leurs prédécesseurs, mais encore ils préparèrent la brillante époque qui suivit le concile de Trente et qui sembla faire revivre la gloire de l'âge patristique.

Et, en effet, personne ne l'ignore et Nous aimons à le rappeler, Nos prédécesseurs, de Pie IV à Clément VIII, firent préparer ces remarquables éditions des anciennes versions, la Vulgate et les Septante. Publiées ensuite par l'ordre et par l'autorité de Sixte-Quint et du même Clément VIII, ces éditions sont entrées dans l'usage commun. A la même époque, on le sait, d'autres versions anciennes des Livres Saints, et les Polyglottes d'Anvers et de Paris, furent éditées avec le plus grand soin et disposées de manière à faciliter la détermination du vrai sens : pas un livre de l'Ancien et du Nouveau Testament qui n'ait trouvé plus d'un habile commentateur; pas une question d'importance relative à la Bible qui n'ait exercé avec beaucoup de profit la pénétration de nombreux critiques; parmi eux un bon nombre, et c'étaient les plus pénétrés de l'étude des Saints Pères, se sont fait un nom illustre. Et il ne faut pas croire qu'à partir de cette époque le concours habile de nos exégètes ait fait défaut : il s'est toujours trouvé des hommes de mérite pour servir la cause des études bibliques, et les Saintes Lettres, que le *rationalisme* attaquait par des arguments tirés de la philologie et des études qui y confinent, n'ont pas cessé d'être victorieusement défendues par des arguments du même ordre.

Il ressort de tout cela, pour quiconque est de bonne foi, que l'Église n'a jamais et en aucune façon manqué de prévoyance; toujours elle a fait dériver utilement sur ses fils les sources de la divine Écriture; placée par Dieu même dans une citadelle qu'elle avait mission de défendre et d'embellir, elle n'a point failli

decusque locata est, retinuisse perpetuo omnique studiorum ope exornasse, ut nullis externorum hominum incitamentis eguerit, egeat.

Jam postulat a Nobis instituti consilii ratio, ut quæ his de studiis recte ordinandis videantur optima, ea vobiscum communicemus, Venerabiles Fratres. Sed principio quale adversetur et instet hominum genus, quibus vel artibus vel armis confidant, interest utique hoc loco recognoscere.

Scilicet, ut antea cum iis præcipue res fuit qui privato judicio freti, divinis traditionibus et magisterio Ecclesiæ repudiatis, Scripturam statuerant unicum revelationis fontem supremumque judicem fidei; ita nunc est cum rationalistis, qui eorum quasi filii et heredes, item sententia innixi sua, vel has ipsas a patribus acceptas christianæ fidei reliquias prorsus abjecerunt. Divinam enim vel revelationem vel inspirationem vel Scripturam Sacram, omnino ullam negant, neque alia prorsus ea esse dictitant, nisi hominum artificia et commenta : illas nimirum, non veras gestarum rerum narrationes, sed aut ineptas fabulas aut historias mendaces; ea, non vaticinia et oracula, sed aut confictas post eventus prædictiones aut ex naturali vi præsensiones ; ea, non veri nominis miracula virtutisque divinæ ostenta, sed admirabilia quædam, nequaquam naturæ viribus majora, aut præstigias et mythos quosdam : evangelia et scripta apostolica aliis plane auctoribus tribuenda.

Hujusmodi portenta errorum, quibus sacrosanctam divinorum Librorum veritatem putant convelli, tanquam decretoria pronuntiata novæ cujusdam *scientiæ liberæ,* obtrudunt : quæ tamen adeo incerta ipsimet habent, ut eisdem in rebus crebrius immutent et suppleant. Quum vero tam impie de Deo, de Christo, de Evangelio et reliqua Scriptura sentiant et prædicent, non desunt ex iis qui theologi et christiani et

---

à ce double devoir, elle y a fait concourir tous les genres de travaux, sans avoir jamais eu, sans avoir besoin aujourd'hui qu'on vienne l'y exciter du dehors.

Maintenant le développement de notre sujet Nous amène à vous entretenir, vénérables Frères, des meilleures méthodes à employer pour l'organisation de ces études. Mais d'abord, quel genre d'adversaires nous pressent, sur quels artifices, sur quelles armes ils comptent pour nous vaincre, voilà ce qu'il faut déterminer avant tout.

En effet, autrefois la lutte était entre nous et ces hommes qui, confiants dans leur sens privé, et répudiant les traditions divines et le magistère de l'Église, avaient soutenu que l'Écriture est l'unique source de la révélation et le juge suprême de la foi; aujourd'hui c'est aux rationalistes que nous avons affaire. Fils, pour ainsi dire, et héritiers des premiers, appuyés de même sur leur propre jugement, ils ont rejeté jusqu'à ces restes de foi chrétienne qu'ils avaient reçus de leurs pères. En effet, pour eux, rien n'est divin, ni la révélation, ni l'inspiration, ni l'Écriture; il n'y a en tout cela que des œuvres humaines, des inventions humaines. On n'y trouve pas le récit véridique d'événements réels, mais ou bien des fables ineptes, ou bien des histoires mensongères; ailleurs ce ne sont ni des prophéties, ni des oracles, mais tantôt des prédictions arrangées après l'événement, tantôt des divinations dues aux énergies naturelles; ou encore ce ne sont ni des miracles proprement dits, ni des manifestations de la puissance divine, mais des prodiges qui ne dépassent nullement les forces de la nature, ou même des hallucinations et des mythes; enfin les Évangiles et les écrits des Apôtres doivent être attribués à d'autres auteurs.

Ces erreurs monstrueuses, qui renversent, croient-ils, l'inviolable vérité des divines Écritures, ils les imposent comme les décrets infaillibles d'une certaine science nouvelle, la *science libre;* et pourtant ils les tiennent eux-mêmes pour si incertaines, que sur un même point ils les modifient assez souvent et les complètent. Cependant, avec des sentiments et des pensées aussi impies sur Dieu, sur le Christ, sur l'Évangile et le reste des Écritures, bon nombre parmi eux veulent passer pour théologiens, pour chrétiens et amis de l'Évangile, et couvrir d'un nom très honorable la témérité d'un esprit impertinent.

evangelici haberi velint, et honestissimo nomine obtendant insolentis ingenii temeritatem. His addunt sese consiliorum participes adjutoresque e ceteris disciplinis non pauci, quos eadem revelatarum rerum intolerantia ad oppugnationem Bibliorum similiter trahit. Satis autem deplorare non possumus, quam latius in dies acriusque hæc oppugnatio geratur. Geritur in eruditos et graves homines, quamquam illi non ita difficulter sibi possunt cavere; at maxime contra indoctorum vulgus omni consilio et arte infensi hostes nituntur. Libris, libellis, diariis exitiale virus infundunt: id concionibus, id sermonibus insinuant; omnia jam pervasere, et multas tenent, abstractas ab Ecclesiæ tutela, adolescentium scholas, ubi credulas mollesque mentes ad contemptionem Scripturæ, per ludibrium etiam et scurriles jocos, depravant misere.

Ista sunt, Venerabiles Fratres, quæ commune pastorale studium permoveant, incendant; ita ut huic novæ *falsi nominis scientiæ* (1) antiqua illa et vera opponatur, quam a Christo per Apostolos accepit Ecclesia, atque in dimicatione tanta idonei defensores Scripturæ Sacræ exurgant.

Itaque ea prima sit cura, ut in sacris Seminariis vel Academiis sic omnino tradantur divinæ Litteræ, quemadmodum et ipsius gravitas disciplinæ et temporum necessitas admonent. Cujus rei causâ, nihil profecto debet esse antiquius magistrorum delectione prudenti : ad hoc enim munus non homines quidem de multis, sed tales assumi oportet, quos magnus amor et diuturna consuetudo Bibliorum, atque opportunus doctrinæ ornatus commendabiles faciat, pares officio. Neque minus prospiciendum mature est, horum postea locum qui sint excepturi. Juverit idcirco, ubi commodum sit, ex alumnis optimæ spei, theologiæ spatium laudate emensis, nonnullos divinis Libris totos addici, facta eisdem plenioris cujusdam studii aliquandiu facul-

---

Ces faux chrétiens trouvent des complices et des alliés nombreux parmi les adeptes des autres sciences qu'une même répugnance pour la révélation entraîne avec eux à l'assaut de la Bible. Nous ne saurions assez déplorer ces attaques chaque jour plus vives et plus multipliées. Elles sont dirigées contre les hommes instruits et éclairés qui peuvent, il est vrai, s'en défendre sans trop de peine, mais aussi et surtout contre la multitude ignorante; c'est sur elle que des adversaires acharnés concentrent tous leurs moyens de séduction. Les livres, les revues, les journaux leur servent à verser le poison mortel; ils le distillent dans les discours, dans les conversations. Déjà ils ont tout envahi dans la société; ils ont dans la main un grand nombre d'écoles, soustraites à la tutelle de l'Église, où ils ne craignent pas d'employer jusqu'à la moquerie et aux plus grossières plaisanteries pour dépraver l'esprit de la jeunesse toujours facile à recevoir les préjugés et les impressions et pour lui inspirer le mépris de l'Écriture.

Voilà, vénérables Frères, de quoi émouvoir et enflammer le zèle de tous les pasteurs. Il faut qu'à cette nouvelle *science, qui usurpe son nom,* nous opposions cette vraie science que le Christ a transmise par les Apôtres de l'Église; il faut que, dans ce combat acharné, l'Écriture sacrée voie se lever des champions bien armés pour sa défense.

En conséquence, notre premier soin doit être de faire en sorte que dans les séminaires ou les universités l'enseignement des Saintes Lettres réponde et à l'importance du sujet et aux besoins des temps. Pour y parvenir, rien n'est plus important que de bien choisir les maîtres; il faut appeler à cette charge, non certes les premiers venus, mais des hommes qu'un grand amour et une longue fréquentation des Saintes Écritures, en même temps qu'une science assez étendue, recommandent et désignent pour s'en acquitter dignement. Il convient aussi de prévoir de bonne heure à qui l'on pourra un jour confier leur succession; il sera donc expédient, partout où ce sera possible, d'appliquer exclusivement quelques sujets de grande espérance, lorsqu'ils auront parcouru honorablement la carrière des études théologiques, à l'étude des Saints Livres, en leur procurant le moyen d'en faire pendant quelque temps une étude particulière plus approfondie. Quand les maîtres auront été ainsi et choisis et formés, ils pourront aborder avec confiance

(1) I Tim., VI 20.

tate. Ita delecti institutique doctores, commissum munus adeant fidenter : in quo ut versentur optime et consentaneos fructus educant, aliqua ipsis documenta paulo explicatius impertire placet.

Ergo ingeniis tironum in ipso studii limine sic prospiciant, ut judicium in eis, aptum pariter Libris divinis tuendis atque arripiendæ ex ipsis sententiæ, conforment sedulo et excolant. Huc pertinet tractatus *de introductione*, ut loquuntur, *biblica*, ex quo alumnus commodam habet opem ad integritatem auctoritatemque Bibliorum convincendam, ad legitimum in illis sensum investigandum et assequendum, ad occupanda captiosa et radicitus evellenda. Quæ quanti momenti sit disposite scienterque, comite et adjutrice theologia, esse initio disputata, vix attinet dicere, quum tota continenter tractatio Scripturæ reliqua hisce vel fundamentis nitatur vel luminibus clarescat.

Exinde in fructuosiorem hujus doctrinæ partem, quæ de interpretatione est, perstudiose incumbet præceptoris opera; unde sit auditoribus, quo dein modo divini verbi divitias in profectum religionis et pietatis convertant. Intelligimus equidem, enarrari in scholis Scripturas omnes, nec per amplitudinem rei, nec per tempus licere. Verumtamen, quoniam certa opus est via interpretationis utiliter expediendæ, utrumque magister prudens devitet incommodum, vel eorum qui de singulis libris cursim deliberandum præbent, vel eorum qui in certa unius parte immoderatius consistunt. Si enim in plerisque scholis adeo non poterit obtineri, quod in Academiis majoribus, ut unus aut alter liber continuatione quadam et ubertate exponatur, at magnopere efficiendum est, ut librorum partes ad interpretandum selectæ tractationem habeant convenienter plenam : quo veluti specimine allecti discipuli et edocti, cetera ipsi perlegant adamentque in omni vita. Is porro, retinens instituta majorum, exemplar in hoc sumet versionem vulgatam; quam Concilium Tridentinum *in publicis lectionibus,*

---

leur tâche. Pour qu'ils puissent l'accomplir heureusement et y recueillir les fruits espérés, Nous croyons utile de leur donner ici quelques avis plus étendus.

Les maîtres donc devront se proposer, au seuil même de leur enseignement, de former et de développer dans l'esprit de leurs élèves un jugement qui les rende capables de défendre un jour les Saints Livres et d'y puiser la vraie doctrine. C'est à quoi tend le traité appelé *Introduction Biblique,* où l'élève apprend à établir l'intégrité et l'autorité de la Bible, et à en rechercher et à en découvrir le vrai sens, à démasquer et à confondre les objections captieuses. Est-il besoin de dire à quel degré il importe que ces questions soient traitées dès le début avec science et méthode, sous les auspices et avec le secours de la théologie, puisque toute la suite des études scripturaires ou bien s'appuie sur ce fondement ou bien s'éclaire de ces vérités?

Partant de là, le maître abordera la partie la plus féconde de son enseignement, qui est l'exégèse des textes : il y mettra tous ses soins, afin d'apprendre à ses auditeurs à faire servir au bien de la religion et de la piété les richesses de la parole divine. Il est impossible, Nous le comprenons facilement, d'expliquer en détail, dans les écoles, la Sainte Écriture tout entière : l'étendue de la matière et le temps ne le permettent pas. Mais comme il faut suivre une voie sûre dans l'interprétation, un maître prudent aura à éviter deux défauts dont l'un consiste à effleurer chaque livre à la hâte, l'autre à s'attarder outre mesure sur quelque passage d'un seul livre.

Il est vrai qu'on ne peut pas faire dans toutes les écoles ce qu'on fait dans les universités, c'est-à-dire présenter une exposition large et continue de tel ou tel livre sacré. Mais partout du moins il faut faire en sorte que les morceaux désignés comme objet des leçons soient traités avec une ampleur suffisante. L'explication de ces passages choisis, en instruisant les élèves, leur donnera le goût et l'amour de la Sainte Écriture, avec le désir de la lire pendant toute leur vie.

Pour cela, fidèle aux préceptes des anciens, on adoptera comme texte principal celui de la Vulgate, que le saint concile de Trente a déclaré *authentique pour les leçons publiques, les discussions, la prédi-*

disputationibus, prædicationibus et expositionibus pro authentica habendam decrevit (1), atque etiam commendat quotidiana Ecclesiæ consuetudo. Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatæ hebræa et græca bene eluceat sententia, attamen si quid ambigue, si quid minus accurate inibi elatum sit, « inspectio præcedentis linguæ, » suasore Augustino, proficiet (2). Jamvero per se liquet, quam multum navitatis ad hæc adhiberi oporteat, quum demum sit « commentatoris officium, non quid ipse velit, sed quid sentiat ille quem interpretetur, exponere (3). ».

Post expensam, ubi opus sit, omni industria lectionem, tum locus erit scrutandæ et proponendæ sententiæ. Primum autem consilium est, ut probata communiter interpretandi præscripta tanto experrectiore observentur cura quanto morosior ab adversariis urget contentio. Propterea cum studio perpendendi quid ipsa verba valeant, quid consecutio rerum velit, quid locorum similitudo aut talia cetera, externa quoque appositæ eruditionis illustratio societur : cauto tamen, ne istiusmodi quæstionibus plus temporis tribuatur et operæ quam pernoscendis divinis Libris, neve corrogata multiplex rerum cognitio mentibus juvenum plus incommodi afferat quam adjumenti.

Ex hoc, tutus erit gradus ad usum divinæ Scripturæ in re theologica. Quo in genere animadvertisse oportet, ad ceteras difficultatis causas, quæ in quibusvis antiquorum libris intelligendis fere occurrunt, proprias aliquas in Libris sacris accedere. Eorum enim verbis, auctore Spiritu Sancto, res multæ subjiciuntur quæ humanæ vim aciemque rationis longissime vincunt, divina scilicet mysteria et quæ cum illis continentur alia multa; idque nonnunquam ampliore quadam et reconditiore sententia,

---

cation, l'exposition de la doctrine sacrée, et que recommande aussi la pratique journalière de l'Église. Ce ne sera pas une raison pour ne pas tenir compte des autres versions que l'antiquité chrétienne a estimées et employées, en particulier des plus anciens manuscrits. Quant à l'ensemble, il est vrai, les leçons de la Vulgate reproduisent fidèlement la pensée exprimée dans l'hébreu et dans le grec; toutefois, si le latin offre quelque part un sens équivoque, une expression moins correcte, il sera utile, selon le conseil de saint Augustin, « de recourir à la langue originale. » Il est clair d'ailleurs qu'il faut user en cela de beaucoup de réserve, parce que le devoir du commentateur « est non pas d'exprimer une opinion personnelle, mais de rendre la pensée de l'auteur qu'il interprète ».

Quand on a mis tous ses soins, là où il est nécessaire, à éclaircir le texte, on peut rechercher et expliquer la pensée qui s'y cache. Un premier conseil à suivre, c'est d'observer avec un soin d'autant plus vigilant les règles d'interprétation communément approuvées, que l'attaque des adversaires est plus pressante et plus exigeante. C'est pour cela qu'à l'analyse du sens des mots, du contexte, des passages parallèles, etc., il est bon d'ajouter les lumières que peut fournir l'érudition. On évitera pourtant d'accorder plus de temps ou d'application à ces questions qu'à l'étude des Saints Livres eux-mêmes, de peur que la trop grande abondance de connaissances qu'on leur donne ne soit plus nuisible qu'utile à l'esprit des jeunes gens.

Cela fait, on pourra en toute sécurité se servir de la Sainte Écriture dans les matières théologiques. Dans ce genre d'études, il est bon de remarquer qu'aux difficultés déjà nombreuses que présente d'ordinaire l'intelligence des livres anciens s'ajoutent des difficultés spéciales aux Livres Sacrés. Là, en effet, les paroles dont l'Esprit-Saint est l'auteur recouvrent une foule d'objets qui dépassent de beaucoup la portée de la raison humaine, à savoir, les mystères divins et tout ce qui s'y rattache; souvent la pensée est si haute ou si mystérieuse, que ni le sens littéral ne suffit à l'exprimer, ni les lois ordinaires de l'herméneutique à la découvrir. Aussi le sens littéral appelle-t-il à son secours d'autres sens qui servent soit à éclairer la doctrine, soit à fortifier les préceptes moraux.

(1) Sess. IV, *Decr. de edit. et usu sacr. libror.* — (2) *De doct. chr.*, III, 4. — (3) S. Hier., *Ad Pammach.*

quam exprimere littera et hermeneuticæ leges indicare videantur : alios præterea sensus, vel ad dogmata illustranda vel ad commendanda præcepta vitæ, ipse litteralis sensus profecto adsciscit. Quamobrem diffitendum non est religiosa quadam obscuritate Sacros Libros involvi, ut ad eos, nisi aliquo viæ duce, nemo ingredi possit (1) : Deo quidem sic providente (quæ vulgata est opinio SS. Patrum), ut homines majore cum desiderio et studio illos perscrutarentur, resque inde operose perceptas mentibus animisque altius infigerent; intelligerentque præcipue Scripturas Deum tradidisse Ecclesiæ, qua scilicet duce et magistra in legendis tractandisque eloquiis suis certissima uterentur. Ubi enim charismata Domini posita sint, ibi discendam esse veritatem, atque ab illis, apud quos sit successio apostolica, Scripturas nullo cum periculo exponi, jam sanctus docuit Irenæus (2) : cujus quidem ceterorumque Patrum doctrinam Synodus Vaticana amplexa est, quando Tridentinum decretum de divini verbi scripti interpretatione renovans, *hanc illius mentem esse declaravit, ut in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, is pro vero sensu Sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam Sacram interpretari* (3).

Qua plena sapientiæ lege nequaquam Ecclesia pervestigationem scientiæ biblicæ retardat aut coercet; sed eam potius ab errore integram præstat, plurimumque ad veram adjuvat progressionem. Nam privato cuique doctori magnus patet campus, in quo, tutis vestigiis, sua interpretandi industria præclare certet Ecclesiæque utiliter. In locis quidem divinæ Scripturæ qui expositionem certam et definitam adhuc desiderant, effici ita potest, ex suavi Dei providentis consilio, ut, quasi præparato studio,

---

Aussi faut-il reconnaître qu'il règne dans les Saints Livres une sorte d'obscurité mystérieuse, et qu'on ne peut s'y engager sans guide. Dieu a voulu ainsi (c'est une pensée fréquente des Saints Pères) nous les faire approfondir avec plus de goût et d'ardeur et, grâce à ces efforts, en graver plus profondément les enseignements dans nos esprits et dans nos cœurs. Il a voulu surtout nous faire comprendre qu'il a remis les Écritures aux mains de l'Église, et que nous recevrions d'elle, pour la lecture et l'interprétation de la parole divine, une direction et un enseignement infaillibles. Où sont les dons et les promesses de Dieu, là est la source où il faut puiser la vérité : si l'on veut une exposition sûre des Écritures, il faut la demander à ceux en qui se perpétue la succession apostolique; telle était déjà la doctrine de saint Irénée, telle est celle de tous les autres Pères. Le concile du Vatican l'a sanctionnée, quand, renouvelant le décret du concile de Trente sur l'interprétation de la parole divine écrite, *il déclara que sa volonté était que dans les choses de la foi et des mœurs, se rapportant à l'édification de la doctrine chrétienne, on tînt pour le vrai sens de la Sainte Écriture celui qui a tenu et que tient notre sainte mère l'Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des Écritures; et que par conséquent il n'est permis à personne d'interpréter l'Écriture sainte contrairement à ce sens ou au sentiment unanime des Pères.*

Cette loi pleine de sagesse, loin de retarder ou d'empêcher les recherches de la science biblique, la préserve plutôt de l'erreur, et l'aide beaucoup à faire de vrais progrès. Car tout docteur privé a devant lui un vaste champ où, s'avançant en toute sûreté, il peut se distinguer et servir l'Église par son talent d'interprète. Le sens de plusieurs passages des divines Écritures n'est pas encore certain et défini : il se peut que, par un dessein miséricordieux de la Providence, les recherches des savants fassent mûrir les questions que tranchera plus tard le jugement de l'Église. Quant aux passages déjà définis, le docteur privé peut encore se rendre utile, en rendant plus claire l'exposition qui s'en fait au commun des fidèles, plus profonde celle que

(1) S. Hier., *Ad Paulin., de studio Script. ep.* LIII, 4. — (2) *Contra hær.*, IV, 26 5. — (3) Sess. III, cap. II, *De revel.*; cf. Conc. Trid., sess. IV, *Decret. de edit. et usu sacr. libror.*

judicium Ecclesiæ maturetur; in locis vero jam definitis potest privatus doctor æque prodesse, si eos vel enucleatius apud fidelium plebem et ingeniosius apud doctos edisserat, vel insignius evincat ab adversariis. Quapropter præcipuum sanctumque sit catholico interpreti, ut illa Scripturæ testimonia, quorum sensus authentice declaratus est, aut per sacros auctores, Spiritu Sancto afflante, uti multis in locis Novi Testamenti, aut per Ecclesiam, eodem Sancto adsistente Spiritu, *sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio* (1), eâdem ipse ratione interpretetur; atque ex adjumentis disciplinæ suæ convincat, eam solam interpretationem, ad sanæ hermeneuticæ leges, posse recte probari. In ceteris analogia fidei sequenda est, et doctrina catholica, qualis ex auctoritate Ecclesiæ accepta, tamquam summa norma est adhibenda : nam, quum et Sacrorum Librorum et doctrinæ apud Ecclesiam depositæ idem sit auctor Deus, profecto fieri nequit, ut sensus ex illis, qui ab hac quoquo modo discrepet, legitima interpretatione eruatur. Ex quo apparet, eam interpretationem ut ineptam et falsam rejiciendam, quæ, vel inspiratos auctores inter se quodammodo pugnantes faciat, vel doctrinæ Ecclesiæ adversetur.

Hujus igitur disciplinæ magister hac etiam laude floreat oportet, ut omnem theologiam egregie teneat, atque in commentariis versatus sit SS. Patrum Doctorumque et interpretum optimorum. Id sane inculcat Hieronymus (2), multumque Augustinus, qui, justa cum querela, « Si unaquæque disciplina, inquit, quamquam vilis et facilis, ut percipi possit, doctorem aut magistrum requirit, quid temerariæ superbiæ plenius, quam divinorum sacramentorum libros ab interpretibus suis nolle cognoscere (3)! » Id ipsum sensere et exemplo confirmavere ceteri Patres, qui « divinarum Scripturarum intelligentiam, non ex propria præsumptione, sed ex majorum scriptis et auctoritate

---

réclament les érudits, plus décisive l'apologie qui doit les venger des attaques de l'impiété. Que l'interprète catholique regarde donc comme un devoir sacré et qu'il ait à cœur de se conformer à l'interprétation traditionnelle des textes, dont le sens authentique a été défini par les écrivains sacrés, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, comme on le voit en plusieurs endroits du Nouveau Testament, ou par l'Église avec l'assistance du même Esprit, *tantôt sous la forme d'un jugement solennel, tantôt par son enseignement ordinaire et universel,* et qu'il se serve des ressources de son érudition pour montrer que cette interprétation traditionnelle est la seule qu'autorisent les lois d'une saine herméneutique.

Dans les autres endroits, il faut suivre les analogies de la foi, et employer comme règle suprême la doctrine catholique, telle qu'on la tient de l'autorité de l'Église. En effet, Dieu étant à la fois l'auteur des Livres Saints et de la doctrine déposée dans l'Église, il est tout à fait impossible de tirer de ceux-là, par une interprétation légitime, un sens qui soit en quelque manière en opposition avec celle-ci. Il s'ensuit que l'on doit rejeter, comme fausse et non avenue, toute interprétation qui impliquerait quelque contradiction entre les auteurs inspirés, ou qui serait en opposition avec la doctrine de l'Église.

C'est pourquoi celui qui enseigne cette science doit avoir aussi le mérite de posséder à fond l'ensemble de la théologie; et les commentaires des Saints Pères, des docteurs et des meilleurs interprètes doivent lui être familiers. C'est ce que nous répète souvent saint Jérôme, ce sur quoi insiste particulièrement saint Augustin, qui se plaint, à juste titre, dans les termes suivants : « Si toutes les sciences, et jusqu'à celles qui ont le moins de valeur et offrent le moins de difficultés, ont besoin, pour être bien saisies, d'un professeur ou d'un maître, peut-on imaginer une conduite plus téméraire et plus orgueilleuse que de vouloir comprendre, en dehors de leurs interprètes, les livres qui traitent des divins mystères! » Tels furent aussi les sentiments et la pratique des autres Pères, qui, « pour arriver à l'intelligence des divines Écritures, s'en rapportèrent non à leur propre manière de voir, mais aux écrits et à l'autorité de leurs prédécesseurs dans la foi, qui eux-mêmes tenaient très certainement de la tradition apostolique leur règle d'interprétation. »

(1) Conc. Vat., sess. III, cap. III, *De fide.* — (2) *Ibid.*, 6, 7. — (3) *Ad Honorat., De utilit. cred.*, XVII, 35.

sequebantur, quos et ipsos ex apostolica successione intelligendi regulam suscepisse constabat (1) ».

Jamvero SS. Patrum, quibus « post Apostolos, sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, ædificatoribus, pastoribus, nutritoribus crevit (2) », summa auctoritas est, quotiescumque testimonium aliquod biblicum, ut ad fidei pertinens morumve doctrinam, uno eodemque modo explicant omnes : nam ex ipsa eorum consensione, ita ab Apostolis secundum catholicam fidem traditum esse nitide eminet. Eorumdem vero Patrum sententia tunc etiam magni æstimanda est, quum hisce de rebus munere doctorum quasi privatim funguntur; quippe quos, non modo scientia revelatæ doctrinæ et multarum notitia rerum, ad apostolicos libros cognoscendos utilium, valde commendet, verum Deus ipse, viros sanctimonia vitæ et veritatis studio insignes, amplioribus luminis sui præsidiis adjuverit. Quare interpres suum esse noverit, eorum et vestigia reverenter persequi et laboribus frui intelligenti delectu.

Neque ideo tamen viam sibi putet obstructam, quo minus, ubi justa causa adfuerit, inquirendo et exponendo vel ultra procédat, modo præceptioni illi, ab Augustino sapienter propositæ, religiose obsequatur, videlicet a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere (3) : quæ præceptio eo tenenda est firmius, quo magis, in tanta novitatum cupidine et opinionum licentia, periculum imminet aberrandi. Caveat idem ne illa negligat quæ ab eisdem Patribus ad allegoricam similemve sententiam translata sunt, maxime quum ex litterali descendant et multorum auctoritate fulciantur. Talem enim interpretandi rationem ab Apostolis Ecclesia accepit, suoque ipsa exemplo, ut e re patet liturgica, comprobavit; non quod Patres ex ea contenderent dogmata fidei per se demonstrare, sed quia bene frugiferam virtuti et pietati alendæ nossent experti.

Et maintenant tous les saints Pères, qui, « après les Apôtres, ont planté, arrosé, bâti, gardé, nourri et fait croître la sainte Église, » jouissent d'une autorité souveraine, chaque fois qu'ils s'accordent tous à expliquer de la même manière quelque passage biblique, comme se rapportant à la doctrine sur la foi ou les mœurs : en effet, de leur consentement unanime, il résulte clairement que ce point a été enseigné par les Apôtres selon la foi catholique. Mais il faut encore faire grand cas de l'opinion des Pères, alors même que, sur ces matières, ils parlent comme des docteurs privés. Et en effet, non seulement ils sont recommandables par leur science de la doctrine révélée et par la connaissance d'une foule de choses très utiles à l'intelligence des livres apostoliques; mais encore Dieu a donné abondamment l'assistance de sa lumière à ces hommes non moins remarquables par la sainteté de leur vie que par leur amour de la vérité. Aussi, l'interprète reconnaîtra qu'il doit marcher respectueusement sur leurs traces et profiter de leurs travaux avec un choix intelligent.

Qu'il ne pense pas cependant qu'il lui est interdit de pousser plus loin, selon le besoin, ses recherches et ses explications, pourvu qu'il se conforme religieusement à cette règle si sage de saint Augustin, à savoir : qu'on ne doit s'éloigner du sens littéral, et qui se présente naturellement à l'esprit, qu'autant que la raison empêche de le conserver, ou que la nécessité oblige de l'abandonner. Ce précepte, il faut s'y tenir d'autant plus fermement qu'à une époque où règnent à un tel point la passion des nouveautés et la licence des opinions, on court de plus grands risques de faire fausse route. L'interprète se gardera bien aussi de négliger les applications allégoriques ou autres semblables que les Pères ont faites de l'Écriture, surtout lorsque ces interprétations découlent du sens littéral, et qu'elles s'appuient sur de nombreuses autorités. Car c'est là un mode d'interprétation que l'Église a reçu des Apôtres et qu'elle-même encourage par son exemple, notamment dans sa liturgie; non pas que la pensée des Pères ait été de chercher là une démonstration directe et suffisante des dogmes de la foi; mais l'expérience leur avait appris que cette méthode était admirablement propre à nourrir la piété et à fortifier la vertu.

(1) Rufin, *Hist. eccles.*, II, 9. — (2) S. Aug., *Contra Julian.*, II, 10, 37. — (3) *De Gen. ad litt.*, l. VIII, c. 7, 13.

Ceterorum interpretum catholicorum est minor quidem auctoritas, attamen, quoniam Bibliorum studia continuum quemdam progressum in Ecclesia habuerunt, istorum pariter commentariis suus tribuendus est honor, ex quibus multa opportune peti liceat ad refellenda contraria, ad difficiliora enodanda. At vero id nimium dedecet, ut quis, egregiis operibus, quæ nostri abunde reliquerunt, ignoratis aut despectis, heterodoxorum libros præoptet, ab eisque cum præsenti sanæ doctrinæ periculo et non raro cum detrimento fidei, explicationem locorum quærat, in quibus catholici ingenia et labores suos jamdudum optimeque collocarint. Licet enim heterodoxorum studiis, prudenter adhibitis, juvari interdum possit interpres catholicus, meminerit tamen, ex crebris quoque veterum documentis (1), incorruptum sacrarum Litterarum sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse, qui, veræ fidei expertes, Scripturæ non medullam attingunt, sed corticem rodunt (2).

Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut ejusdem divinæ Scripturæ usus in universam theologiæ influat disciplinam ejusque prope sit anima : ita nimirum omni ætate Patres atque præclarissimi quique theologi professi sunt et re præstiterunt. Nam quæ objectum sunt fidei vel ab eo consequuntur, ex divinis potissime Litteris studuerunt asserere et stabilire; atque ex ipsis, sicut pariter ex divina traditione, nova hæreticorum commenta refutare, catholicorum dogmatum rationem, intelligentiam, vincula exquirere. Neque id cuiquam fuerit mirum qui reputet, tam insignem locum inter revelationis fontes divinis Libris deberi, ut, nisi eorum studio usuque assiduo, nequeat theologia rite et pro dignitate tractari. Tametsi enim rectum est juvenes in Academiis et scholis ita præcipue exerceri ut intellectum et scientiam dog-

---

Les autres interprètes catholiques ont sans doute moins d'autorité; toutefois comme les études bibliques ont fait dans l'Église des progrès continus, il faut aussi rendre l'honneur qui leur est dû aux commentateurs à qui l'on peut emprunter dans l'occasion plus d'un argument pour réfuter les adversaires et résoudre les difficultés. Mais c'est un excès blâmable d'ignorer ou de mépriser les remarquables travaux que nos interprètes nous ont laissés en grand nombre, de leur préférer les livres des hétérodoxes, pour leur demander, au grand péril de la saine doctrine et souvent au détriment de la foi, l'explication des passages sur lesquels les catholiques ont depuis longtemps et avec tant de fruit exercé leur génie et leurs forces. Il est vrai, les travaux des hétérodoxes, mis à profit avec prudence, peuvent parfois venir au secours de l'interprète catholique; toutefois celui-ci ne doit point oublier ce que nous attestent si souvent les anciens, à savoir que le vrai sens des Lettres sacrées ne se trouve nulle part en dehors de l'Église et que ceux-là ne peuvent le transmettre qui, privés de la vraie foi, ne vont pas jusqu'à la moelle de l'Écriture, mais se bornent à en ronger l'écorce.

Ce qui est surtout désirable et nécessaire, c'est que ce commerce des divines Écritures fasse sentir son influence sur toutes les études théologiques et devienne l'âme de la science sacrée. C'est sans doute ce que de tout temps les Pères et les plus illustres théologiens ont enseigné et pratiqué. Car, s'il s'agit des vérités qui sont l'objet de la foi ou qui en découlent, c'est par les divines Écritures surtout qu'ils les ont prouvées ou établies; et c'est encore à la Bible en même temps qu'à la tradition divine qu'ils ont demandé la réfutation des nouveaux hérétiques, la vraie notion, l'intelligence et le lien des dogmes catholiques. Et ceci ne paraîtra extraordinaire à personne, si l'on considère que parmi les sources de la révélation une place si éminente est due aux Livres divins, qu'à moins de les étudier et de les manier sans cesse, la science théologique ne pourra pas être traitée d'une façon convenable et digne d'elle.

Sans doute c'est avec raison qu'on exerce la jeunesse des académies et des écoles à acquérir l'intelligence et la science du dogme en déduisant des vérités de foi d'autres vérités qui y sont contenues et à y employer

(1) Cf. Clem. Alex., *Strom.*, VII, 16; Orig., *De princ.*, IV, 8; *In Levit. hom.* IV, 8; Tertull., *De præscr.*, 15, seqq.; S. Hilar. Pict., *In Matth.*, XIII, 1. — (2) S. Greg. M., *Moral.*, XX, 9 (*al.* 11).

matum assequantur, ab articulis fidei argumentatione instituta ad alia ex illis, secundum normas probatæ solidæque philosophiæ, concludenda; gravi tamen eruditoque theologo minime negligenda est ipsa demonstratio dogmatum ex Bibliorum auctoritatibus ducta : « Non enim accipit (theologia) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis, tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis. » Quæ sacræ doctrinæ tradendæ ratio præceptorem commendatoremque habet theologorum principem, Aquinatem (1) : qui præterea, ex hac bene perspecta christianæ theologiæ indole, docuit quemadmodum possit theologus sua ipsa principia, si qui ea forte impugnent, tueri : « Argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum, quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates Sacræ Scripturæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem (2). »

Providendum igitur, ut ad studia biblica convenienter instructi munitique aggrediantur juvenes; ne justam frustrentur spem, neu, quod deterius est, erroris discrimen incaute subeant, Rationalistarum capti fallaciis apparatæque specie eruditionis. Erunt autem optime comparati, si, quâ Nosmetipsi monstravimus et præscripsimus via, philosophiæ et theologiæ institutionem, eodem S. Thoma duce, religiose coluerint penitusque perceperint. Ita recte incedent, quum in re biblica, tum in ea theologiæ parte quam *positivam* nominant, in utraque lætissime progressuri.

Doctrinam catholicam legitima et sollerti sacrorum Bibliorum interpretatione probasse, exposuisse, illustrasse, multum id quidem est : altera tamen, eaque tam gravis

---

la force du raisonnement suivant les règles d'une bonne et saine philosophie; cependant un grave et savant théologien ne doit nullement laisser de côté les démonstrations dogmatiques tirées de l'autorité de la Bible : « Elle ne reçoit pas, en effet (la théologie), ses principes des autres sciences, mais de Dieu, d'une façon immédiate, par la révélation. Et pour cette raison les autres sciences ne lui sont pas supérieures, mais inférieures; elle reçoit leurs services comme d'autant de servantes. » Cette façon d'enseigner la science sacrée a pour maître et pour garant le plus grand des théologiens, saint Thomas d'Aquin; celui-ci, en outre, a su tirer de ce caractère bien établi de la théologie chrétienne l'indication de la méthode qui peut servir au théologien pour défendre ses principes quand on les attaque. « Si, dans la discussion, l'adversaire admet quelque point établi par la révélation divine, nous partirons de là pour argumenter. C'est ainsi que nous nous appuyons sur les Écritures pour combattre les hérétiques et sur un dogme accepté pour confondre ceux qui en nient un autre. Mais si l'adversaire refuse d'admettre toute révélation, il ne reste aucun moyen de lui démontrer par des raisonnements les articles de foi, il faut alors se borner à résoudre les objections qu'il soulève. »

Il est donc nécessaire de veiller à ce que les jeunes gens qui abordent les études bibliques y soient bien préparés, afin qu'ils ne trompent pas les espérances légitimes fondées sur eux, et, ce qui serait plus mauvais encore, qu'ils ne tombent pas dans l'erreur, séduits par les sophismes et l'apparente érudition des rationalistes. Or ils seront parfaitement armés, si, comme Nous l'avons indiqué et recommandé, ils ont étudié soigneusement la philosophie et la théologie, en prenant saint Thomas pour guide. Ils s'avanceront ainsi d'un pas sûr et dans la science biblique et dans la théologie qu'on appelle *positive*, et y feront d'heureux progrès.

Lorsque, par une interprétation saine et habile des Livres Saints, on a démontré, développé et éclairci la doctrine catholique, on a fait beaucoup; il est un autre travail pourtant, et non moins important que

(1) *Summ. theol.*, p. I, q. I, a 5. ad 2. — (2) *Ibid.*, a. 8.

momenti quam operis laboriosi, pars remanet, ut ipsorum auctoritas integra quam validissime asseratur. Quod quidem nullo alio pacto plene licebit universeque assequi, nisi ex vivo et proprio magisterio Ecclesiæ; quæ *per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fœcunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile* (1). Quoniam vero divinum et infallibile magisterium Ecclesiæ, in auctoritate etiam Sacræ Scripturæ consistit, hujus propterea fides saltem humana asserenda in primis vindicandaque est : quibus ex libris, tamquam ex antiquitatis probatissimis testibus, Christi Domini divinitas et legatio, Ecclesiæ hierarchicæ institutio, primatus Petro et successoribus ejus collatus, in tuto apertoque collocentur. Ad hoc plurimum sane conducet, si plures sint e sacro ordine paratiores, qui hac etiam in parte pro fide dimicent et impetus hostiles propulsent, induti præcipue armatura Dei, quam suadet Apostolus (2), neque vero ad nova hostium arma et prælia insueti. Quod pulchre in sacerdotum officiis sic recenset Chrysostomus : « Ingens adhibendum est studium ut *Christi verbum habitet in nobis abundanter* (3) : neque enim ad unum pugnæ genus parati esse debemus, sed multiplex est bellum et varii sunt hostes; neque iisdem omnes utuntur armis, neque uno tantum modo nobiscum congredi moliuntur. Quare opus est, ut is qui cum omnibus congressurus est, omnium machinas artesque cognitas habeat, ut idem sit sagittarius et funditor, tribunus et manipuli ductor, dux et miles, pedes et eques, navalis ac muralis pugnæ peritus : nisi enim omnes dimicandi artes noverit, novit diabolus per unam partem, si sola negligatur, prædonibus suis immissis, oves diripere (4). » Fallacias hostium artesque in

---

difficile, c'est d'établir solidement l'autorité de ces Livres eux-mêmes. Ce résultat ne pourra être assuré dans sa plénitude et son universalité que par l'enseignement vivant et infaillible de l'Église; c'est l'Église, en effet, qui *par elle-même, à cause de sa miraculeuse propagation, de son éminente sainteté, de son inépuisable fécondité en tous biens, de son unité, de son indestructible stabilité, présente un perpétuel motif de crédibilité et une preuve irréfutable de sa mission divine.* Mais parce que l'autorité divine et infaillible de l'Église repose elle-même sur l'Écriture sainte, il faut avant tout établir la valeur historique de celle-ci. Par ces livres, témoins très sûrs de l'antiquité, on pourra ainsi mettre hors de doute la divinité du Christ, sa mission, l'institution de la hiérarchie dans l'Église, et la primauté conférée à Pierre et à ses successeurs. Il sera très utile, pour y réussir, qu'un nombre assez grand d'ouvriers appartenant à la hiérarchie sacrée abordent ensemble cette tâche avec une préparation spéciale; on les verra alors repousser sur ce point particulier les attaques de l'ennemi; ils revêtiront avant tout pour ce combat l'armure divine que recommande l'Apôtre, mais les nouvelles armes et la nouvelle tactique de l'ennemi ne les surprendront pas. Saint Jean Chrysostome en fait un devoir aux prêtres : « Nous devons apporter un très grand zèle pour que *la parole du Christ habite en nous abondamment :* nous devons être aptes, en effet, à soutenir des combats de plus d'un genre; la lutte change, et les adversaires attaquent sur tous les points : ils ne se servent pas tous des mêmes armes, et ne nous combattent pas d'une seule manière. Aussi est-il nécessaire que celui qui doit lutter avec tous connaisse les stratagèmes et les artifices de tous, qu'il se serve également de la flèche et de la fronde, qu'il soit à la fois tribun et centurion, général et simple soldat, cavalier et fantassin, qu'il connaisse la tactique navale aussi bien que la guerre de siège : car s'il est étranger à quelque partie de l'art militaire, s'il se néglige sur un point, ce sera par ce côté que le diable fera entrer ses suppôts dans la bergerie, afin de la dévaster. » Nombreux sont les artifices et les ruses de l'ennemi sur cette partie

(1) Conc. Vat., sess. III, cap. III, *De fide.* — (2) Eph., VI, 13, seqq. — (3) Cf. Col., III, 16. — (4) *De sacerd.*, IV, 4.

hac re ad impugnandum multiplices supra adumbravimus : jam, quibus præsidiis ad defensionem nitendum, commoneamus.

Est primum in studio linguarum veterum orientalium simulque in arte quam vocant criticam. Utriusque rei scientia quum hodie in magno sit pretio et laude, eâ clerus, plus minusve pro locis et hominibus exquisita, ornatus, melius poterit decus et munus sustinere suum; nam ipse *omnia omnibus* (1) fieri debet, paratus semper *ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea quæ in ipso est spe* (2). Ergo Sacræ Scripturæ magistris necesse est atque theologos addecet, eas linguas cognitas habere quibus libri canonici sunt primitus ab hagiographis exarati, easdemque optimum factu erit si colant alumni Ecclesiæ, qui præsertim ad academicos theologiæ gradus aspirant. Atque etiam curandum ut omnibus in Academiis, quod jam in multis receptum laudabiliter est, de ceteris item antiquis linguis, maxime semiticis, deque congruente cum illis eruditione, sint magisteria, eorum in primis usui qui ad Sacras Litteras profitendas designantur.

Hos autem ipsos, ejusdem rei gratiâ, doctiores esse oportet atque exercitatiores in vera artis criticæ disciplina : perperam enim et cum religionis damno inductum est artificium, nomine honestatum criticæ sublimioris, quo, ex solis internis, uti loquuntur, rationibus, cujuspiam libri origo, integritas, auctoritas dijudicata emergant. Contra perspicuum est, in quæstionibus rei historicæ, cujusmodi origo et conservatio librorum, historiæ testimonia valere præ ceteris, eaque esse quam studiosissime et conquirenda et excutienda : illas vero rationes internas plerumque non esse tanti, ut in causam, nisi ad quamdam confirmationem, possint advocari. Secus si fiat, magna profecto consequentur incommoda. Nam hostibus religionis plus confidentiæ futurum

---

du champ de bataille, Nous l'avons dit en passant, plus haut. Quels sont les moyens de défense? Nous allons maintenant les indiquer.

Le premier consiste dans l'étude des anciennes langues orientales et aussi dans ce qu'on appelle la critique. Cette double connaissance, qu'aujourd'hui on estime si fort, le clergé doit la posséder, à un degré plus ou moins élevé, selon les lieux et les personnes. De cette manière, il pourra mieux soutenir son honneur et remplir son ministère; car il doit se faire *tout à tous,* et être toujours prêt à *répondre à tous ceux qui lui demandent compte des espérances qui sont en lui.* Aussi pour les professeurs d'Écriture Sainte c'est une nécessité, et pour les théologiens une convenance, de posséder les langues dans lesquelles les hagiographes ont primitivement écrit les livres canoniques. Il serait aussi à désirer qu'elles fussent cultivées par les élèves ecclésiastiques, en particulier par ceux qui dans les académies aspirent aux grades théologiques. De plus, il faut tâcher que dans toutes les Universités, ce qui heureusement s'est déjà fait dans plusieurs, on établisse des chaires pour les autres idiomes antiques, en particulier pour les langues sémitiques et pour les connaissances qui s'y rattachent, dans l'intérêt de ceux qui se destinent à professer les Saintes Lettres.

Pour la même raison, ces hommes doivent être plus savants et plus exercés que les autres dans l'art de la vraie critique. Car c'est au détriment de la vérité et de la religion qu'on a inventé une méthode qu'on décore du nom de critique supérieure. D'après cette méthode, pour juger de l'origine, de l'intégrité et de l'autorité de n'importe quel livre, on doit avoir recours uniquement aux preuves intrinsèques, comme on les appelle. Au contraire, il est clair que dans les questions historiques, telles que l'origine et la conservation des livres, les preuves fournies par l'histoire ont plus de force que toutes les autres : aussi doit-on les rechercher et les examiner avec le plus grand soin. Les preuves intrinsèques, le plus souvent, n'ont pas assez de poids pour qu'on puisse les invoquer, si ce n'est comme une confirmation de la thèse. En agissant autrement, on rencontrerait de graves inconvénients. Ce serait encourager les ennemis

(1) I Cor., IX, 22. — (2) I Petr., III, 15.

est ut sacrorum authenticitatem Librorum impetant et discerpant : illud ipsum quod extollunt genus criticæ sublimioris, eo demum recidet, ut suum quisque studium præjudicatamque opinionem interpretando sectentur : inde neque Scripturis quæsitum lumen accedet, neque ulla doctrinæ oritura utilitas est, sed certa illa patebit erroris nota, quæ est varietas et dissimilitudo sentiendi, ut jam ipsi sunt documento hujusce novæ principes disciplinæ : inde etiam, quia plerique infecti sunt vanæ philosophiæ et rationalismi placitis, ideo prophetias, miracula, cetera quæcumque naturæ ordinem superent, ex Sacris Libris dimovere non verebuntur.

Congrediendum secundo loco cum iis, qui suâ physicorum scientia abusi, Sacros Libros omnibus vestigiis indagant, unde auctoribus inscitiam rerum talium opponant, scripta ipsa vituperent. Quæ quidem insimulationes quum res attingant sensibus objectas, eo periculosiores accidunt, manantes in vulgus, maxime in deditam litteris juventutem; quæ, semel reverentiam divinæ revelationis in uno aliquo capite exuerit, facile in omnibus omnem ejus fidem est dimissura. Nimium sane constat, de natura doctrinam, quantum ad percipiendam summi Artificis gloriam in procreatis rebus impressam aptissima est, modo sit convenienter proposita, tantum posse ad elementa sanæ philosophiæ evellenda corrumpendosque mores, teneris animis perverse infusam. Quapropter Scripturæ Sacræ doctori cognitio naturalium rerum bono erit subsidio, quo hujus quoque modi captiones in divinos Libros instructas facilius detegat et refellat.

Nulla quidem theologum inter et physicum vera dissensio intercesserit, dum suis uterque finibus se contineant, id caventes, secundum S. Augustini monitum, « ne aliquid temere et incognitum pro cognito asserant (1). » Sin tamen dissenserint, quemadmodum se gerat theologus, summatim est regula ab eodem oblata : « Quidquid,

---

de la religion à attaquer et à détruire l'authenticité de nos Saints Livres. Car ce genre tant prôné de critique supérieure aboutit à ceci : que chacun, dans ses interprétations, en viendrait à suivre son propre goût et ses opinions faites d'avance. De cette manière la lumière désirée ne se fera pas sur les Écritures, la vraie science ne gagnera rien ; mais l'erreur se trahira par cet effet qui la caractérise : la diversité des opinions et les contradictions incessantes dont les chefs de cette méthode nouvelle nous offrent déjà le spectacle. Et parce que ceux-ci sont la plupart imbus des principes d'une fausse philosophie et de l'esprit rationaliste, ils ne craindront pas d'élaguer des Saints Livres les prophéties, les miracles et tout ce qui dépasse l'ordre naturel.

En second lieu il faut combattre ceux qui, abusant de la connaissance qu'ils ont des sciences naturelles, s'attachent à tous les pas des auteurs sacrés pour montrer leur ignorance sur ces matières et dénigrer les Écritures elles-mêmes. Ces accusations, ayant pour objet des choses sensibles, deviennent surtout dangereuses lorsqu'elles arrivent à la connaissance du vulgaire et surtout de la jeunesse qui s'adonne à l'étude des lettres. Celle-ci, en effet, une fois qu'elle aura perdu le respect de la révélation divine sur un point, refusera facilement de lui prêter foi sur tous les autres. Or il est bien certain que, si les sciences naturelles peuvent servir à manifester la gloire du Créateur, empreinte dans la création, pourvu qu'elles soient convenablement expliquées, elles peuvent tout aussi bien détruire les principes de la saine philosophie et corrompre les mœurs, si elles sont présentées d'une façon perfide aux jeunes intelligences. C'est pourquoi la connaissance des sciences naturelles sera pour le professeur d'Écriture sainte d'un puissant secours. Par là il pourra plus facilement découvrir et combattre les attaques qui de ce côté aussi sont dirigées contre les Saints Livres.

Il ne saurait assurément exister de désaccord entre théologiens et savants si les uns et les autres se renfermaient dans leurs limites respectives, si, suivant le conseil de saint Augustin, « ils n'avancaient rien sans preuve et ne donnaient pas pour certain ce qui ne l'est pas. » Toutefois, s'il arrive un conflit, voici, d'après le même docteur, la règle générale que doit suivre le théologien : « Toutes les fois que les savants

(1) *In Gen. op. imperf.*, IX, 30.

inquit, ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus nostris Litteris non esse contrarium; quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris Litteris, id est catholicæ fidei, contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum (1). » De cujus æquitate regulæ in consideratione sit primum, scriptores sacros, seu verius « Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura (2) »; quare eos, potius quam explorationem naturæ recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur quæ cadant sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor angelicus) « ea secutus est, quæ sensibiliter apparent (3) », seu quæ Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more.

Quod vero defensio Scripturæ Sanctæ agenda strenue est, non ex eo omnes æque sententiæ tuendæ sunt, quas singuli Patres aut qui deinceps interpretes in eadem declaranda ediderint : qui, prout erant opiniones ætatis, in locis edisserendis ubi physica aguntur, fortasse non ita semper judicaverunt ex veritate, ut quædam posuerint, quæ nunc minus probentur. Quocirca studiose dignoscendum in illorum interpretationibus, quænam reapse tradant tamquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata, quænam unanimi tradant consensu; namque « in his que de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari, sicut et nobis », ut est S. Thomæ sententia (4). Qui et alio loco prudentissime habet : « Mihi videtur tutius esse, hujusmodi, quæ philosophi communiter senserunt, et nostræ fidei non repugnant, nec sic

---

ont appuyé de preuves solides leurs assertions relatives aux sciences de la nature, montrons qu'elles ne sont pas en contradiction avec nos Saints Livres; mais lorsque, dans leurs ouvrages, ils avancent des choses contraires à nos Saints Livres, c'est-à-dire à la foi catholique, montrons-leur, si nous le pouvons, ou du moins n'hésitons pas à croire, qu'ils se trompent. » Cette règle est très juste. En effet, il faut d'abord considérer que les écrivains sacrés ou plutôt « l'Esprit-Saint parlant par leur bouche n'ont pas voulu nous révéler la nature du monde visible, dont la connaissance ne sert de rien pour le salut »; c'est pourquoi ces écrivains ne se proposent pas d'étudier directement les phénomènes naturels; mais, lorsqu'ils en parlent, ils les décrivent d'une manière métaphorique ou en se servant du langage communément usité de leur temps, langage dont les plus grands savants se servent encore de nos jours dans la vie ordinaire. Or dans la conversation on désigne les choses comme elles apparaissent aux sens; de même les écrivains sacrés « s'en sont rapportés aux apparences »; c'est le Docteur angélique qui nous en avertit. Dieu, parlant aux hommes, s'est conformé, pour se faire comprendre, à leur manière d'exprimer les choses.

D'ailleurs, si l'on doit défendre énergiquement l'Écriture Sainte, il ne s'ensuit pas qu'il faille soutenir toutes les opinions émises par chacun des Pères et des exégètes postérieurs. Ces hommes ont subi l'influence des opinions qui avaient cours de leur temps : en expliquant les passages des Saintes Écritures qui font allusion aux choses naturelles, ils ont pu mêler à la vérité des jugements qu'on n'accepterait pas aujourd'hui. Aussi faut-il soigneusement mettre à part dans leurs interprétations les points qu'ils donnent réellement comme touchant à la foi ou comme étroitement unis à elle, ainsi que les vérités qu'ils présentent d'un consentement unanime; car, « surtout ce qui n'appartient pas au domaine de la foi, les Saints ont eu le droit, comme nous l'avons, d'émettre différents avis. » C'est la pensée de saint Thomas, qui fait ailleurs cette si sage réflexion : « Je crois plus prudent, à l'égard des doctrines qui sont communément admises par les philosophes et ne sont pas contraires à nos croyances, d'éviter tout ensemble et de les affirmer comme

(1) S. Aug., *De Gen. ad litt.*, I, 21, 41. — (2) S. Aug., *ib.*, II, 9, 20. — (3) *Summa theol.*, p. I, q. LXX, a. 1 ad 3. — (4) *In Sent.*, II, dist. II, q. I, a. 3.

esse asserenda ut dogmata fidei, etsi aliquando sub nomine philosophorum introducantur, nec sic esse neganda tamquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi occasio contemnendi doctrinam fidei præbeatur (1). » Sane, quamquam ea, quæ speculatores naturæ certis argumentis certa jam esse affirmarint, interpres ostendere debet nihil Scripturis recte explicatis obsistere, ipsum tamen ne fugiat, factum quandoque esse, ut certa quædam ab illis tradita, postea in dubitationem adducta sint et repudiata. Quod si physicorum scriptores terminos disciplinæ suæ transgressi, in provinciam philosophorum perversitate opinionum invadant, eas interpres theologus philosophis mittat refutandas.

Hæc ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam præsertim, juvabit transferri. Dolendum enim, multos esse qui antiquitatis monumenta, gentium mores et instituta, similiumque rerum testimonia magnis ii quidem laboribus perscrutentur et proferant, sed eo sæpius consilio, ut erroris labes in Sacris Libris deprehendant, ex quo illorum auctoritas usquequaque infirmetur et nutet. Idque nonnulli et nimis infesto animo faciunt nec satis æquo judicio; qui sic fidunt profanis libris et documentis memoriæ priscæ, perinde ut nulla eis ne suspicio quidem erroris possit subesse, libris vero Scripturæ Sacræ, ex opinata tantum erroris specie, neque eâ probe discussa, vel parem abnuunt fidem. Fieri quidem potest, ut quædam librariis in codicibus describendis minus recte exciderint; quod considerate judicandum est, nec facile admittendum, nisi quibus locis rite sit demonstratum : fieri etiam potest, ut germana alicujus loci sententia permaneat anceps; cui enodandæ multum afferent optimæ interpretandi regulæ : at nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum Sacræ Scripturæ partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem.

---

des dogmes de foi (bien que ceux-ci quelquefois soient présentés sous le patronage des philosophes) et de ne pas les rejeter comme étant en contradiction avec la foi, pour ne pas fournir aux savants l'occasion de mépriser la doctrine. » Aussi, quoique l'interprète doive montrer que les faits établis sur des preuves solides par les observateurs de la nature ne sont pas en opposition avec l'Écriture bien comprise, il doit cependant se garder d'oublier que d'autres faits, d'abord présentés comme certains, ont été ensuite mis en doute et rejetés. Que si les auteurs des traités de physique franchissent les limites de leur science et font invasion dans le domaine de la philosophie avec de fausses données, le théologien exégète doit renvoyer au philosophe le soin de les réfuter.

On pourra aussi appliquer ces principes aux sciences voisines, surtout à l'histoire : car il faut déplorer que nombre de ceux qui, au prix de grandes fatigues, interrogent les monuments de l'antiquité, les mœurs et les institutions des peuples et autres documents de même espèce et qui les publient, aient trop souvent le parti pris de surprendre l'Écriture en flagrant délit d'erreur, pour en venir à ébranler de toutes parts et à infirmer son autorité.

C'est aussi la manière d'agir de quelques auteurs, dont l'esprit pèche par prévention et par défaut d'impartialité : ils accordent un tel crédit aux ouvrages profanes et aux monuments de l'histoire ancienne, qu'ils n'admettent même pas le soupçon d'erreur; au contraire, lorsqu'il s'agit des Livres sacrés, il leur suffit d'y apercevoir une prétendue apparence d'erreur, — sur laquelle ils ne discutent même pas, — pour se décider, sans y regarder de plus près, à refuser à nos Saints Livres une confiance au moins égale. Certes il a pu échapper aux copistes des inexactitudes dans la transcription des manuscrits; mais il ne faut admettre cette conclusion qu'après mûr examen et seulement pour les passages à l'égard desquels l'erreur est prouvée. Il peut se faire aussi que le véritable sens d'un passage reste douteux. C'est alors que, pour l'élucider, les règles les plus sûres de l'interprétation seront d'un grand secours; mais il ne sera jamais permis ou de restreindre l'inspiration à certaines parties seulement de la Sainte Écriture ou d'accorder que l'écrivain sacré ait pu se tromper.

(1) *Opusc.*, x.

Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil præterea, pertinere, eo quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum quum agitur, non adeo exquirendum quænam dixerit Deus, ut non magis perpendatur quam ob causam ea dixerit. Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, conscripti sunt; tantum vero abest ut divinæ inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse.

Hæc est antiqua et constans fides Ecclesiæ, solemni etiam sententia in Conciliis definita Florentino et Tridentino; confirmata denique atque expressius declarata in Concilio Vaticano, a quo absolute edictum : *Veteris et Novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii* (Tridentini) *decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem* (1). Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tanquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent : secus, non ipse esset auctor Sacræ Scripturæ universæ. Hoc ratum semper habuere SS. Patres :

On ne peut pas non plus tolérer l'opinion de ceux qui se tirent de ces difficultés en n'hésitant pas à supposer que l'inspiration divine s'étend uniquement à ce qui touche la foi et les mœurs, parce que, pensent-ils faussement, la vérité du sens doit être cherchée bien moins dans ce que Dieu a dit que dans le motif pour lequel il l'a dit. Car tous ces livres et ces livres tout entiers que l'Église regarde comme sacrés et canoniques ont été écrits avec toutes leurs parties sous l'inspiration du Saint-Esprit. Or, loin d'admettre la coexistence de l'erreur, l'inspiration divine par elle-même exclut toute erreur; et cela aussi nécessairement qu'il est nécessaire que Dieu, Vérité suprême, soit incapable d'enseigner l'erreur.

C'est là la croyance ancienne et constante de l'Église, croyance définie dans les conciles de Florence et de Trente, confirmée et plus expressément déclarée dans le concile du Vatican, qui affirme d'une manière absolue que *les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament avec toutes leurs parties, tels qu'ils ont été reconnus par le concile de Trente, et qui font partie de l'ancienne Vulgate latine, doivent être regardés comme sacrés et canoniques. Et l'Église les reçoit comme sacrés et canoniques, non pas en ce sens que, composés par le génie humain, ils ont ensuite reçu son approbation : ni même seulement parce qu'ils contiennent la révélation sans aucune erreur; mais parce qu'ils ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit et ont ainsi Dieu même pour auteur.*

Aussi ne sert-il de rien de dire que le Saint-Esprit s'est servi des hommes comme d'instruments pour écrire et que quelque erreur a pu échapper, non à l'auteur principal, mais aux écrivains inspirés. Car l'Esprit-Saint a tellement poussé et excité ces hommes à écrire, il les a de telle sorte assistés d'une grâce surnaturelle quand ils écrivaient, qu'ils ont dû et concevoir exactement, et exposer fidèlement, et exprimer avec une infaillible justesse ce que Dieu voulait leur faire dire et seulement ce qu'il voulait. Sans quoi, il ne serait pas lui-même l'auteur de toute l'Écriture. Telle est la doctrine que les Pères ont toujours tenue pour certaine : « C'est pourquoi, dit saint Augustin, on ne peut dire que le Saint-Esprit n'a pas écrit lui-même

(1) Sess. III, cap. II, *De revel.*

« Itaque, ait Augustinus, quum illi scripserunt quæ ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit : quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt (1) : » pronuntiatque S. Gregorius M. : « Quis hæc scripserit, valde supervacanee quæritur, quum tamen auctor libri Spiritus Sanctus fideliter credatur. Ipse igitur hæc scripsit, qui scribenda dictavit : ipse scripsit qui et in illius opere inspirator exstitit (2). » Consequitur, ut qui in locis authenticis Librorum Sacrorum quidpiam falsi contineri posse existiment, ii profecto aut catholicam divinæ inspirationis notionis pervertant, aut Deum ipsum erroris faciant auctorem. Atque adeo Patribus omnibus et Doctoribus persuasissimum fuit, divinas Litteras, quales ab hagiographis editæ sunt, ab omni omnino errore esse immunes, ut propterea non pauca illa, quæ contrarii aliquid vel dissimile viderentur afferre (eademque fere sunt quæ nomine novæ scientiæ nunc objiciunt), non subtiliter minus quam religiose componere inter se et conciliare studuerint; professi unanimes, Libros eos et integros et per partes a divino æque esse afflatu, Deumque ipsum per sacros auctores elocutum nihil admodum a veritate alienum ponere potuisse. Ea valeant universe quæ idem Augustinus ad Hieronymum scripsit : « Ego enim fateor caritati tuæ, solis eis Scripturarum libris qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorum scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam (3). »

At vero omni graviorum artium instrumento pro sanctitate Bibliorum plene perfecteque contendere, multo id majus est, quam ut a sola interpretum et theologorum

---

quand ceux-là écrivirent ce qu'il leur a montré et suggéré. Les membres écrivaient ce que la tête leur dictait. » Saint Grégoire le Grand dit également : « Il est bien inutile de chercher qui a écrit ces livres, puisque nous devons croire que le Saint-Esprit en est l'auteur. Celui-là donc a écrit qui a dicté ce qu'il fallait écrire. Celui-là a écrit qui fut l'inspirateur de l'œuvre. »

Il s'ensuit que ceux qui pensent que dans les endroits authentiques des Livres Saints se trouve quelque chose de faux, ceux-là ou bien altèrent la notion catholique de l'inspiration divine, ou font Dieu lui-même auteur de l'erreur. Aussi tous les saints Pères et les docteurs ont-ils été tellement persuadés que les Saintes Lettres, telles qu'elles sont présentées par les auteurs sacrés, sont absolument exemptes de toute erreur, qu'en présence des nombreux passages (les mêmes ou à peu près qu'on nous objecte aujourd'hui au nom de la science moderne), où semble se rencontrer quelque contradiction ou quelque divergence, ils ont multiplié leurs efforts avec autant de sagacité que de piété pour les mettre d'accord et les concilier entre eux. Ils professaient ainsi avec unanimité que les Saints Livres, dans leur ensemble et dans chacune de leurs parties, sont également l'œuvre de l'inspiration divine, et que Dieu lui-même, parlant par la bouche des auteurs inspirés, n'a pu absolument rien énoncer qui s'écartât de la vérité.

Telle doit être la portée universelle de ces paroles que saint Augustin écrit à saint Jérôme : « Je dois, en effet, l'avouer à votre affection; entre tous les livres, j'ai voué à ceux-là seuls qui font partie de l'Écriture et sont appelés canoniques un tel respect, une telle vénération, que c'est pour moi une ferme croyance qu'aucun de leurs auteurs n'a pu se tromper en quoi que ce soit. Et si par hasard je rencontrais dans les Saintes Lettres quelque chose qui parût contraire à la vérité, je n'hésiterais pas à conclure, ou bien que le texte est défectueux, ou bien que le traducteur n'a pas saisi le sens, ou enfin que moi-même je n'ai nullement compris. »

Mais l'application pleine et parfaite de toutes ces sciences difficiles à la défense de la sainteté de la Bible est une œuvre qui dépasse de beaucoup ce que l'on peut raisonnablement attendre de l'activité exclusive des commentateurs et des théologiens. Il est bien à désirer que vers ce but conspirent aussi tous les

(1) *De consensu Evangel.*, l. I, c. 35. — (2) *Præf. in Job*, n. 2. — (3) *Ep.* LXXXII, 1, *et crebrius alibi.*

sollertia æquum sit expectari. Eodem optandum est conspirent et connitantur illi etiam ex catholicis viris, qui ab externis doctrinis aliquam sint nominis auctoritatem adepti. Horum sane ingeniorum ornatus, si nunquam antea, ne nunc quidem, Dei beneficio, Ecclesiæ deest; atque utinam eo amplius in fidei subsidium augescat. Nihil enim magis oportere ducimus, quam ut plures validioresque nanciscatur veritas propugnatores, quam sentiat adversarios; neque res ulla est quæ magis persuadere vulgo possit obsequium veritatis, quam si eam liberrime profiteantur qui in laudata aliqua præstent facultate. Quin facile etiam cessura est obtrectatorum invidia, aut certe non ita petulanter jam traducere illi audebunt inimicam scientiæ, fidem, quum viderint a viris scientiæ laude nobilibus summum fidei honorem reverentiamque adhiberi.

Quoniam igitur tantum ii possunt religioni importare commodi, quibus cum catholicæ professionis gratia felicem indolem ingenii benignum Numen impertiit, ideo in hac acerrima agitatione studiorum quæ Scripturas quoquo modo attingunt, aptum sibi quisque eligant studii genus, in quo aliquando excellentes, objecta in illas improbæ scientiæ tela, non sine gloria, repellant.

Quo loco gratum est illud pro merito comprobare nonnullorum catholicorum consilium, qui ut viris doctioribus suppetere possit unde hujusmodi studia omni adjumentorum copia pertractent et provehant, coactis societatibus, largiter pecunias solent conferre. Optima sane et peropportuna temporibus pecuniæ collocandæ ratio. Quo enim catholicis minus præsidii in sua studia sperare licet publice, eo promptiorem effusioremque patere decet privatorum liberalitatem; ut quibus a Deo aucti sunt divitiis, eas ad tutandum revelatæ ipsius doctrinæ thesaurum velint convertere.

Tales autem labores ut ad rem biblicam vere proficiant, insistant eruditi in iis tamquam principiis, quæ supra a Nobis præfinita sunt; fideliterque teneant, Deum,

---

efforts des catholiques dont le nom a acquis quelque autorité dans les sciences profanes. Certes, pas plus de nos jours qu'à aucune époque du passé, cet ornement de leur génie ne fait, grâce à Dieu, défaut à l'Église : plaise au Ciel de l'accroître encore pour mieux défendre notre foi! Rien, en effet, ne Nous semble plus nécessaire : il faut que la vérité voie ses défenseurs l'emporter en nombre et en valeur sur ses adversaires; et rien au monde n'est mieux de nature à inspirer au vulgaire le respect de la vérité, que de la voir professer hardiment par ceux qui excellent dans quelque branche illustre des sciences. Bien plus, la haine même de nos ennemis cédera facilement, ou, du moins leur insolence n'osera pas représenter la foi comme ennemie de la science quand ils verront des hommes illustrés par toutes les gloires scientifiques apporter à cette foi l'hommage souverain de leur respect.

Puisque tels sont les avantages que peuvent apporter à la religion ceux à qui la divine bonté a accordé, avec la grâce de la foi catholique, les dons heureux de l'esprit, que chacun, dans ce mouvement si ardent des sciences touchant de quelque façon aux Écritures, se choisisse un genre d'études qui lui convienne et dans lequel, une fois passé maître, il puisse, non sans gloire, repousser les traits que la science ennemie dirige contre elles.

Et ici il Nous est doux de louer, comme il le mérite, le dessein de certains catholiques, qui, pour fournir aux savants les moyens de poursuivre et de faire avancer, avec tous les secours qu'elles réclament, ce genre d'études, s'unissent en sociétés pour appliquer à cette fin leurs libéralités pécuniaires. On ne saurait, certes, trouver pour la richesse un emploi meilleur et plus en rapport avec les circonstances. Moins, en effet, les catholiques peuvent compter, pour leurs études, sur les secours officiels, plus il convient que la générosité privée se montre prompte et abondante; c'est ainsi que ceux qui ont reçu de Dieu les biens de la fortune pourront les faire servir à protéger le trésor de la révélation même.

Mais pour que ces travaux profitent véritablement aux études bibliques, que les savants s'appuient, en les considérant comme des principes, sur les doctrines que Nous avons exposées plus haut; qu'ils soient fidèles à tenir que Dieu, qui a créé et qui gouverne toutes choses, est aussi l'auteur des Écritures, et,

conditorem rectoremque rerum omnium, eumdem esse Scripturarum auctorem : nihil propterea ex rerum natura, nihil ex historiæ monumentis colligi posse quod cum Scripturis revera pugnet. Si quid ergo tale videatur, id sedulo submovendum, tum adhibito prudenti theologorum et interpretum judicio, quidnam verius verisimiliusve habeat Scripturæ locus, de quo disceptetur, tum diligentius expensa argumentorum vi, quæ contra adducantur. Neque ideo cessandum, si qua in contrarium species etiam tum resideat; nam, quoniam verum vero adversari haudquaquam potest, certum sit aut in sacrorum interpretationem verborum, aut in alteram disputationis partem errorem incurrisse : neutrum vero si necdum satis appareat, cunctandum interea de sententia. Permulta enim ex omni doctrinarum genere sunt diu multumque contra Scripturam jactata, quæ nunc, utpote inania, penitus obsolevere : item non pauca de quibusdam Scripturæ locis (non proprie ad fidei morumque pertinentibus regulam) sunt quondam interpretando proposita, in quibus rectius postea vidit acrior quædam investigatio. Nempe opinionum commenta delet dies : sed « veritas manet et invalescit in æternum (1) ». Quare, sicut nemo sibi arrogaverit ut omnem recte intelligat Scripturam, in qua se ipse plura nescire quam scire fassus est Augustinus (2), ita, si quid inciderit difficilius quam explicari possit, quisque eam sumet cautionem temperationemque ejusdem Doctoris : « Melius est vel premi incognitis sed utilibus signis, quam inutiliter ea interpretando, a jugo servitutis eductam cervicem laqueis erroris inserere (3). »

Consilia et jussa Nostra si probe verecundeque erunt secuti qui subsidiaria hæc studia profitentur, si et scribendo et docendo studiorum fructus dirigant ad hostes veritatis redarguendos, ad fidei damna in juventute præcavenda, tum demum lætari

---

partant, que rien, ni dans la nature, ni dans les monuments de l'histoire, ne peut vraiment contredire les Écritures. Que si quelque contradiction de ce genre nous semble apparaître, écartons-la avec soin, soit en demandant au sage jugement des théologiens et des interprètes le sens plus vrai ou plus vraisemblable du passage en question, soit en soumettant à un examen plus attentif la valeur des arguments qu'on oppose à l'encontre. Et il ne faudrait pas s'arrêter, lors même que les contradictions apparentes persisteraient : comme le vrai ne peut jamais être opposé au vrai, que l'on tienne pour certain que l'erreur a dû s'introduire, soit dans l'interprétation du texte sacré, soit dans quelque autre partie de la discussion : et si, ni d'un côté ni de l'autre, cela ne peut encore assez se constater, il faut, en attendant, suspendre son jugement.

Combien d'objections, en effet, dont les divers ordres de sciences ont fait longtemps grand bruit contre les Écritures, et qui, reconnues sans valeur, sont aujourd'hui tombées dans l'oubli! De même, au sujet de certains passages des Écritures (qui ne touchaient pas directement, il est vrai, à la règle de la foi et des mœurs), combien d'interprétations que l'on proposait, et qu'un examen plus attentif a dû réformer dans la suite! Le temps, en effet, emporte les erreurs de l'opinion ; mais « la vérité demeure et se fortifie éternellement ». Personne ne peut avoir la prétention de comprendre parfaitement un livre, dans lequel saint Augustin lui-même avoue qu'il ignorait beaucoup plus de choses qu'il n'en savait ; c'est pourquoi s'il se présente des difficultés que l'on ne peut résoudre, que chacun s'approprie le sage procédé du même docteur : « Mieux vaut se courber sous des signes, utiles toujours lors même qu'on les ignore, que de s'exposer, par des interprétations inutiles, à embarrasser dans les filets de l'erreur une tête affranchie du joug de la servitude. »

Qu'ils suivent avec respect et droiture Nos conseils et Nos recommandations, ceux qui s'occupent de ces sciences subsidiaires; qu'ils s'efforcent, dans leurs écrits et leur enseignement, d'employer les résultats de leurs études à réfuter les ennemis de la vérité et à empêcher chez les jeunes gens la perte de la foi : ils pourront alors se féliciter d'avoir dignement mis leur travail au service des Saintes Lettres et d'avoir

(1) III Esdr., IV, 38. — (2) *Ad Januar. ep.* LV, 21. — (3) *De doct. chr.*, III, 9, 18.

poterunt dignâ se opera Sacris Litteris inservire, eamque rei catholicæ opem afferre, qualem de filiorum pietate et doctrinis jure sibi Ecclesia pollicetur.

Hæc sunt, Venerabiles Fratres, quæ de studiis Scripturæ Sacræ pro opportunitate monenda et præcipienda, aspirante Deo, censuimus. Jam sit vestrum curare, ut qua par est religione custodiantur et observentur : sic ut debita Deo gratia, de communicatis humano generi eloquiis sapientiæ suæ, testatius eniteat, optataeque utilitates redundent, maxime ad sacræ juventutis institutionem, quæ tanta est cura Nostra et spes Ecclesiæ. Auctoritate nimirum et hortatione date alacres operam, ut in Seminariis, atque in Academiis quæ parent ditioni vestræ, hæc studia justo in honore consistant vigeantque. Integre feliciterque vigeant, moderatrice Ecclesia, secundum saluberrima documenta et exempla SS. Patrum laudatamque majorum consuetudinem : atque talia ex temporum cursu incrementa accipiant quæ vere sint in præsidium et gloriam catholicæ veritatis, natæ divinitus ad perennem populorum salutem.

Omnes denique alumnos et administros Ecclesiæ paterna caritate admonemus, ut ad Sacras Litteras adeant summo semper affectu reverentiæ et pietatis : nequaquam enim ipsarum intelligentia salutariter ut opus est patere potest, nisi remotâ scientiæ *terrenæ* arrogantia, studioque sancte excitato ejus *quæ desursum est* sapientiæ. Cujus in disciplinam semel admissa mens, atque inde illustrata et roborata, mire valebit ut etiam humanæ scientiæ quæ sunt fraudes dignoscat et vitet, qui sunt solidi fructus percipiat et ad æterna referat; inde potissime exardescens animus, ad emolumenta virtutis et divini amoris spiritu vehementiore contendet : *Beati qui scrutantur testimonia ejus, in toto corde exquirunt eum* (1).

---

apporté à la religion catholique le secours que l'Église est en droit d'attendre de la piété et de la science de ses enfants.

Tels sont, vénérables Frères, les avis et les règles que Nous avons cru devoir, selon les besoins du moment, vous donner, avec l'aide de Dieu, sur l'étude de l'Écriture Sainte. A vous maintenant de veiller à ce qu'elles soient gardées et observées avec le respect qui leur est dû : ce sera le moyen de faire briller avec plus d'éclat la reconnaissance que nous devons à Dieu pour cette communication faite au genre humain des oracles de sa sagesse; le moyen aussi d'en retirer plus abondamment les avantages tant souhaités, surtout pour la formation de cette jeunesse lévitique, qui est l'objet si cher de Notre sollicitude et l'espérance de l'Église. Remplis d'un zèle empressé, employez votre autorité et vos exhortations à ce que, dans les séminaires et dans les académies soumises à votre juridiction, ces études se maintiennent justement en honneur et soient toujours florissantes. Qu'elles se développent dans une heureuse intégrité, sous la direction de l'Église, et en se conformant aux salutaires leçons et aux exemples des saints Pères comme aux louables pratiques des anciens; et qu'enfin le cours des temps leur donne des développements qui serviront véritablement à la défense et à la gloire de la vérité catholique, établie de Dieu pour perpétuer le salut des peuples.

Quant aux élèves et aux ministres de l'Église, Nous les avertissons tous, dans Notre affection paternelle, de n'aborder jamais les Saintes Lettres qu'avec un sentiment profond de respect et de piété; car il est absolument impossible que l'intelligence s'en révèle à eux d'une façon salutaire, comme il en est besoin, s'ils ne sont fidèles à écarter l'arrogance de la sagesse *terrestre* et à exciter saintement en eux l'amour de la sagesse *qui vient d'en haut*. Une fois que, se mettant à son école, l'âme en a reçu la lumière et la force, elle en acquiert une merveilleuse faculté pour discerner et éviter les artifices de la science humaine, pour recueillir les fruits qui sont vraiment solides et les rapporter à l'éternité. C'est par là surtout que l'âme enflammée d'ardeur tendra d'un élan plus vigoureux vers les richesses de la vertu et de l'amour divin : *Bienheureux ceux qui scrutent ses témoignages et de tout leur cœur vont à sa recherche.*

(1) Ps. XVIII, 2.

Jam divini auxilii spe freti et pastorali studio vestro confisi, Apostolicam benedictionem, cælestium munerum auspicem Nostræque singularis benevolentiæ testem, vobis omnibus, universoque Clero et populo singulis concredito, peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die XVIII Novembris anno MDCCCXCIII, Pontificatus Nostri sextodecimo

LEO PP. XIII.

Et maintenant Nous Nous appuyons sur l'espérance du secours d'en haut, et, pleins de confiance en votre zèle pastoral, c'est avec toute Notre affection que, comme gage des récompenses célestes et comme témoignage de Notre particulière bienveillance, Nous vous accordons, dans le Seigneur, à vous tous, et à tout le clergé comme à tout le peuple confiés à chacun de vous, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 18 novembre de l'année MDCCCXCIII, de Notre Pontificat la seizième.

LÉON XIII. PAPE.

LETTRE DE S. ÉM. LE CARDINAL RICHARD

ARCHEVÊQUE DE PARIS

CHER MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Je ne puis laisser publier le premier volume du *Dictionnaire de la Bible* sans vous adresser mes sincères et affectueuses félicitations.

Léon XIII, en acceptant la dédicace de votre ouvrage, vous a accordé la meilleure récompense que vous puissiez désirer. C'est le témoignage authentique que, dans vos longs et savants travaux sur l'Écriture Sainte, vous avez suivi fidèlement l'admirable programme tracé pour les études bibliques par la Constitution *Providentissimus Deus.*

Le *Dictionnaire de la Bible*, en maintenant intacte l'autorité divine de l'Écriture, vulgarisera les résultats obtenus par les recherches historiques et scientifiques auxquelles on se livre de nos jours avec tant d'ardeur. Les défenseurs de la vérité y trouveront les armes dont ils ont besoin pour combattre les adversaires de nos Saints Livres. *Quidquid ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint*, disait autrefois saint Augustin, *ostendamus nostris Litteris non esse contrarium.*

L'œuvre que vous avez entreprise avec l'aide de vos savants collaborateurs vérifiera le titre que vous lui donnez pour indiquer le but de vos efforts. *Opus in quo subsidiis disciplinarum omnium volumen divinum vindicatur, illustratur.*

Veuillez agréer, cher Monsieur le Directeur, l'assurance de mon affectueux dévouement en Notre-Seigneur.

FRANÇOIS Cardinal RICHARD, Archevêque de Paris.

Paris, le 28 octobre 1894.

LETTRES DE S. ÉM. LE CARDINAL BOURRET

ÉVÊQUE DE RODEZ

CHER MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Je viens de recevoir le premier fascicule du *Dictionnaire de la Bible*, dont vous avez entrepris la publication.

Ce travail, qui sera considérable, et pour lequel vous avez bien fait de vous adjoindre de savants collaborateurs, est le complément nécessaire de vos savantes études scripturaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament. Vous avez donc bien fait de l'entreprendre, et je souhaite que vos forces et votre santé vous permettent de le mener à bonne fin.

Il ne se pouvait pas, en effet, qu'après avoir mis les travaux des anciens exégètes en harmonie avec les dernières découvertes de la science, de l'archéologie, de la linguistique et de la paléontologie, vous n'eussiez pas eu l'idée de réduire vos savantes dissertations en articles condensés et substantiellement rédigés pour la plus grande commodité de ceux qui, faisant des études plus précipitées ou des travaux qui ne touchent que par partie aux connaissances bibliques, ont besoin d'avoir sous la main des résumés succincts, que le temps ne leur permettrait point d'aller chercher dans les dissertations longues et prolongées des auteurs spéciaux.

Cette sorte d'encyclopédie, que vous et vos savants confrères avez entrepris de composer, rendra donc à ce premier point de vue des services signalés, dont les savants du second ordre ne manqueront pas de vous être reconnaissants.

Votre Dictionnaire, tel que vous et vos érudits confrères l'avez entrepris, aura encore une autre utilité non moins grande que celle que je viens de signaler : de divers côtés, en diverses langues et chez les différentes nationalités qui se sont occupées des recherches bibliques avec une ardeur que rien n'a pu comprimer, il s'est fait une série d'études, de découvertes, des progrès de toute espèce, qu'il serait difficile à un seul homme, quelque bien préparé qu'il fût d'ailleurs, de connaître et d'analyser. Vous mettez, pour ainsi dire, tout ce mouvement de productions diverses sous la main et sous les yeux de ceux qui se livrent à ces études passionnantes des Saintes Écritures. Par vos articles et ceux de vos collègues en science et en érudition, vous nous faites connaître ce qui s'est publié de meilleur, depuis un siècle, en Allemagne, en Angleterre, en Italie, et vous résumez admirablement tout ce qui s'est dit d'intéressant sur ce sujet si

palpitant d'intérêt pour les chrétiens, dans les revues, dans les bulletins archéologiques, dans les rapports des sociétés scientifiques, ainsi que dans les procès-verbaux des explorateurs et des archéologues modernes les plus distingués. Les anciens dictionnaires de la Bible et tout ce qui s'est fait en ce genre avaient vieilli, étaient devenus insuffisants et incomplets; vous rattachez ce présent au passé: vous joignez les efforts et les vues des modernes aux dissertations des maîtres anciens; c'est là, selon moi, le caractère distinctif de votre travail, et c'est aussi son premier mérite.

Bien qu'on ait souvent médit des dictionnaires, je m'aperçois que notre siècle, pressé en toutes choses, ne vit guère que de leurs articles. On a trop produit pour tout savoir, on a trop écrit pour tout parcourir; l'esprit humain n'est pas assez étendu pour tout embrasser, les langues bibliques sont trop difficiles pour que la multitude les étudie dans les originaux. Il nous faut des hommes qui fassent ce que nous ne pouvons pas faire nous-mêmes, et qui vulgarisent dans des notices claires et rapides ce que le grand public ne peut connaître ni étudier. Si j'ajoute, comme c'est justice, que, par les échantillons que donne le premier fascicule de votre Dictionnaire que j'ai sous les yeux, vous et vos collaborateurs avez parfaitement saisi le genre qui convenait à une pareille publication; si je dis que les articles déjà parus sont rédigés avec sobriété, netteté, compétence, et complètement au fait des dernières conclusions de la science sur la matière étudiée, j'aurai achevé l'éloge de votre si louable entreprise, et j'en aurai démontré plus que par tous les raisonnements sa valeur et les services qu'elle est appelée à rendre.

Recevez donc, cher Monsieur le Directeur, tant pour vous que pour tous ceux qui se sont associés à cette grande œuvre, mes compliments et mes félicitations. Puissiez-vous la mener à bon terme, et que Celui qui vous en a inspiré l'idée vous permette de la conduire à la perfection : *Qui cœpit, ipse perficiat!* Tel est mon vœu et telle est mon espérance, ce à quoi je joins bien volontiers tous les sentiments d'affection et d'estime que vous savez que je professe pour vous, qui, par votre origine et l'amour filial que vous gardez à votre pays, êtes une des gloires de notre diocèse et l'un des orgueils de notre Rouergue.

† ERNEST, évêque de Rodez.

Rodez, le 3 juillet 1891.

Cher Monsieur le Directeur,

Je terminais la lettre que je vous écrivais le 3 juillet 1891, après l'apparition du premier fascicule du *Dictionnaire de la Bible* que vous aviez en projet, en vous adressant ces paroles : « Puissiez-vous mener cette grande œuvre à bon terme, et que Celui qui vous en a inspiré l'idée vous permette de la conduire à la perfection. » Mon souhait, et celui des vrais amis des études bibliques, est déjà en partie réalisé. Que Dieu en soit béni; car je me demandais, non sans quelque anxiété, si le temps et vos forces vous permettraient de mener bien loin une entreprise qui était capable de décourager les plus hardis et les plus laborieux.

Le succès a couronné vos premiers efforts et ceux de vos zélés collaborateurs. Il couronnera aussi les nouveaux travaux qui vont suivre, et nous verrons bientôt la fin de ce beau monument scientifique, comme nous en saluons avec reconnaissance le commencement. Les sept premiers fascicules, formant le premier volume de l'ouvrage et le quart à peu près de sa totalité, vont paraître. N'eussiez-vous parcouru que cette première étape, la marche serait déjà longue, et le service rendu très considérable. Une grande partie des matières qui doivent rentrer dans l'œuvre entière se trouve déjà condensée et traitée dans ce volume d'avant-garde. Des articles importants y ont reçu leur développement et leur solution. Le travail est incomplet sans doute, si l'on ne fait attention qu'à son intégrité numérique; mais il est fini et très heureusement terminé pour une foule de questions spéciales qui n'ont rien à attendre de celles qui doivent les suivre, et qui font par elles-mêmes des chapitres détachés et des divisions indépendantes dans ce qu'elles sont et dans ce qu'elles doivent être.

Je ne puis donc que vous féliciter chaleureusement de cette mise en vente de la première partie d'une encyclopédie biblique, que nous appelions tous de nos vœux et de nos besoins les plus impérieux.

Le moment est d'ailleurs bien choisi pour la faire paraître. Le Saint-Père vient de donner un nouvel essor aux études sacrées dans une mémorable encyclique, où il fait ressortir à la fois l'utilité de nos Saintes Lettres, en même temps qu'il consacre les règles invariables de leur inspiration et de leur interprétation. Ce sera dignement répondre à l'honneur qu'il vous a fait d'accepter la dédicace de votre savant ouvrage, que de déposer à ses pieds la partie qui est parachevée, en lui donnant l'espoir que bientôt l'œuvre complète méritera ses bénédictions et l'admiration reconnaissante des amis de nos Saints Livres et des défenseurs de la foi, dont les divines Écritures sont le fondement et l'exposition autorisée.

Veuillez agréer, cher Directeur, avec mes remerciements personnels, l'assurance de mes sentiments les plus dévoués en Notre-Seigneur.

† Card. BOURRET, évêque de Rodez et de Vabre.

Rodez, le 7 septembre 1891.

PRÉFACE

Nous assistons véritablement à un réveil des études bibliques en France. Il y a vingt ans, les questions qui passionnent aujourd'hui les esprits n'étaient pas encore connues du grand public, elles n'intéressaient qu'un cercle fort restreint d'initiés. Certes, la Sainte Écriture n'avait pas cessé d'être étudiée, connue, goûtée, admirée dans le monde ecclésiastique, dans nos grands séminaires, et, sans la mettre sur le même pied que la Sainte Eucharistie, on ne cessait de la regarder avec raison comme la manifestation extérieure, le sacrement historique du Christ; cependant il faut bien convenir que les simples fidèles ne s'en occupaient guère, la lisaient fort peu, ne la connaissaient presque plus. Cette grande Révélation de Dieu toujours vivante, parlant directement à tous, était reléguée à l'arrière-plan, ne tenait plus que fort peu de place dans le monde catholique en France; de moins en moins on attachait à la lecture et à l'étude de la Bible l'importance qui convient; on n'en parlait même pas, et si quelque laïque pieux se fût avisé de faire une citation d'Isaïe ou des Proverbes, on l'aurait regardé avec une sorte de surprise, comme s'il avait eu des tendances secrètes vers le protestantisme! Au lieu d'aller chercher dans nos Saints Livres l'aliment préparé à l'âme par Dieu lui-même, on allait l'emprunter à des livres de piété, œuvres de la main des hommes; au lieu de lire avec amour les pages écrites sous l'inspiration de Dieu, on se contentait d'en lire le dimanche les fragments détachés et sans suite contenus dans le paroissien. Il en est résulté une ignorance presque complète de la Sainte Écriture dans le peuple chrétien. Je ne parle pas seulement de l'ignorance des principaux écrits de l'Ancien Testament, comme les Prophéties ou les Psaumes, je parle même de l'ignorance du Nouveau Testament. Au lieu de respirer une atmosphère de foi saine et fortifiante, on se jette dans les dévotions subtiles, quintessenciées, alambiquées, qui ne sont pas sans danger, et que l'Église est parfois obligée de condamner.

Ce n'est pas que notre foi repose directement sur l'Écriture, puisque les écrits apostoliques ont paru relativement assez tard; ils n'ont point précédé l'enseignement oral des Apôtres, ils l'ont suivi. Il y avait beaucoup de chrétiens avant l'apparition des quatre Évangiles, et les lettres des Apôtres sont plutôt des écrits de circonstance que des traités dogmatiques. La règle de foi dans l'Église était la tradition. « Il n'y a

qu'un moyen sûr de trouver la vérité, disait saint Irénée, c'est de consulter la tradition telle qu'elle s'est conservée dans les Églises par les évêques que les Apôtres ont institués et par leurs successeurs. » *Adv. hær.*, III, 3. Les Apôtres ne prêchaient pas une Bible à la main; ils prêchaient Jésus crucifié et ressuscité. « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu et contemplé de nos yeux, ce que nous avons touché de nos mains..., nous vous l'annonçons, afin que vous-mêmes ayez société avec nous, et que notre société soit avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. » I Joa., I, 1-3. La règle de foi était en dehors de l'Écriture, puisque le Nouveau Testament n'existait pas encore; elle se puisait dans les enseignements donnés au baptême, dans l'enseignement oral des premiers disciples, dans cet ensemble de vérités qu'on réunira plus tard sous le nom de Symbole des Apôtres. Elle est essentiellement traditionnelle beaucoup plus que scripturaire. On sait que lorsqu'il s'agit de donner un successeur à Judas, saint Pierre demande que l'on choisisse un *témoin* de la prédication évangélique, depuis le jour du baptême de Jésus-Christ jusqu'à son ascension. Act., I, 21. Les premiers chrétiens, il serait aisé de le montrer par de nombreuses citations, ne sentaient pas l'impérieux besoin de s'appuyer avant tout sur l'Écriture. L'Ancien Testament leur servait à confirmer la foi, à la justifier jusqu'à l'évidence aux yeux des Juifs; il n'en était pas le principe. Les Prophètes confirmaient l'enseignement des Apôtres d'une façon victorieuse; cependant la révélation chrétienne n'en reposait pas moins sur Jésus-Christ. Le Sauveur était la clef de voûte, le couronnement de l'édifice; il en était aussi la base.

I

IMPORTANCE DE LA BIBLE DANS L'ÉGLISE

Cette réserve de principe une fois admise, il faudrait être aveugle pour méconnaître l'importance capitale de l'Écriture dans la vie de l'Église, la part considérable que les Apôtres mêmes lui ont faite dans leur enseignement.

Les Apôtres. — Il suffit de lire avec quelque attention les écrits des Apôtres pour constater que si leur prédication s'appuie directement sur Jésus-Christ, s'ils prouvent la divinité de la religion par le ministère, les miracles, la résurrection du Sauveur, ils confirment la vérité de leur enseignement par la Sainte Écriture, qu'ils regardent comme le principal dépôt de la révélation, comme un Évangile anticipé, une prédication avant la lettre. « Interrogez les Écritures, disait Notre-Seigneur, elles vous parlent de moi. » D'après eux, la Loi est donnée à Moïse en vue de préparer la venue du Christ; elle en est remplie, toute pénétrée, *lex gravida Christo.* Nulle réserve, nulle restriction; juifs et chrétiens de ce temps étaient d'accord pour y reconnaître la parole, la manifestation immédiate de la pensée de Dieu. Les faits historiques, même dans leurs détails en apparence insignifiants, les lois, les institutions mosaïques, les sacrifices, les prescriptions rituelles, n'ont aux yeux des

Apôtres qu'une seule raison d'être : prédire et figurer Jésus-Christ. A leurs yeux, le sens auquel il faut s'attacher n'était pas toujours celui que signifiaient naturellement les mots, témoin la fameuse allégorie d'Agar et du Sinaï. Le véritable sens, c'était Jésus-Christ; l'importance capitale des écrits sacrés vient de ce qu'ils signifient, de ce qu'ils aident à prédire, de ce qu'ils sont l'histoire anticipée du Sauveur. Je ne prétends pas que les Apôtres n'aient pas admis le double sens de l'Écriture, et l'expression de saint Paul : *quæ sunt per allegoriam dicta,* n'infirme évidemment pas la réalité historique d'Agar, comme le soutiennent certains rationalistes modernes; je dis qu'on y cherchait avant tout le Messie. Ce qui embarrassait les rabbins n'embarrasse plus les Apôtres : les premiers cherchent, les autres ont trouvé; les rabbins calculent l'avenir, font des prodiges d'interprétation qui nous étonnent et nous font sourire; les Apôtres ont la clef du mystère, le mot de l'énigme, l'événement leur a donné le vrai sens de l'Écriture; pour eux il n'y a plus d'avenir, les promesses et les prophéties sont réalisées, tout est réalisé et accompli jusqu'au moindre *apex* ou au plus petit *iota*.

Les Pères. — Ce culte pour la Sainte Écriture se retrouve chez tous les Pères. Les traductions nombreuses que l'on en fit pour la mettre aux mains des fidèles, les travaux critiques considérables de cette époque, ceux surtout d'Origène et de saint Jérôme, sont une preuve éclatante de l'activité littéraire des premiers siècles, la constatation sans réplique de la place à part que la Bible tenait dans les préoccupations des chrétiens. Au surplus, la plupart des écrits des Pères sont des commentaires homilétiques sur l'Écriture. Faut-il ajouter que les travaux auxquels nous faisons allusion, réserve faite des temps, des facilités de travail dues à l'imprimerie, à l'abondance des manuscrits, sont aussi remarquables que ceux de nos jours?

Il ne s'agit pas d'apprécier ici la nature de ce mouvement ni de cette activité; il suffit d'en montrer l'importance. Pour les plus anciens Pères, l'Écriture était presque un autographe de la divinité; ils allaient, — pour les raisons que l'on sait, — jusqu'à croire à l'inspiration des Septante. « On voulut couper court aux difficultés des rabbins et expliquer les variantes qui pouvaient surprendre les fidèles en admettant l'inspiration des Septante. » Vigouroux, *Manuel biblique,* t. I, p. 60.

La notion d'inspiration est fort rigoureuse. D'après saint Justin, suivi en cela par beaucoup d'autres, « l'écrivain sacré est l'instrument du Saint-Esprit comme une flûte aux lèvres du musicien. » Il ajoute que « l'inspiration est un don qui vient d'en haut aux saints hommes, qui pour cela n'ont besoin ni de rhétorique ni de dialectique, mais doivent simplement se livrer à l'action du Saint-Esprit, afin que l'archet divin descendu du ciel, se servant d'eux comme d'un instrument à cordes, nous révèle la connaissance des choses célestes ».

Il est superflu, je pense, de chercher à montrer l'importance de l'Écriture dans les premiers siècles : ce serait vouloir démontrer l'évidence. Il faudrait citer tous les Pères. Leur pensée se résumerait exactement dans ce mot du plus ancien de tous, saint Clément Romain : *Diligenter inspicite Scripturas, Spiritus Sancti vera oracula.*

Le moyen âge. — Le moyen âge a goûté plus que nous la Sainte Écriture et en a tiré un plus grand profit spirituel; cependant il n'a produit rien de très remarquable au point de vue critique. D'ailleurs il ne le pouvait guère, n'ayant à sa disposition presque aucun des éléments dont nous disposons à présent. Il a pris le texte reçu et s'en est nourri avec piété. L'Écriture a été l'aliment spirituel, la grande consolation,

la grande force morale du moyen âge. Dans ces siècles de fer, les âmes délicates, écrasées par la force brutale, avaient besoin de s'élever au-dessus des réalités révoltantes de la vie; les cloîtres étaient pleins de ces âmes aimantes et souffrantes, qui avaient besoin de se réfugier dans les bras de Dieu pour fuir les souillures du monde et de s'écrier : *Ecce elongavi fugiens et mansi in solitudine. Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus. Diligam te, Domine, fortitudo mea. Dominus firmamentum meum..., refugium meum, liberator,... adjutor, protector meus, cornu salutis meæ et susceptor meus...!* Elles trouvaient dans l'histoire du peuple de Dieu, dans les coups imprévus de la Providence à l'égard d'Israël, dans les cris douloureux, déchirants du Psalmiste, dans les invincibles espérances des prophètes, une consolation, un encouragement, une protection de Dieu contre la perversité des méchants. On lisait l'Écriture, comme le dira plus tard l'auteur de l'*Imitation*, avec le même esprit qui l'avait fait écrire. Il y eut des excès. Sous prétexte que la Loi est pleine du Christ, on tomba dans les exagérations les moins pardonnables. On trouva dans la Bible ce qu'on avait besoin d'y voir : non pas seulement l'histoire anticipée de la religion chrétienne, ce qui est fort légitime; mais l'histoire anticipée et individuelle de nos âmes. De là des abus très réels du sens moral et allégorique chez les plus grands et les plus saints docteurs, sens ingénieux, cachés, accommodatices, interprétations un peu trop fantaisistes, — pour ne pas dire fantastiques, — dont nous ne nous débarrassons pas, qui consistent à isoler les textes, à saisir une analogie lointaine, un rapprochement quelconque entre un texte et un événement qui nous occupe, à juger du sens d'un passage par quelques mots détachés sans scrupule du contexte. On peut affirmer sans crainte que les Pères grecs sont en général incomparablement supérieurs, au point de vue de l'exégèse proprement dite, aux écrivains latins du moyen âge. Ces derniers n'avaient pas à leur disposition les éléments critiques, les traditions exégétiques des premiers; ils s'en dédommagèrent inconsciemment, en se jetant dans les excès des applications morales ou mystiques.

A côté des mystiques, les théologiens qui, tout en se servant de la Sainte Écriture avec le même respect et le même amour, avec une prodigieuse connaissance du texte, — il n'était pas trop rare de rencontrer des théologiens qui savaient par cœur toute l'Écriture, — ne dirigèrent pas leurs études scripturaires dans un autre sens que les auteurs mystiques. Ce qui dominait le plus dans les écoles théologiques, c'était la métaphysique ou, si on le préfère, l'emploi de la raison pure. On se complaisait dans toutes les abstractions du dogme, on appliquait à la défense de la foi tous les procédés de la dialectique d'Aristote, on mettait au service de la religion toutes les ressources de la philosophie païenne; mais on ne s'occupait pas assez de discussions de textes, de versions, d'authenticité. Ces questions n'étaient pas mûres, et l'on manquait pour les étudier des ressources de la critique moderne. Du reste, plus la science devenait abstraite, plus on essayait de sonder les impénétrables mystères de la sainte Trinité et de l'union hypostatique, plus l'Écriture devenait insuffisante, plus les textes vraiment probants se faisaient rares, plus il était malaisé de confirmer par des citations démonstratives les savantes déductions des théologiens. Il fallait s'en rapporter à la raison plus qu'à l'Écriture, et appuyer cette raison sur les Conciles, les Pères ou même l'autorité d'un grand docteur ou d'un saint.

Les études critiques, telles que nous les comprenons à présent, n'existaient donc

pas à proprement parler. On faisait bien des *catenæ aureæ*, « chaînes d'or » ou autres, qui témoignaient d'une connaissance remarquable du texte, mais étaient insuffisantes au point de vue de l'exégèse.

Le grand travail biblique du moyen âge n'a pas été fait par les chrétiens, qui n'en avaient pas les éléments, n'ayant à leur disposition ni les manuscrits ni la connaissance des langues, mais par les Massorètes. Nous n'avons pas à nous en occuper; il suffit de le signaler en passant.

II

LES TEMPS MODERNES ET LE PROTESTANTISME

Il y a des questions qui sommeillent longtemps et ne s'éveillent qu'après de longs siècles. Elles sont dans l'Église à l'état latent, à l'état de germes bons ou mauvais, attendant des circonstances favorables pour éclore. L'heure venue, la fleur s'épanouit sur sa tige comme une rose après de longs mois d'hiver. Dans l'Église, les questions ne se présentent pas toutes à la fois, ni chacune à la fois sous toutes ses faces; elles mûrissent lentement, soit qu'il s'agisse pour elles de distiller du miel ou du poison Comme le dit le Sauveur, c'est une graine qu'un homme sème dans son champ; soit qu'il dorme ou qu'il veille, elle pousse dans un sol fertile : c'est d'abord une tige, puis un épi, puis dans cet épi des graines qui mûrissent au moment de la moisson. Il en est de même, hélas! de l'ivraie et des autres plantes mauvaises.

Il se produisit au commencement du XVIe siècle une crise redoutable, dont les conséquences ne se sont pas encore toutes manifestées, et dont l'une des plus inévitables sera d'entraîner le protestantisme dans une incrédulité complète.

Un moment on put croire que les études scripturaires allaient prendre un nouvel essor, que la position doctrinale des réformés, qui se séparaient de l'Église soi-disant pour rester fidèles à la Bible, aurait pour résultat nécessaire d'affermir à jamais le caractère divin de nos Saints Livres. Une révolte, faite au nom de l'Écriture contre la tradition, pouvait-elle avoir un autre résultat? Certes, les chefs du parti en révolte ne se doutaient guère qu'ils préparaient la ruine de leurs propres croyances, et que par une terrible logique des choses les descendants de ceux qui rejetaient l'autorité de l'Église enseignante finiraient par ne plus croire à la Révélation biblique.

Les réformateurs se félicitaient bien haut de ne plus croire que Dieu, d'en avoir fini avec les prétendues innovations de l'Église, les empiétements des papes, les altérations et falsifications doctrinales des théologiens; on allait enfin s'appuyer sur la Bible, n'entendre plus que la parole divine. « Le Saint-Esprit allait enfin parler directement au cœur des fidèles, disait Calvin, faire connaître la vérité à ceux qui en seraient dignes, et produire des fruits de vie qui seront la preuve la plus manifeste que l'on est dans la vérité. » Soit, mais d'où venait la Bible? de qui la tenait-on? par qui savait-on qu'elle était la vraie parole de Dieu? On la tenait de l'Église catholique, de celle qu'on appelait la prostituée de Babylone, la maîtresse d'erreur, le

suppôt de Satan. Comment être sûr que le dépôt remis par l'Antéchrist était bien la pure et sainte parole de Dieu? On pouvait à la rigueur répondre que l'Église l'avait reçue de la Synagogue, mais il était notoire que la Synagogue interprétait les prophéties autrement que nous et nous reprochait d'avoir faussé et altéré ce qui concernait le Messie. Pourquoi alors croire l'Église plutôt que la Synagogue?

En vérité, on est confondu de l'inconséquence d'hommes d'ailleurs intelligents, quand on voit un Calvin prétendre reconnaître l'inspiration des Écritures « aussi aisément que nous apprenons à discerner la lumière des ténèbres, le blanc du noir, l'aigre du doux », *Inst.*, p. 19; quand on voit un Luther, qui rejette tout l'enseignement de l'Église, toute la tradition, décider de la divinité des Écritures suivant qu'elles sont ou non conformes à son fameux criterium de la justification par la foi sans les œuvres; qu'on le voit, au nom d'une théorie personnelle, accepter ou repousser certains livres canoniques! « C'est là, dit-il, la véritable pierre de touche pour juger tous les livres, quand on voit s'ils insistent ou non sur ce qui regarde le Christ, puisque toute l'Écriture doit nous montrer le Christ, et que saint Paul ne veut rien savoir que le Christ crucifié. Ce qui n'enseigne pas le Christ n'est pas apostolique, quand même Pierre ou Paul l'eût dit; au contraire, ce qui prêche le Christ, voilà qui est apostolique, quand même cela viendrait de Judas, d'Anne, d'Hérode ou de Pilate. »

Mais ce prétendu criterium, où l'a-t-il trouvé? quelle en est la valeur? Il était aussi arbitraire, aussi contestable que le subjectivisme de Calvin. En réalité, ce n'est donc pas l'Écriture qui dirige Luther, qui est sa règle de foi : c'est sa croyance personnelle, son *Credo* subjectif qui décide de la divinité de l'Écriture; au-dessus de la parole de Dieu à laquelle il prétend se tenir, il met l'Évangile de la grâce. Ce criterium prétendu était le résultat de l'éducation théologique de Luther. En sortant de l'Église, Luther en emporta un tempérament doctrinal tout formé; il conservera de son catholicisme certains points fondamentaux, mêlés d'erreurs, qui le guideront toute sa vie et serviront de fil d'Ariane au lecteur curieux et désireux de se reconnaître au milieu des contradictions du fougueux réformateur.

Le jour ne tardera pas à venir où l'on demandera ce que vaut le critère subjectif de Calvin, et celui plus doctrinal, quoique aussi fragile, de Luther. Vous rejetez l'Église, la tradition apostolique, la succession des pasteurs; vous brisez les anneaux de la chaîne qui nous rattache à Jésus-Christ; vous traitez les théologiens, qui vous enserrent dans les griffes de fer du bon sens, de la logique, de l'autorité, de l'histoire, vous les traitez d'ânes, d'impies, de blasphémateurs; vous versez sur eux des tombereaux d'outrages, et vous croyez naïvement qu'à défaut du magistère de l'Église on acceptera le vôtre? Et que me font à moi la théorie de Calvin, le criterium de Luther? Vous m'interdisez d'obéir à l'autorité de l'Église, et vous m'obligez au nom de Dieu même à proclamer divins des livres où je ne vois que la marque de l'homme? La Bible ne se prouve pas par elle-même, et si une autorité doctrinale dont je ne puisse douter ne me la met entre les mains, je ne croirai même pas à l'Évangile. Des hommes vont venir à la raison aussi forte que celle de leurs maîtres; ils traiteront de fables la plupart des récits sacrés : la création, la chute, l'arche de Noé, l'histoire des patriarches; ils nieront l'authenticité des Livres Saints, réduiront à néant la valeur des prophéties, et donneront à leurs négations des apparences si spécieuses, que les élus mêmes seraient séduits, s'ils pouvaient l'être. Au nom de la raison et

du libre examen, les réformateurs ont rejeté l'Église; au nom de la raison aussi et du libre examen, les nouveaux docteurs vont réformer les réformateurs, en semant, hélas! autour d'eux bien d'autres ruines.

Les résultats actuels. — On ne saurait sans injustice nier les progrès de notre siècle dans l'étude et la connaissance des origines. Il serait inexact de dire que l'on a refait l'histoire du passé, — une histoire complète des origines ne sera jamais faite; — mais il est certain que l'on a jeté des rayons de lumière sur bien des points obscurs, et que d'heureux résultats sont définitivement acquis. L'on veut savoir comment les choses se sont réellement passées. Nul homme intelligent n'ignore les travaux remarquables qui ont modifié si complètement les données des siècles précédents sur Rome, sur la Grèce, l'Égypte et la Chaldée. Origines de l'histoire, de la civilisation, des idées morales, de la littérature, des beaux-arts : rien n'est oublié. Notre siècle s'est jeté dans ces recherches avec une ardeur, une passion si intense, qu'il a perdu, pour ainsi dire, son originalité propre. Sauf dans le domaine de la science et de l'industrie, il n'a produit aucune œuvre personnelle et durable; il n'a fait qu'essayer de remettre dans leur vrai jour les idées des autres. Un siècle critique ne saurait être un siècle créateur. La critique ou, si on l'aime mieux, l'examen rationnel des faits et des idées s'applique actuellement à toutes les branches de nos connaissances, depuis les fouilles de Schliemann et de M. Dieulafoy jusqu'aux problèmes les plus ardus de la métaphysique. La religion pouvait d'autant moins échapper à ces recherches, qu'elle tient plus de place dans nos préoccupations et dans la direction morale à donner à notre vie. On peut n'attacher qu'une médiocre importance à tel détail raconté par Tite Live et Suétone, on ne saurait être indifférent aux moindres détails de ce que l'on affirme être la parole de Dieu. Comment des esprits chercheurs, intelligents, orgueilleux, incroyants, ne se seraient-ils pas demandé si Dieu a parlé, s'il a dit réellement tout ce qu'on lui fait dire. Les idées religieuses tiennent trop de place dans l'humanité pour que l'on n'ait pas essayé de les examiner de tout près et à la loupe, de les percer à jour et d'en montrer ce qu'on appelle les côtés faibles. Par une conséquence inévitable, l'attaque s'est portée sur la religion chrétienne et sur le monument principal de cette religion : la Bible. Le conflit est à l'état aigu. Dans les siècles précédents, les attaques des adversaires étaient relativement modérées, car la foi était profonde même chez certains hérétiques. On contestait quelques points de doctrine, mal définis par les théologiens, disait-on; mais on était d'accord sur le fait même de la révélation. Aujourd'hui on ne conteste plus aucune vérité de détail, on nie tout. La raison, imbibée de foi par l'enseignement traditionnel, ne s'affranchissait pas totalement de l'action de Dieu, de l'influence évangélique; aujourd'hui elle est émancipée, elle est irréligieuse sur toute la ligne, et prétend justifier sa négation au nom de la critique moderne.

Essayons d'expliquer ce mot, d'exposer rapidement comment s'est produit dans le monde chrétien ce mouvement subversif, ce courant d'impiété.

III

LA CRITIQUE MODERNE

Nous avons laissé les premiers protestants en possession de la Bible. C'était à leurs yeux le palladium, l'arche sainte, la parole de Dieu sans mélange, sans impur alliage. On dormait en paix et dans une parfaite sécurité. La question des deutérocanoniques amena bien quelques nuages dans le ciel bleu, mais on n'en était pas à une inconséquence près. Les hommes qui savaient distinguer les livres inspirés aussi aisément que l'on discerne le blanc du noir, l'aigre du doux, la lumière des ténèbres, qui disaient que l'Écriture est évidente par elle-même et se manifeste d'une manière irrécusable, dirent qu'il fallait s'en tenir à l'*autorité* de la Synagogue, au canon juif. Que devenait le criterium de Calvin et celui de Luther? Plus on se séparait de la tradition, plus on sentait le besoin de n'avoir pas une bible frelatée, le besoin d'avoir un livre sorti directement de la pensée de Dieu, clair, complet, intelligible pour tous; car autrement comment répondre aux syllogismes serrés des théologiens papistes, dont on avait tant d'horreur? On se croyait invincible, à l'abri de toute attaque, quand un premier coup de tonnerre gronda dans le ciel serein des protestants. Un des leurs, Louis Cappel, fit paraître sa *Critica sacra,* qui mit en révolution le monde hétérodoxe, et un peu aussi le monde catholique. La doctrine de Cappel, bien inoffensive pourtant, et dépassée depuis par des écrivains orthodoxes, consistait à dire que le texte hébreu des Massorètes renferme des fautes évidentes. Buxtorf essaya, sans y réussir, de réfuter la *Critica sacra;* son insuccès donna encore plus d'importance à l'essai de Cappel. Les passions religieuses, si vives alors, étaient violemment surexcitées; on accusait l'écrivain d'être un apostat, un traître vendu aux Jésuites et d'accord avec le P. Morin pour détruire, de concert avec les papistes, la sainte et immuable parole de Dieu. L'ouvrage de Cappel était incomplet et imparfait, comme sont tous les premiers essais sur des questions nouvelles; ce n'en fut pas moins la petite pierre détachée de la montagne qui brisa l'idole aux pieds d'argile.

Il était impossible que la théorie du libre examen n'aboutît pas un jour ou l'autre au rationalisme absolu. On n'en devina pas d'abord toutes les conséquences; car, en dépit de l'erreur, la foi pénétrait toutes les âmes. Catholiques et protestants avaient sucé le même lait évangélique, partageaient à peu près les mêmes croyances, et si l'on se séparait, c'était, disait-on, pour se nourrir mieux de la parole divine. Néanmoins les esprits attentifs pouvaient sans peine découvrir les premières traces du rationalisme chez Grotius, plus encore dans les lettres du Théologien de Hollande (Le Clerc), et surtout chez les sociniens.

Dans l'Église catholique on sut se garder des excès, tout en donnant à la raison une plus large place. Qu'avait-on à craindre? Si des théologiens de marque, comme Estius, croyaient à l'inspiration verbale, les Jésuites et nombre de docteurs refusèrent de souscrire aux conclusions trop rigoureuses de l'université de Louvain. On sait du

reste que l'Église, que l'on dit si intolérante, laisse une très grande liberté à ses enfants fidèles, et leur permet de se mouvoir à l'aise. Les droits de la raison et de la critique sont de tradition chez nous. Bien avant Cappel, qui scandalisa si fort les siens, nous avions eu les Hexaples d'Origène, les éditions critiques des Septante par Lucien et Hésychius. Il faut être du métier, comme on dit, pour se rendre compte de la somme énorme de travail que ces études supposent chez des hommes privés des ressources que nous possédons à présent. Il est, je pense, superflu de prononcer le nom de saint Jérôme. L'Église a toujours senti l'importance de l'étude des textes originaux, puisque au concile de Vienne elle a prescrit dans les grandes universités la fondation d'une chaire d'hébreu et d'arabe; le concile de Trente demanda la publication d'une édition critique du texte des Septante, édition donnée par Sixte-Quint; il avait exprimé aussi le désir d'une édition critique et exacte de l'hébreu. Quoi qu'on puisse dire, les travaux les plus considérables sur la Bible ont été faits par les catholiques. Il suffit d'indiquer en passant la Polyglotte du cardinal Ximénès, qui rappelait le colossal travail d'Origène. On sait que les *Concordances,* si précieuses pour l'étude du texte, ont été imaginées par le dominicain Hugues de Saint-Cher. Je ne puis mentionner même d'un mot les chefs-d'œuvre, il faudrait un volume. Les *Correctoria* (indication des variantes et correction des leçons) nous appartiennent; à nous aussi les études sur les textes originaux; à nous le plan, les éléments du *Thesaurus* de Gesenius, qui nous a tout emprunté.

Cette liberté sur le terrain critique, nous la retrouvons sur le terrain de l'interprétation; l'Église accepte l'école d'Antioche comme celle d'Alexandrie. Néanmoins ce n'est pas dans le sein de l'Église catholique que pouvait se produire la grande révolution de critique rationaliste dont nous voyons se dérouler toutes les phases. On trouvera les principaux détails de cette douloureuse histoire dans les ouvrages de M. Vigouroux; je me contente de mettre en lumière ce qui nous intéresse davantage dans cette étude.

Au XVIIIe siècle, les esprits cultivés se livrèrent de préférence à l'étude de la philosophie et des sciences naturelles, et l'on négligea la théologie, jusque-là reine et maîtresse des autres sciences. Déjà la raison avait commencé à se séculariser avec la Renaissance, quand se produisit ce grand mouvement intellectuel qui, bien que partant d'un principe différent, facilita l'action dissolvante du protestantisme. La séparation n'eut lieu que plus tard, mais la raison échappa dès lors en partie à la tutelle de l'Église et se trouva mûre pour l'apostasie finale. La philosophie permettait de s'émanciper, de se soustraire à un contrôle gênant; elle ouvrait ou paraissait ouvrir des horizons sans fin à l'intelligence émerveillée, enivrée de ses premières découvertes, fière de n'être plus l'humble servante de la théologie, de marcher de pair avec son austère et haute maîtresse. De son côté, l'étude des sciences naturelles avait le grand avantage de donner un libre essor aux facultés humaines, pleine satisfaction à notre insatiable besoin de savoir. Elle avait de plus le grand avantage de ne point procéder par abstractions, par raisonnement *à priori,* par déductions métaphysiques souvent contestables, de ne pas marcher dans l'inconnu, mais d'éclairer par l'expérience chacun de ses pas.

Il se forma dès lors un courant rationaliste très puissant, qui envahit à son tour le domaine de la théologie et de l'Écriture Sainte. Jusque-là la Bible avait échappé aux attaques; catholiques et protestants la lisaient à genoux, comme un message de

Dieu, et en baisaient respectueusement les pages; elle était au-dessus de toute contestation, mais il fallut bientôt compter avec l'esprit nouveau. Le sens de l'histoire s'éveillait peu à peu, et bientôt la critique alla de pair avec l'érudition. Les Bénédictins donnèrent la mesure de ce qu'on peut réaliser : les érudits de l'avenir les égaleront peut-être, ils ne les surpasseront pas. Pour le dire en passant, nous ne connaissons guère de savants contemporains supérieurs ou même comparables aux Bollandistes, à Tillemont, Mabillon et autres érudits français dont nous ne sommes pas assez fiers, dont les travaux, ignorés chez nous, même à l'heure présente, nous reviennent d'Allemagne sans indications d'auteurs. Notre naïveté nous fait saluer dans des revues ou livres étrangers de prétendues découvertes qui sont notre bien propre. Un peu de fierté nationale ne messiérait pas.

Les rationalistes contemporains prétendent que la science des Bénédictins, toute d'érudition, est incomplète; que les documents qu'elle nous a laissés, si authentiques et précieux qu'ils soient, ont besoin d'être revus, examinés, interprétés à la lumière de la critique moderne. Le courant a envahi le domaine sacré, et le fait capital de notre temps est d'avoir appliqué à l'histoire du peuple juif, à l'étude de sa littérature, de ses idées religieuses, les procédés de l'exégèse rationaliste.

Plusieurs apologistes contemporains, trop confiants à mon gré, affectent de ne pas voir le danger, de ne pas s'en préoccuper. A quoi bon s'alarmer? disent-ils, la Bible en a vu bien d'autres; depuis le temps de Porphyre, de Celse, de Julien l'Apostat, n'est-elle pas en butte à toutes les attaques? Les Pères de l'Église n'avaient-ils pas vu ce que nous voyons? Les Voltaire, les Strauss, les Renan, n'étaient pas inconnus aux premiers siècles; ils ont relevé dans les Écritures de prétendues contradictions, des difficultés historiques, des assertions enfantines en matière de cosmographie, de physique et d'histoire naturelle. Nous n'y contredisons pas; nous disons seulement qu'il faut une forte provision d'optimisme pour comparer les attaques même du plus habile de tous à celles des rationalistes contemporains. Répondre aux attaques de ces adversaires par un haussement d'épaules est plus qu'insuffisant. J'affirme qu'elles valent la peine qu'on s'en occupe, pour venger la parole de Dieu et la faire paraître dans tout son éclat.

Caractères de la critique moderne. — Un des principaux caractères de la critique nouvelle est de replacer dans leur vrai cadre historique les événements de la Bible. Les études bibliques tirent leur importance de l'intérêt capital qui s'attache aux idées religieuses dont les textes sacrés sont le vêtement. Aussi pour comprendre ces idées ne se borne-t-on plus à présent à une étude plus ou moins parfaite du texte lui-même, ne se contente-t-on plus, pour saisir le vrai sens de l'Écriture, de glaner çà et là des textes isolés, que l'on groupe avec art en faveur de telle ou telle thèse; d'en faire une sorte de mosaïque gracieuse en les rapprochant, en appliquant au même objet des citations parfois sans liaison entre elles. Le rêve de l'exégète moderne, rêve qui se réalise tous les jours, est d'étudier les écrivains sacrés, non comme des hommes placés au même niveau intellectuel et moral, également éclairés et pénétrés par la lumière de la révélation, comme des instruments passifs sous la pression mécanique et irrésistible du Saint-Esprit; mais comme des auteurs ayant des pensées propres, des préoccupations doctrinales, morales ou politiques particulières, ayant pu comme d'autres subir les préjugés de la race et des temps. De moins en moins, disent nos critiques, on regarde les ouvriers évangéliques, par exemple, comme

des individualités isolées, sans contact avec les hommes de leur génération; on se plaît à voir en eux des esprits soumis aux lois ordinaires du développement de l'intelligence et s'avançant par degrés vers la lumière.

Il fallait donc, ajoutent-ils, déblayer le terrain, ne plus se fier aveuglément aux affirmations de l'école; montrer ce que les auteurs sacrés avaient dit, d'après ce qu'ils avaient pu dire; étudier les conditions de leur activité littéraire, les mettre en contact avec nous en effaçant les siècles qui nous séparent de Jésus-Christ et de Moïse, en supprimant autant que possible les intermédiaires; saisir sur le vif la pensée qu'ils avaient en écrivant; se mettre à la place de leurs auditeurs, les entendre comme les Juifs de la synagogue écoutaient saint Paul, ne point juger d'un langage parlé il y a trente ou quarante siècles suivant nos préoccupations actuelles, le degré de culture de notre intelligence moderne toute pénétrée du christianisme; comprendre quelles idées cet enseignement pouvait éveiller à cette époque, et pour cela nous transporter dans ce milieu intellectuel, essayer de dire comment ces hommes, dirigés par l'inspiration du Saint-Esprit, restaient néanmoins préoccupés des idées, des intérêts de leur temps et de leur pays; en un mot, préciser dans quelle mesure ils parlaient pour Israël, et dans quelle mesure pour l'Église: tel serait le premier caractère de la critique.

Un autre non moins important est ce qu'on appelle la *critique interne*. Elle consiste à chercher dans le texte lui-même plutôt que dans les témoignages extérieurs la confirmation de l'authenticité de ce texte. Cette méthode, si chère à nos modernes, n'est pas de leur invention. Longtemps avant Semler, Richard Simon l'avait trouvée et s'en était servi dans une large mesure. Inutile de parler ici des incidents, connus de tous, qui obligèrent le père de la critique biblique en France à interrompre ses travaux et à laisser aux pires ennemis de la révélation une arme qui devait être maniée avec une précaution extrême. En fait cette méthode s'est développée, et malgré d'immenses inconvénients elle a conquis le droit de cité et s'impose à tous les partis. Elle a l'avantage de n'être l'arme exclusive d'aucune école, de n'être une arme que contre les erreurs historiques et les théories toutes faites. Il est, en effet, si facile de dénaturer une pensée, de tronquer des citations, de laisser dans l'ombre ce qui ne va pas à une thèse, de donner des explications arbitraires ou forcées, de présenter les faits sous le jour qui plaît le mieux, qu'on serait heureux de trouver une réponse dans les textes mêmes, de voir si oui ou non ils confirment les témoignages externes.

Cette méthode, excellente en soi, a l'inconvénient d'être insuffisante, par la raison que les preuves internes ne sont pas toujours démonstratives. Les textes sont souvent muets et ne disent rien sur le temps ou les circonstances de leur composition, et bon gré mal gré il faut en revenir aux témoignages externes. Il faut tirer de la critique interne tout le parti possible, sans en abuser et sans vouloir lui demander ce qu'elle ne saurait donner. Je me souviens de l'impression que j'éprouvai, étant encore jeune séminariste, quand M. Le Hir m'en fit connaître les premiers éléments et m'apprit à m'en servir. Depuis longtemps, je lisais les Évangiles sans me rendre compte que saint Marc, interprète de Pierre, ne ressemble pas à saint Matthieu, que saint Jean ne ressemble à personne. Je ne revenais pas de ma surprise en remarquant, par exemple, les charmants récits de saint Marc, si pleins de vie, de couleur locale, qui trahissent si bien le récit d'un témoin oculaire; les caractéristiques de saint Jean sur la vie et la lumière, etc. Je fus plus surpris encore en lisant un manuscrit de

M. Le Hir, dans lequel le savant hébraïsant démontrait l'authenticité du Pentateuque au moyen d'arguments intrinsèques : travail insuffisant aujourd'hui, mais qui était pour nous une révélation, et faisait dire à notre regretté M. Brugère, en langage pittoresque, que « c'étaient les pyramides d'Égypte construites avec des pattes de mouches ».

Ses dangers. — La critique interne n'est pas sans dangers et peut aisément conduire à la critique négative. On en abuse tous les jours. Certains érudits s'obstinent à faire parler les textes en faveur de leurs systèmes préconçus, à leur faire dire ce qu'ils ne disent pas, à les faire parler à contre-sens. Pour peu que la passion antireligieuse s'en mêle, — et elle s'en mêle souvent, — on ne recule devant aucune absurdité. Tout est bon pour renverser la religion au nom d'une prétendue science; tous les moyens paraissent légitimes, même le mensonge; et la fausse critique, au lieu de s'appuyer sur les faits, de les étudier, de les contrôler, les déforme, les mutile, les supprime quand ils gênent les théories préconçues de l'incrédulité. Ceux qui la représentent nient avant tout la possibilité du surnaturel sous toutes ses formes, comme le miracle et la prophétie. Mais alors à quoi bon la critique, à quoi bon l'étude scientifique des textes? Pour une pareille exégèse, dit fort bien M. Vigouroux, l'incrédulité suffit. Pour déterminer l'âge d'un prophète, il suffira d'examiner les dates des événements auxquels il fait allusion et d'affirmer qu'il leur est postérieur. Une pareille critique serait évidemment un instrument satanique de destruction; cependant il serait injuste de confondre la vraie et la fausse critique dans le même anathème, de les repousser avec la même indignation au nom de la foi qu'il faut sauver.

Il ne s'agit pas ici de faire un exposé complet des idées qui ont cours chez les rationalistes, encore moins de les justifier; mais de montrer qu'on doit en tenir compte, et en suivre le développement avec attention. Ce qu'on peut reconnaître loyalement, c'est que l'histoire générale est à refaire, que les événements de la Bible, tels que nous sommes habitués à les envisager, d'après une interprétation ancienne et incomplètement renseignée, ne cadrent pas tous avec les faits de l'histoire profane. La Bible ne change pas, elle ne saurait changer, puisqu'elle est la parole de Dieu: tous les faits historiques qui y sont racontés sont vrais; mais ce qui a changé, ce qui peut changer encore, c'est l'interprétation donnée à ces faits par les commentateurs. L'erreur, si erreur il y a, ne peut tomber que sur l'interprétation. En tout cas, des erreurs d'exégèse se comprennent aisément, car il est impossible, même à l'homme le plus savant, d'expliquer certains faits de la Bible autrement qu'avec les idées et les connaissances de son temps. Comment, par exemple, un exégète du xve siècle, n'ayant aucune idée sur la formation probable du monde, aurait-il pu commenter la Genèse comme le ferait M. de Lapparent? Toute interprétation de la Bible sur des choses qui ne sont pas purement doctrinales est presque toujours incomplète, car elle est proportionnée avec l'état des connaissances du siècle où vit l'exégète. Il importe de distinguer nettement la question d'inspiration de celle d'interprétation : la première est un dogme de foi, d'une réalité indiscutable; la seconde est laissée d'ordinaire à la sagacité des commentateurs. On peut se tromper et l'on s'est trompé souvent sur l'interprétation d'un fait; on peut se tromper, par exemple, en cherchant à reconstruire le temple d'après les données du livre des Rois ou d'Ézéchiel, en s'appuyant sur tel système de chronologie, en mettant bout à bout, à la suite du protestant Scaliger, les chiffres des généalogies des patriarches pour aboutir à des résultats

insoutenables, que j'ai le regret d'avoir rencontrés dans des théologies classiques d'ailleurs fort estimées. Tout cela est affaire d'interprétation.

Les découvertes modernes nous obligent à modifier certaines de nos vues, à faire rentrer plus exactement dans la trame de l'histoire générale un certain nombre d'événements, et en particulier l'histoire des prophètes. En effet, comment aurait-on pu expliquer exactement certains faits bibliques, quand on ne savait rien de Sargon et des Sargonides? quand on ne comprenait pas la raison de la campagne de Sennachérib contre Jérusalem? D'autre part, qui aurait osé espérer que le passage si contesté par les incrédules sur l'invasion des Élamites, Gen., XIV, serait un jour documenté d'une façon si saisissante? Les découvertes de M. Naville, en Égypte, confirment les récits de l'Exode; comme aussi la lumière se fait sur la probabilité d'une première émigration des Hébreux antérieure à l'Exode, sur le sens de plusieurs textes des Paralipomènes qui embarrassaient si fort les commentateurs. Tous les récits bibliques sont confirmés d'une façon merveilleuse. On sait désormais que le premier livre des Machabées, si décrié par les réformateurs, est, au jugement même des adversaires les plus acharnés de la Révélation, le résumé historique le plus parfait qu'il y ait sur cette époque. Le second livre, plus contesté encore par eux, n'est pas moins exact. D'après le texte grec, II Mach., VI, 7, on devait offrir des sacrifices *mensuels* en l'honneur d'Antiochus. Cette expression κατὰ μῆνα parut si étrange et si extraordinaire, que l'auteur de notre version latine n'osa l'introduire dans sa traduction. Pourquoi, en effet, célébrer *chaque mois* un *anniversaire?* Tout au moins fallait-il mettre *annuel* au lieu de *mensuel*. La Vulgate ne dit rien. Or M. l'abbé Beurlier, en étudiant la nature du culte rendu aux successeurs d'Alexandre, a constaté que les inscriptions mentionnaient la célébration mensuelle, par des sacrifices, de fêtes en l'honneur des rois d'Égypte et d'Asie. Quoi de plus probant?

Ces graves questions, encore une fois, s'imposent à l'attention de tous, de nos séminaristes d'abord, qui, à peine sortis du séminaire, se trouveront mêlés à la lutte, et devront être mieux outillés que dans le passé pour résister aux attaques de l'incrédulité. Elles s'imposent à l'étude sérieuse de nos prêtres, qui s'imaginent à tort qu'elles ne sont pas connues du public; elles le sont plus qu'on ne pense. Si elles n'ont pas encore pris possession du public ordinaire, elles ont pénétré dans le public intelligent et dirigeant. Il faut en prendre son parti et poursuivre l'ennemi sur son terrain; à des attaques nouvelles il faut des réponses nouvelles; aux arguments critiques il ne suffit pas de répondre par des arguments d'autorité. Aux siècles de foi on se passionnait pour des problèmes de théologie spéculative; aujourd'hui on ne se passionne plus guère pour la grâce efficace et la grâce suffisante, on se passionne sur la vérité ou la fausseté d'une révélation spéciale.

On se rappelle avec quel éclat scandaleux se produisirent les premières attaques de l'impiété. L'infiltration a continué; c'est un exode à rebours, l'invasion des Chananéens dans la terre de la révélation que les enfants de Dieu croyaient conquise à jamais, tous les sophismes d'outre-Rhin distillés à des milliers de lecteurs par les journaux, les revues, les livres. Il y eut un moment de stupeur à l'approche de ce nouvel ennemi. Des réfutations sérieuses parurent de tous côtés; il fallait davantage. On comprit que les études bibliques avaient été trop négligées en France, que les apologies les mieux faites étaient insuffisantes, que la grande bataille se livrerait sur le terrain de la critique sacrée. Aussi fut-ce avec une grande joie que l'on vit

M. Le Hir entrer en scène pour briser entre les mains des nouveaux critiques l'arme dont ils prétendaient se servir contre nous. Malheureusement M. Le Hir, vrai puits de science, arrivait trop tard. Sa modestie l'avait toujours empêché de rien publier. Trop encouragé dans cette pieuse réserve par M. Carrière, doué d'ailleurs d'une mémoire prodigieuse, il écrivait peu et gardait sa science pour quelques initiés. Sa mort prématurée mit fin à nos espérances. Heureusement il avait, comme Élie, laissé son manteau à un disciple de son choix, que Dieu avait préparé à continuer l'œuvre du maître. Tout le monde connaît le succès des publications de M. Vigouroux. Elles répondaient à un besoin réel; c'était une ère nouvelle qui commençait pour l'apologétique chrétienne. Nous n'avons à faire l'éloge ni de *La Bible et les découvertes modernes,* ni des *Livres Saints,* ni des *Mélanges,* ni du *Manuel biblique;* ils sont dans toutes les mains studieuses. Il manquait à M. Vigouroux de nous donner un *Dictionnaire de la Bible.* Il vient de combler cette lacune, grâce au concours très apprécié de nombreux et très intelligents collaborateurs.

IV

UTILITÉ D'UN DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

Ce qu'il doit être. — Le rapide exposé qui précède laisse deviner la somme prodigieuse de travail qu'exigerait une connaissance complète des questions scripturaires : histoire sacrée et profane, linguistique, chronologie, géographie, ethnographie, biographie, botanique, arts mécaniques et industriels, usages, croyances, théologie; c'est presque l'infini. Par là aussi on devine l'utilité, la nécessité même d'un *Dictionnaire de la Bible.* Nous savons qu'un dictionnaire ne saurait remplacer un commentaire, mais tout le monde n'a ni le loisir ni la préparation suffisante pour aborder l'étude d'un commentaire étendu; et puis, il faut bien le dire, nous n'avons pas, en français, de commentaire qui réponde aux exigences et aux besoins actuels. Les malheurs de la révolution ont presque ruiné en France les études bibliques, déjà assez faibles au XVIIIe siècle, et nous nous relevons à peine de nos ruines. On est vraiment tenté de faire un respectueux reproche à notre illustre Bossuet de sa sévérité d'inquisiteur à l'égard de Richard Simon, dont les hardiesses et les erreurs ne méritaient pas toutes les superbes colères du savant évêque. Les conclusions de R. Simon sont très contestables, quelques-unes complètement fausses, mais sa méthode était bonne. Il fallait la garder et ne pas envelopper le tout dans le même anathème. Le résultat le plus clair de la saisie des exemplaires de l'*Histoire critique* exécutée par la Reynie, à la demande de Bossuet, fut de laisser aux mains de nos adversaires la méthode critique, cette arme à deux tranchants dont ils ont été les seuls à se servir, et que nous n'avons appris à manier qu'il y a quelques années.

Enfin, eussions-nous le commentaire français le mieux au courant de la science scripturaire, trouverait-il beaucoup de lecteurs? Tous n'ont pas pour cette étude de loisirs suffisants ni d'aptitudes spéciales. Avec le peu de temps dont nous disposons,

il faut nous résigner à ne pas tout savoir, limiter nos recherches à certains points particuliers, tout en ayant une connaissance assez complète de l'ensemble. Il en est des commentaires de la Bible comme des grandes histoires de l'Église, qu'on ne peut toujours lire en entier, et qui, malgré leur étendue, ou plutôt à cause de leur étendue, manquent de netteté, de précision dans les détails. On ne saurait bien connaître une époque, le rôle d'un grand personnage, qu'au moyen de monographies particulières. A défaut d'un commentaire français que nous n'avons pas, de commentaires latins que tout le monde ne peut consulter, et même à côté d'eux, il faut un *Dictionnaire de la Bible* qui nous dise nettement, précisément, sans verbiage, sans parti pris, ce qu'on sait actuellement de certain ou de probable sur tel personnage, tel fait, telle théorie. Les articles du dictionnaire doivent être comme des monographies détaillées, quoique concises; ils doivent résumer et condenser à notre usage ce qui a été écrit de plus judicieux sur chaque point particulier.

Les dictionnaires existent pour toutes les branches de nos connaissances : philosophie, sciences, arts, littérature, histoire, religions, hérésies, encyclopédie, etc.; il ne manque qu'un dictionnaire de la Bible; celui de Calmet, réimprimé par Migne, malgré des qualités très réelles, ne fait plus autorité.

L'Angleterre, l'Allemagne, les États-Unis, sont plus heureux que nous, et les dictionnaires bibliques n'y manquent pas. Il serait injuste de méconnaître le mérite relatif de ces ouvrages, mais ils ont le grave inconvénient de n'être pas écrits en notre langue, ce qui les rend peu accessibles; ils ont surtout le très grave inconvénient d'être écrits au point de vue protestant ou rationaliste, et de ne pouvoir être lus et suivis qu'avec de grandes précautions.

Celui qui se publie sous la direction de M. Vigouroux a l'avantage d'être écrit en français, d'être aussi savant que les autres, et surtout d'être catholique.

Il va sans dire que je ne prétends nullement canoniser tous les articles du Dictionnaire. Chacun des savants collaborateurs a ses idées personnelles, son degré de science, de culture hébraïque, de connaissances spéciales; aucun ne se flatte d'avoir la science infuse ou de donner le dernier mot des problèmes. Les articles sont au courant des résultats les plus récemment acquis, et ils restent franchement, complètement orthodoxes, tout en se maintenant sur le terrain de la véritable critique.

Cependant on a dû se borner dans l'exposition des systèmes rationalistes, parce qu'ils changent tous les deux ou trois ans. Était-ce la peine de s'arrêter à des théories qui sont de pure fantaisie, sous prétexte de donner au Dictionnaire un vernis d'actualité? Le Dictionnaire aurait en quelque sorte participé à la fragilité d'hypothèses dont on ne parlera plus dans quelques années. Qui s'arrête, par exemple, aux théories des neptuniens ou des plutoniens? A quoi bon s'attarder à réfuter des théories éphémères, qui ne s'appuient que sur les rêveries de leurs inventeurs, comme sont, par exemple, les innombrables imaginations des critiques rationalistes sur l'Apocalypse? Ce qu'on veut donner, c'est une science ferme, solidement appuyée, qui ne changera pas demain. Pour cela on n'a pas hésité à prendre, même chez nos adversaires, ce qu'ils ont écrit de bon et qui paraît prouvé. Il ne faut pas être exclusif quand les dogmes ne sont pas en jeu.

Ce que je salue aussi avec plaisir, ce sont les articles spéciaux sur les commentateurs. Comme, en définitive, le vrai sens de l'Écriture se tire de la tradition, il a paru bon d'indiquer les idées, les tendances des diverses écoles. Ce qu'on a fait

pour les écoles d'Antioche et d'Alexandrie, ne pourrait-on pas aussi le faire pour les grandes familles religieuses de l'Église comme les Bénédictins, les Jésuites, les Dominicains, les Capucins, les Franciscains, etc., les grandes universités comme la Sorbonne, Louvain, Salamanque? Il semble que ces grandes familles tiendront à honneur d'exposer leurs traditions, et seront fières de mettre en lumière le rôle intellectuel qu'elles ont rempli dans l'Église. Puisse ce vœu se réaliser!

Ce n'est pas assez de parler de l'utilité du Dictionnaire, il faudrait plutôt insister sur sa nécessité. Les graves dangers que fait courir à la foi la fausse critique montrent l'impérieuse nécessité de se confier à un guide sûr pour se livrer sans péril à ces délicates et périlleuses recherches.

Les dangers ne viennent pas seulement de la critique négative, — j'en ai signalé quelques-uns; — ils viennent aussi de la critique dite positive, quand on l'emploie mal à propos, avec des idées préconçues, des jugements tout faits, quand on l'applique à des matières sur lesquelles elle ne doit pas s'exercer. Elle ne saurait évidemment être employée dans toutes les questions relatives à la Révélation; il y aurait plus qu'un péril, il y aurait erreur contre la foi, comme aussi il ne faut pas rejeter une critique raisonnable et judicieuse, parce que si l'objet de notre foi est au-dessus de la raison, les motifs de crédibilité doivent être raisonnés et raisonnables, parce que les sophismes de la fausse raison ne peuvent être dissipés que par la vraie, enfin parce qu'en présence de données différentes et contradictoires en apparence, c'est à la raison de dégager les faits véritables et d'établir ce qu'on doit admettre, puisque l'Église ne saurait intervenir constamment pour décider les questions d'histoire.

Il suffira d'un seul exemple emprunté à des rationalistes soi-disant chrétiens pour montrer les périls d'une application fausse de la critique positive.

On peut admettre dans une assez large mesure un développement de la révélation. La lumière du Sinaï n'est pas aussi intense que celle du Thabor ou de la montagne des Béatitudes. On peut sans témérité soutenir que les anciens Juifs n'avaient pas des données bien précises sur l'immortalité de l'âme, sur le bonheur futur, les récompenses ou les châtiments éternels; tout était un peu confus dans leur croyance à la survivance. Mais prétendre, au nom de la critique, que l'idée d'un Dieu unique s'est dégagée peu à peu, que le Dieu d'Abraham n'est pas celui des prophètes ou des Machabées, sous prétexte que le langage un peu anthropomorphiste des anciens auteurs n'est pas aussi épuré que celui des auteurs postérieurs à la captivité, ce serait un abus intolérable; ce serait énerver la force probante des prophéties, briser la longue chaîne qui descend d'Adam à Notre-Seigneur, mettre Isaïe, Amos et les autres au-dessous des apocryphes du second siècle avant J.-C. On arriverait bien vite avec ce système à dire qu'Israël n'a pas été traité autrement que les autres nations, que son histoire est une histoire comme une autre, que tous les peuples ont été aussi amenés au Christ quoique par d'autres chemins, qu'il y a eu un développement religieux indépendant de celui d'Israël; que les prophètes doivent être placés sur le même pied que les autres maîtres de l'humanité, que Platon et Aristote ont été aussi utiles à la religion et à l'enseignement chrétien qu'Ézéchiel et Daniel. N'est-ce pas là, ajoute-t-on, le λόγος σπερματικός dont parlent les Pères de l'Église, la semence évangélique répandue partout? Ceci est la négation presque complète de la révélation, la suppression de l'élément positif de la religion.

Danger aussi d'accepter certaines théories scientifiques aujourd'hui en honneur. La

Bible n'est pas un traité d'astronomie, d'histoire naturelle, de science révélée, nous le savons. Mais sous prétexte que la Bible ne sanctionne pas la moralité des faits qu'elle raconte, ne serait-il pas bien téméraire de dire qu'elle ne sanctionne pas la vérité de ses récits? Sans doute Abraham est sorti de la Chaldée avec une formation intellectuelle toute faite; il a puisé sous l'inspiration de Dieu, dans les souvenirs de sa famille sémitique, les traditions anciennes, comme une abeille extrait son miel le plus pur de plantes différentes; mais on va beaucoup plus loin et on glisse dans l'abîme. On va jusqu'à dire que les récits racontés par Moïse sont des mythes, que Dieu a pu attacher des enseignements religieux à des allégories et à des paraboles, comme faisait Notre-Seigneur; que ce qui ne nous choque pas dans le Nouveau Testament doit encore moins nous étonner dans l'Ancien; que l'inspiration de l'Écriture, n'étant pas une garantie de la moralité des faits racontés, ne doit pas l'être de leur véracité. Il y a là un immense danger que je me borne à signaler. Quoi qu'on en dise, on ne saura où s'arrêter. Qu'il faille interpréter autrement qu'on ne l'a fait certains récits de la Bible, ce n'est pas contestable; qu'il faille tenir compte du génie oriental, si différent du nôtre, admettre des récits symboliques, poétiques, comme certains passages de Job ou autres, ce n'est pas douteux; mais qu'il faille sacrifier la vérité historique des dix premiers chapitres de la Genèse, cela me paraît inadmissible. Alors il n'y a plus de raison pour ne pas rejeter le côté miraculeux du livre : tout sautera, même le Nouveau Testament. Les catholiques qui soutiennent ces témérités répondent que l'Église infaillible sera toujours là pour nous éclairer; c'est une erreur, car l'Église ne saurait intervenir à chaque instant dans les questions de faits.

Oui, il faut un guide sûr; il faut un chemin que nous puissions suivre sans crainte d'aboutir à des fondrières; un livre qui nous mette au courant de l'état actuel de la science, ne nous dissimule aucune difficulté réelle, et nous donne la solution que comporte l'état de nos connaissances. *Ne quid veri non audeat,* comme dit Léon XIII.

Le Dictionnaire ne sera pas un manuel, il ne sera pas non plus un traité d'exégèse. Il n'aura ni la belle ordonnance, ni l'enchaînement des idées qu'on admire dans les ouvrages spéciaux. L'ordre alphabétique s'y oppose; il brise fatalement la suite logique, les intéressantes discussions sur des points controversés. En revanche, il donnera en peu de lignes tout ce que les lecteurs ont besoin de savoir; il replacera les faits, les choses, les personnages dans leur vrai cadre, leur vrai jour; il résumera les découvertes qui ont été faites en Assyrie, en Chaldée, en Égypte, en Syrie, ce qu'on a pu lire d'intéressant dans les inscriptions cunéiformes ou les papyrus, tout cela débarrassé des difficultés techniques et mis à la portée de tous les esprits un peu cultivés.

Ce qu'il ne donnera pas. — Ce qu'on ne trouvera pas dans le Dictionnaire, — j'en félicite les auteurs et surtout M. Vigouroux, — c'est la témérité des inventions. Le Dictionnaire n'est pas une arène où l'on puisse exposer des théories plus ou moins fondées; il doit être l'expression de la vraie science catholique, de notre science à nous, et non une succursale des encyclopédies protestantes, un extrait de Graf, de Reuss, de Wellhausen. Indépendant de tout système, de tout parti pris, il nous apprendra ce qui est, et non ce qui pourrait être demain. Sans nous laisser ignorer les idées qui flottent dans l'air que nous respirons, qui pénètrent les esprits, il n'a pas à les faire siennes, à les discuter *ex professo.* Si, dans des ouvrages spéciaux, destinés à un public restreint et préparé par de fortes études théologiques et cri-

tiques, en se soumettant d'avance avec respect au jugement de l'Église, on peut utilement discuter de très délicates questions, émettre, pour répondre à nos adversaires, des idées neuves, hardies, même contestables, pourvu qu'elles n'aillent pas jusqu'à la témérité, il ne conviendrait pas de les exposer dans un Dictionnaire en quelque sorte classique.

Il y a toujours eu dans l'Église une grande liberté de discussion, un flux et reflux d'opinions opposées. L'invasion de la critique dans les études bibliques effraye à tort; elle n'est pas plus dangereuse en soi que ne le fut, par exemple, au moyen âge, l'introduction de la philosophie d'Aristote. Quelle nouveauté, quelle surprise alors, quand les théories des Grecs prirent place dans la théologie proprement dite, quand on donna une si large part à des raisonnements appuyés non plus seulement sur l'Écriture, mais sur la philosophie païenne! C'était une innovation inouïe. C'était la raison cherchant par tous les moyens à justifier la foi. Quelle vie intense, pendant la période proprement scolastique, dans les universités ou écoles rivales; quelle activité intellectuelle, quelle liberté d'allures, quelles divergences d'opinions, quelles théories hasardées sur l'origine, l'objectivité de nos connaissances, la nature de la grâce et de la liberté : luttes entre réalistes et nominaux, thomistes et scotistes, puis entre jésuites, dominicains et augustiniens! Tout cela est dans la nature des choses, dans les tendances de l'esprit humain. Le monde se partage entre autoritaires et raisonneurs. Cette double influence se retrouve dans toute l'histoire de l'Église. Certains siècles se caractérisent par une marche en avant, d'autres ramènent les esprits en arrière : *corsi e ricorsi!* En parlant ainsi, en signalant les divergences des théologiens, je suis loin de les blâmer. C'étaient des hommes d'une haute intelligence, d'une très grande piété; plusieurs d'entre eux sont canonisés, beaucoup d'autres mériteraient de l'être.

Le spectacle est le même aujourd'hui, mais la lutte s'est déplacée suivant les siècles. Aujourd'hui l'histoire et l'Écriture ont mis au second plan la théologie proprement dite. Le courant nouveau s'établit avec la réforme. Pendant que les protestants primitifs s'en tenaient à leur doctrine rigoureuse sur l'inspiration, que beaucoup de catholiques de marque, comme Estius et son école, luttaient énergiquement en faveur d'une théorie qu'ils croyaient être la vraie tradition de l'Église, les Jésuites, plus larges, se firent les champions de la raison et de la liberté humaine, ils soutinrent sur l'inspiration de l'Écriture un sentiment plus acceptable que celui des docteurs de Louvain. Pendant que leurs confrères s'élevaient contre les duretés de l'école augustinienne, les Bollandistes renouvelaient l'histoire, réagissaient contre le manque de critique du moyen âge, faisaient pieusement justice de nombreuses et gracieuses légendes, qui s'épanouissaient dans les monastères comme les marguerites dans les prés. Mal leur en prit quelquefois, et l'on sait les tribulations de Papebrock pour avoir osé toucher à la légende d'Élie! Il en coûte parfois d'avoir raison.

Le conflit reparaît aujourd'hui sous une autre forme; il paraît d'autant plus grave qu'il s'agit d'intérêts plus sacrés. Les adversaires sont tous d'excellents chrétiens, parfaitement soumis à l'Église; ils n'ont d'autre but que de défendre la foi par les moyens qu'ils croient être les meilleurs. Ici encore se retrouve la distinction signalée plus haut entre autoritaires et raisonneurs : les uns qui n'étudient la Bible qu'à genoux et n'y voient que la pensée divine sans mélange humain; les autres qui pensent que ce Livre, si divin qu'il soit, n'échappe pas complètement aux conditions de composition

d'un livre humain; qui, tout en étudiant aussi la Bible à genoux, se demandent si l'on peut y reconnaître des traces d'imperfections accidentelles. Laissons grande liberté aux champions de la foi. Soyons sans inquiétude, l'agitation tombera, les idées fausses disparaîtront, tout se tassera et se retrouvera en ordre. Si Dieu a permis que l'on remît en lumière les tombeaux d'Égypte et les monuments de Chaldée, ce n'a été que pour donner de nouvelles preuves à sa révélation. Il a eu pitié de nous, de nos besoins intellectuels; à un siècle qui réclame des documents, il a répondu en documentant la Bible. Laissons les savants discuter sur tous ces monuments encore incomplètement étudiés, et dont la découverte a mis un peu de trouble dans les esprits. Parfois le sable soulevé par la tempête obscurcit un moment le ciel, puis la poussière tombe, et le soleil reparaît. On remarque bien, après l'orage, une légère déformation du sol et un nouveau tassement d'atomes, quelques arbres emportés, quelques sentiers effacés; mais les changements sont insignifiants, et la terre est la même. Ainsi en est-il de la vérité de Dieu; nos agitations l'effleurent à peine et n'ont d'autre résultat que de la mettre mieux en lumière : *Veritas Domini manet in æternum.*

C'est par ce mot que je veux finir. Le *Dictionnaire de la Bible* restera en dehors de ces agitations; il sera l'auxiliaire de la foi. Il nous renseignera sur la nature des questions librement controversées, c'est son devoir; mais il restera toujours délicatement orthodoxe. Ce sera son meilleur titre à la confiance du monde chrétien, aux encouragements de l'épiscopat et à l'approbation de celui qui écrit ces lignes.

† Eudoxe-Irénée, *évêque de Fréjus et Toulon.*

Fréjus, le 25 octobre 1893.

Post-scriptum. — L'Introduction qui précède était déjà sous presse lorsque a paru l'Encyclique *Providentissimus* de S. S. Léon XIII. L'auteur de ce travail ne pouvait espérer, pour les idées qu'il a émises et pour les vœux qu'il a exprimés, un plus solennel encouragement. Nul ne sera étonné que le grand Pape, dont le regard attentif et pénétrant se porte, avec une si exacte précision, sur toutes les questions qui se débattent aujourd'hui dans le monde et dans l'Église, ait voulu signaler à tous l'importance exceptionnelle qu'ont prise parmi nous les études bibliques. Les intérêts les plus pressants de la défense religieuse exigent que les catholiques, et surtout les prêtres, ne se laissent pas devancer par les indifférents et les rationalistes, sur le terrain des recherches que provoquent de plus en plus les découvertes déjà faites, et les conclusions souvent téméraires qu'on en a tirées. C'est à ce besoin si évident qu'a voulu donner satisfaction l'éminent apologiste qui a conçu le plan de ce Dictionnaire, et qui en surveille l'exécution avec une compétence reconnue par tous les savants. C'est pour manifester la haute sympathie et l'appui de l'Épiscopat français pour cette œuvre, si glorieuse pour nous, que l'auteur de ces lignes s'est appliqué à faire ressortir la nécessité de donner un nouvel élan et même une direction nouvelle à l'enseignement des sciences exégétiques. Il est heureux de constater qu'il ne se trompait pas en essayant de diriger dans ce sens les efforts des ecclésiastiques studieux et des laïques instruits, puisque ses observations et ses conseils ont reçu, au moins indirectement, par la parole du Souverain Pontife, la sanction la plus auguste et la plus autorisée.

† E.-I., *évêque de Fréjus.*

Fréjus, en la fête de l'Épiphanie de Notre-Seigneur, 6 janvier 1894.

AVERTISSEMENT

On vient de voir, dans la Préface magistrale de Mgr Mignot, évêque de Fréjus, ce que l'on se propose de faire dans ce *Dictionnaire*. Voici maintenant sur le plan, l'ordre et la marche de l'ouvrage, quelques indications qui pourront être utiles au lecteur.

1° Ce Dictionnaire est une œuvre catholique; mais il est en même temps, autant qu'il a dépendu de ses rédacteurs, une œuvre scientifique, parce qu'il n'existe aucune incompatibilité ni aucune contradiction entre la véritable science et la foi. Comme l'a très bien dit Léon XIII dans son Encyclique *Providentissimus Deus : Nulla quidem inter theologum et physicum vera dissensio intercesserit, dum suis uterque finibus se contineant.*

2° Le but du Dictionnaire est avant tout d'éclaircir et d'expliquer le texte de l'Écriture, à l'aide des ressources que fournissent les travaux des Pères de l'Église et les sciences modernes: linguistique, philologie, histoire, géographie, archéologie, etc., en condensant et résumant, dans la mesure du possible, tout ce qui a été écrit d'utile sur les Saints Livres et ce qui, dans les différentes branches des connaissances humaines, peut aider à les mieux comprendre. Cet ouvrage n'est donc pas, à proprement parler, une œuvre d'apologétique, encore moins de controverse. Les objections mêmes qu'on peut faire contre les Écritures n'y sont généralement réfutées que d'une façon indirecte, par l'exposition de la vérité. Les rédacteurs se sont efforcés de se tenir toujours en garde contre tout parti pris; ils ont voulu s'affranchir de tout esprit de système. Dans les questions les plus importantes, comme dans les matières secondaires et accessoires, leur ambition est, non pas de faire prévaloir leurs idées personnelles, mais d'être des rapporteurs fidèles de ce que l'on sait aujourd'hui sur le sujet qu'ils traitent, affirmant ce qu'il y a lieu de regarder comme certain, exposant simplement comme vraisemblable, douteux ou inacceptable, ce qui n'est pas suffisamment établi ou prouvé. Sans laisser complètement de côté les discussions de pure critique, qui occupent aujourd'hui une si large place dans les travaux de certains exégètes contemporains, ils s'attachent principalement, comme il a été dit dans la Préface, aux choses positives, indépendantes des théories subjectives et des hypothèses changeantes, nées d'hier et oubliées demain.

3° Le champ du Dictionnaire est d'ailleurs très vaste. D'abord un article spécial est consacré à chacun des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament; il en explique le nom, fait l'histoire du texte, recherche quel en est l'auteur, le lieu et la date de composition, en analyse le contenu,

résout les difficultés qu'il peut présenter et énumère enfin les principaux commentaires. Toutes les questions générales : théologiques, scientifiques, historiques, archéologiques, géographiques ou autres relatives aux saintes Écritures et propres à jeter quelque jour sur leur contenu sont l'objet d'articles d'ensemble. Lorsque ces divers articles ont une certaine étendue, des subdivisions et des sous-titres permettent au lecteur de s'orienter aisément et de trouver tout de suite le point particulier sur lequel il désire avoir immédiatement des éclaircissements ou des explications. La même méthode a été adoptée pour tous les articles de longue haleine, quelle qu'en soit la matière et le sujet.

4° Les articles généraux sont les moins nombreux. Ce sont les articles spéciaux et, si l'on peut dire, individuels, qui tiennent la plus large place.

5° Tous les noms de personnes et de villes sont traités séparément. On réunit au sujet de chaque personnage tout ce que nous apprennent sur lui les sources bibliques, et aussi extra-bibliques, s'il y a lieu ; on apprécie son caractère et ses actes. Quant aux localités, on en raconte l'histoire et l'on en fait la description topographique ; lorsqu'il n'est pas possible de les identifier, on expose et on discute les opinions principales.

6° Le classement alphabétique des noms propres offrait une double difficulté, celle de l'orthographe, qui n'est pas la même dans le texte hébreu et dans les versions, et celle de l'ordre et de la place à attribuer aux personnages et aux villes qui portent le même nom. Voici la règle qui a été suivie :

7° L'orthographe des noms propres est toujours celle de la Vulgate latine. Elle a été adoptée de préférence, non seulement parce que la Vulgate est l'édition officielle de l'Église catholique, mais aussi parce qu'elle est la plus répandue et presque la seule connue en France. Elle dérive, pour le fond, de la traduction des Septante et du texte grec du Nouveau Testament. De tout temps elle a été en usage dans l'Église d'Occident : elle y a été introduite, dès l'origine, par les premières versions latines faites directement sur les Septante; saint Jérôme, en donnant une traduction nouvelle sur l'hébreu, conserva les formes reçues à son époque et qu'il était difficile de changer. Du reste, les auteurs mêmes du Nouveau Testament les avaient en partie consacrées, en s'appropriant les transcriptions grecques qui étaient familières aux Juifs hellénistes : c'est ainsi qu'ils avaient appelé, par exemple, Act. VIII, 40, la ville où fut transporté le diacre saint Philippe, après avoir converti l'eunuque de la reine Candace, non *Asdod*, selon son nom hébreu, mais Azot, comme la nomment les Septante. Les traductions protestantes ont essayé, il est vrai, de reproduire, au moins partiellement, la prononciation hébraïque, et, dans ces dernières années, quelques orientalistes ont fait dans le même sens diverses tentatives. Elles paraissent avoir obtenu un médiocre succès. Les transcriptions nouvelles ont le tort d'être souvent par à peu près, arbitraires, contradictoires et, qui pis est, ignorées de la masse du public. Nous avons donc préféré, sans hésiter, l'orthographe de la Vulgate, en ayant soin d'ailleurs d'indiquer concurremment la forme originale. Ainsi, le lecteur devra chercher le nom de la mère de Salomon à BETHSABÉE, comme l'écrit notre version latine, et non à *Bat-šeba'*, comme le porte le texte hébreu; et le nom de la ville philistine où fut transportée l'arche d'alliance après sa capture au temps d'Héli, à ACCARON, conformément à son orthographe grecque et latine, et non à *'Êqrôn*. La nécessité de suivre rigoureusement une règle fixe, afin d'éviter tout changement arbitraire, nous a fait garder l'orthographe de la Vulgate, même dans les cas où l'usage tend à la modifier en français. Le lieu de naissance de Notre-Seigneur est donc écrit BETHLÉHEM, et non pas *Bethléem*, comme on le fait souvent aujourd'hui.

Force a été cependant de classer quelques noms propres à la place que leur assigne leur orthographe hébraïque : c'est lorsque la Vulgate a traduit ces noms propres en latin, comme si

c'étaient des noms communs; cas qui se présente plusieurs fois. Afin que notre nomenclature fût complète, ces noms devaient avoir un article spécial, au même titre que les autres noms de personnes et de localités, qui nous ont été transmis sous leur forme sémitique; nous les avons donc mis à leur rang alphabétique, en les transcrivant d'après les règles de transcription dont on trouvera le tableau ci-après. Par exemple, au livre des Proverbes, XXX, 1, saint Jérôme a traduit comme substantifs communs plusieurs mots que les exégètes modernes prennent pour des noms propres : de 'Âgûr il a fait *congregans*, « collectionneur, » et de Yaqéh, *vomens*, « vomissant. » Le lecteur trouvera ce qui se rapporte à ces deux personnages aux mots 'Âgûr et Yâqéh. Les noms de villes, qui ont été rendus d'une façon analogue, sont également placés selon leur orthographe hébraïque, tels que 'Abêl Misraïm, 'Êlôn Môréh, dont la Vulgate a fait : *Planctus Ægypti*, « deuil de l'Égypte; » *Convallis illustris*, « vallée célèbre. »

8° Quant au classement des homonymes, il a été fait d'après les principes suivants : En premier lieu, les noms bibliques sont toujours placés avant les noms extra-bibliques, lorsqu'il y en a. En second lieu, si des personnes et des localités portent le même nom, les personnes sont mises avant les noms géographiques : ainsi Abel, fils d'Adam, est traité avant Abel, district situé à l'est du Jourdain. Troisièmement, lorsque plusieurs personnes ou plusieurs villes portent le même nom, elles sont classées selon l'ordre des livres de la Vulgate dans lesquels elles sont mentionnées pour la première fois. En conséquence, Abiézer, fils de Galaad, qui apparaît d'abord dans les Nombres, XXVI, 30, a la préséance sur Abiézer d'Anatoth, guerrier de David, dont le nom ne se lit que plus tard, II Reg. XXIII, 27. Pareillement, parmi les villes appelées Bethsamès, le premier rang est donné à la ville sacerdotale de la tribu de Dan, nommée d'abord dans Josué, XV, 10; le second à Bethsamès d'Issachar, nommée dans Josué, XIX, 22; le troisième à Bethsamès de Nephthali, nommée dans Josué, XIX, 38; le quatrième enfin à Bethsamès d'Égypte, nommée dans Jérémie, XLIII, 13. Quatrièmement, les noms propres qui ne sont pas bibliques sont classés alphabétiquement en tenant compte des prénoms. Ainsi Adams Richard a la première place, et Adams Thomas seulement la seconde, quoique ce dernier lui soit chronologiquement antérieur.

9° La faune et la flore bibliques, de même que la minéralogie, ont naturellement leur place marquée dans un Dictionnaire des Saintes Écritures. Tous les animaux et toutes les plantes nommés par les écrivains sacrés sont l'objet d'une étude spéciale; leur identification est discutée, s'il y a lieu; ils sont décrits et figurés; les passages qui s'y rapportent dans le texte sont cités et expliqués.

10° Les principaux manuscrits bibliques sont aussi étudiés; les versions anciennes et modernes des Saintes Écritures, mentionnées et appréciées; la littérature apocryphe relative à l'Ancien et au Nouveau Testament est exposée avec les développements convenables.

11° Pour compléter les renseignements qu'il peut être utile aux lecteurs de l'Écriture Sainte de connaître, le *Dictionnaire de la Bible* donne une place dans ses colonnes aux écrivains qui ont expliqué l'Ancien et le Nouveau Testament. Cependant, comme d'une part le cadre de cet ouvrage ne peut s'étendre outre mesure, et que d'autre part ceux qui ont écrit sur les Livres Saints sont innombrables, il est impossible de parler de tous; l'on a donc exclu, en général, les auteurs qui n'ont touché qu'en passant aux questions scripturaires, qui n'en ont parlé qu'au point de vue homilétique ou ascétique, ou n'ont publié que des dissertations spéciales relatives à l'histoire, à la chronologie, à la numismatique, etc. Les simples traducteurs, les poètes qui ont mis en vers des parties de la Bible, les grammairiens, les lexicographes, les philologues, qui ont composé des ouvrages sur la langue hébraïque, les pèlerins et les voyageurs, qui ont décrit les lieux qu'ils ont visités, etc., ne sont d'ordinaire nommés qu'en passant, lorsque

l'occasion se présente de signaler leurs opinions et leurs écrits. Mais la majeure partie des commentateurs proprement dits, à l'exception des vivants, sont l'objet d'une notice particulière, quelle que soit l'époque, la contrée ou la croyance à laquelle ils appartiennent : une courte notice résume leur biographie et énumère leurs œuvres exégétiques. On n'entre dans de plus longs développements que lorsque des découvertes ou des recherches nouvelles le réclament. Enfin des articles d'ensemble ont pour objet les travaux faits sur les Écritures par les ordres religieux.

12° Afin que le lecteur puisse vérifier l'exactitude des articles du *Dictionnaire* ou se livrer à de plus amples recherches sur les sujets traités, on a soin de citer les autorités auxquelles on a eu recours, et de donner de copieux renseignements bibliographiques. Toutes les citations des Pères de l'Église sont faites, sauf indication contraire, d'après la Patrologie gréco-latine de Migne, pour les auteurs grecs, et d'après la Patrologie latine, pour les auteurs latins.

F. V.

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES HÉBREUX EN CARACTÈRES LATINS

Aleph	א	' (esprit doux)	Mem	מ, ם	*m*	Kamets	ָ *â*
Beth	ב	*b*	Nun	נ, ן	*n*	Patach	ַ *a*
Ghimel	ג	*g* (doit se prononcer toujours dur)	Samech	ס	*s*	Tséré	ֵ *ê*
			Aïn	ע	' (esprit dur)	Ségol	ֶ *ê*
Daleth	ד	*d*	Pé	פ	*p*	Chirek gadol	ִי *î*
Hé	ה	*h*	Phé	פ, ף	*f*	Chirek qaton	ִ *i*
Vav	ו	*v*	Tsadé	צ, ץ	*ṣ* (*ts*)	Cholem	ֹ *ô*
Zaïn	ז	*z*	Qoph	ק	*q*	Kamets chatouph	ָ *o*
Heth	ח	*ḥ* (aspiration forte)	Resch	ר	*r*	Schoureq	ּוּ *û* (*ou* long)
Teth	ט	*t*	Sin	ש	*ś*	Kibbouts	ֻ *u* (*ou* bref)
Iod	י	*y* (consonne), *i*	Schin	ש	*š* (*ch*, comme dans *cheval*)	Scheva mobile	ְ *e*
Caph	כ, ך	*k*				Chateph patach	ֲ *ă*
Lamed	ל	*l*	Thav	ת	*ṭ*	Chateph ségol	ֱ *ĕ*
						Chateph kamets	ֳ *ŏ*

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES ARABES EN CARACTÈRES LATINS

ORDRE	NOM	FORME ISOLÉES	FORME INITIALES	FORME MÉDIALES	FORME FINALES	TRANSCRIPTION	PRONONCIATION
1	Élif. . . .	ا	ا	ـا	ـا	'	esprit doux.
2	Ba	ب	بـ	ـبـ	ـب	*b*	b.
3	Ta	ت	تـ	ـتـ	ـت	*t*	t.
4	Ṯa	ث	ثـ	ـثـ	ـث	*th* ou *ṯ*	*th* anglais dur, le θ grec.
5	Djim . . .	ج	جـ	ـجـ	ـج	*dj*	g italien de *giorno*. En Égypte et dans quelques parties de l'Arabie, comme *g* dans *garçon*.
6	Ḥa	ح	حـ	ـحـ	ـح	*ḥ*	aspiration forte.
7	Ḫa	خ	خـ	ـخـ	ـخ	*ḫ* ou *kh*	aspiration gutturale, *j* espagnol, *ch* allemand.
8	Dal. . . .	د	د	ـد	ـد	*d*	d.
9	Ḏal. . . .	ذ	ذ	ـذ	ـذ	*ḏ*	*th* anglais doux, le δ grec.
10	Ra	ر	ر	ـر	ـر	*r*	r.
11	Za. . . .	ز	ز	ـز	ـز	*z*	z.
12	Sin. . . .	س	سـ	ـسـ	ـس	*s*	s dur.
13	Schin. . .	ش	شـ	ـشـ	ـش	*sch* ou *š*	ch, dans *cheval*.
14	Ṣâd. . . .	ص	صـ	ـصـ	ـص	*ṣ*	ṣ emphatique, prononcée avec la partie antérieure de la langue placée contre le palais.
15	Ḍâd. . . .	ض	ضـ	ـضـ	ـض	*ḍ*	ḍ emphatique.
16	Ṭâ	ط	طـ	ـطـ	ـط	*ṭ*	ṭ emphatique.
17	Ẓâ	ظ	ظـ	ـظـ	ـظ	*ẓ*	ẓ emphatique.
18	'Aïn . . .	ع	عـ	ـعـ	ـع	'	esprit rude : ע hébreu, son guttural.
19	Ghaïn . .	غ	غـ	ـغـ	ـغ	*gh* ou *ġ*	r grasseyé.
20	Fa	ف	فـ	ـفـ	ـف	*f*	f.
21	Qoph. . .	ق	قـ	ـقـ	ـق	*q*	k explosif et très guttural.
22	Kaph. . .	ك	كـ	ـكـ	ـك	*k*	k.
23	Lâm . . .	ل	لـ	ـلـ	ـل	*l*	l.
24	Mîm . . .	م	مـ	ـمـ	ـم	*m*	m.
25	Noun. . .	ن	نـ	ـنـ	ـن	*n*	n.
26	Ha	ه	هـ	ـهـ	ـه	*h*	aspiration légère.
27	Ouaou . .	و	و	ـو	ـو	*u*	ou français, *w* anglais.
28	Ya	ى	يـ	ـيـ	ـى	*y*, *i*	i, y.

VOYELLES

Fatha. . .	ـَ	a, é	avec *aleph*, = â.
Kesra. . .	ـِ	i, é	avec *ya*, = î.
Dhamma.	ـُ	ou, o	avec *ouaou*, = oû.

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME PREMIER

MM.

Apollinaire (le R. P.), de l'ordre des Capucins.
Babin (le R. P. dom Étienne), bénédictin de la Congrégation de France, à Silos.
Batiffol Pierre, docteur ès lettres, du clergé de Paris.
Bellamy Jullien-Marie, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Vannes.
Beurlier Émile, docteur ès lettres, professeur à l'Institut catholique de Paris.
Broise (le R. P. de la), docteur ès lettres, de la Compagnie de Jésus.
Brucker (le R. P. Joseph), de la Compagnie de Jésus, rédacteur des *Études religieuses*, à Paris.
Corluy (le R. P. Joseph), de la Compagnie de Jésus, ancien professeur d'Écriture Sainte à Louvain.
Delattre (le R. P. Alphonse), de la Compagnie de Jésus, professeur à Louvain.
Desroziers Christian, ancien professeur de l'université, à Alençon.
Douais Charles, professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté catholique de Toulouse.
Duplessy Eugène, du clergé de Paris.
Férotin (le R. P. dom Marin), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.
Gandoger Michel, professeur, à Arnas, près Villefranche (Rhône).
Gondal Louis, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'histoire ecclésiastique et de théologie au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.
Graffin René, docteur en théologie et en philosophie, professeur de syriaque à l'Institut catholique de Paris.
Guérin Victor († 21 septembre 1890), auteur de la *Description historique, géographique, archéologique de la Palestine*.
Guilloreau (le R. P. dom Léon), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.
Halévy Joseph, professeur d'éthiopien à l'école des Hautes-Études, à Paris.
Hamard Pierre, chanoine de Rennes.
Heidet Louis, secrétaire du patriarche latin de Jérusalem, professeur à l'école des Études bibliques de Jérusalem.
Heurtebize (le R. P. dom Benjamin), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.
Hyvernat Henri, professeur de langues orientales à l'Université catholique de Washington (États-Unis d'Amérique).
Ingold Augustin, prêtre, à Colmar (Alsace).
Jacquier E., docteur en théologie, maître de conférences d'Écriture Sainte à la Faculté catholique de théologie de Lyon.
Jeannin Jean-Baptiste, ancien professeur à Saint-Dizier.
Le Camus Émile, docteur en théologie, vicaire général honoraire de Chambéry.
Legeay (le R. P. dom), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.

M.

Legendre Aupponse, docteur en théologie, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire du Mans.
Lesêtre Henri, du clergé de Paris.
Levesque Eugène, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'Écriture Sainte au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.
Mangenot Eugène, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Nancy.
Many Séraphin, prêtre de Saint-Sulpice, docteur en théologie et en droit canon, professeur de droit canon au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.
Martha Joseph Khalil, professeur au séminaire patriarcal, à Jérusalem.
Martin Georges, curé de Louhans (Saône-et-Loire).
Marucchi Horace, professeur au séminaire pontifical de l'Apollinaire, à Rome.
Méchineau (le R. P. Lucien), de la Compagnie de Jésus, professeur à Jersey.
Mély (F. de), à Paris.
Miskgian Jean, vice-recteur du collège patriarcal arménien, à Rome.
Moral (le R. P. Bonifacio), religieux augustin, à Valladolid (Espagne).
Oliviéri (le R. P. dom Jules), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.
Orban Alexis, prêtre de Saint-Sulpice, bibliothécaire à l'Université catholique de Washington.
Palis Eugène, aumônier à Béziers.
Pannier Eugène, professeur d'archéologie et de langues orientales à la Faculté catholique de Lille.
Parisot (le R. P. dom Jean), bénédictin de la Congrégation de France, à Marseille.
Philippe Élie, supérieur du grand séminaire de Langres.
Plaine (le R. P. dom François), bénédictin de la Congrégation de France, à Silos (Espagne).
Renard Paul, docteur en théologie, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Chartres.
Rey Octave, du clergé de Paris.
Rigault (le R. P. dom C.), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.
Sauveplane Jules, du clergé de Paris.
Sedláček Jaroslaus, professeur à Prague.
Sommervogel (le R. P. Carlos), de la Compagnie de Jésus, à Louvain.
Thomas Jacques († 15 septembre 1893), professeur d'Écriture Sainte à la Faculté catholique de Toulouse.
Thomasson de Gournay (le R. P. dom Gabriel), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.
Turmel J., professeur de dogme au grand séminaire de Rennes.
Vacant Alfred, docteur en théologie, professeur de dogme au grand séminaire de Nancy.
Van den Gheyn (le R. P. Joseph), de la Compagnie de Jésus, bollandiste, à Bruxelles.
Van Kasteren (le R. P. P.), de la Compagnie de Jésus, à Maestricht (Hollande).

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

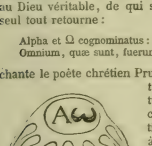
A

A. Voir ALEPH.

A et Ω, *alpha* et *oméga*, noms de la première et de la dernière lettre de l'alphabet grec. Notre-Seigneur dit trois fois dans l'Apocalypse, I, 8; XXI, 6; XXII, 13, qu'il est l'alpha et l'oméga, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, « le commencement et la fin, » I, 8, ou « le premier et le dernier », XXII, 13; « celui qui est, celui qui était, celui qui doit venir, le Tout-Puissant, » I, 8. Cette locution est propre à l'Apocalyse, mais la pensée elle-même se trouve dans l'Ancien Testament, où Dieu dit dans Isaïe : « Je suis le premier et le dernier. » Is., XLIV, 6; cf. XLIII, 10. Quand Jésus-Christ s'appelle l'alpha et l'oméga, il proclame donc par là même sa divinité, en s'attribuant les caractères qui sont donnés par les prophètes au Dieu véritable, de qui seul vient toute vie, et à qui seul tout retourne :

Alpha et Ω cognominatus : ipse fons et clausula
Omnium, quæ sunt, fuerunt, quæque post futura sunt,

chante le poète chrétien Prudence, *Cathemer.*, IX, 11-12, t. LIX, col. 863. Voir aussi Tertullien, *De monog.*, 5, t. II, col. 935. Les premiers chrétiens empruntèrent ce symbole à l'Apocalypse pour faire acte de foi à la divinité de leur Maître, en inscrivant sur les tombeaux et dans leurs églises l'A et l'Ω des deux côtés de la croix, A + ω, et en le gravant jusque sur leurs sceaux et les bagues qu'ils portaient aux doigts. Nous reproduisons ici (fig. 1) un des plus remarquables de ces anneaux chrétiens, trouvé dans un antique cimetière de Rome. D'après M. A. Boldetti, *Osservazioni sopra i Cimiterj de' santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, in-f°, Rome, 1720, p. 502, n° 32. F. VIGOUROUX.



1. — Anneau chrétien antique.

AAGAARD (Niels ou Nicolas), érudit danois, luthérien, né à Wiborg en 1612, mort en 1657. Il fut d'abord pasteur à Faxol, puis professeur d'éloquence et bibliothécaire à Soroë. Parmi ses écrits figure une *Disputatio de stylo Novi Testamenti*, in-4°, Soroë, 1655. Voir J. Worm, *Forzøg til et Lexikon over danske, norske, og islandske lærde Mænd*, t. I, Elseneur, 1771, p. 2-3; R. Nyerup et J. C. Kraft, *Almindeligt Litteraturlexicon for Danmark, Norge, og Island*, in-4°, Copenhague, 1820, p. 2.

AARHUSIUS, théologien protestant, né en 1532, mort le 15 juillet 1586. Son vrai nom était Jacobus Mathiæ. Son surnom d'Aarhusius lui vient d'Aarhuus, lieu de sa naissance, en Danemark, où il fut, en 1564, directeur de l'école de la ville. En 1574, il devint professeur de latin à Copenhague; en 1575, professeur de grec, et, en 1580, professeur de théologie. Ses ouvrages exégétiques sont les suivants : *Disputatio inauguralis de Veteris ac Novi Testamenti consensione ac diversitate*, in-4°, Copenhague, 1582; *Theses de doctrinæ cœlestis et Sacræ Scripturæ origine et auctoritate*, in-8°, Copenhague, 1584; *Prælectiones in Joelem et Ecclesiasten*, editæ ab Andr. Kragio, in-4°, Bâle, 1586; *Introductio ad Sacram Scripturam discendam et docendam*, edita ab Andr. Kragio, in-4°, Bâle, 1589; *Prælectiones in Hoseam*, in-4°, Bâle, 1590. Voir J. Worm, *Forsøg til et Lexicon*, t. II, p. 22.

1. AARON (hébreu : *'Aharôn*, signification inconnue), premier grand prêtre de la loi ancienne. Il était fils d'Amram et de Jochabed, de la tribu de Lévi. Il naquit en Égypte, trois ans avant son frère Moïse, cf. Exod., VII, 7, sous le règne du pharaon qui commença à persécuter les Hébreux. Exod., I, 8-11, 22. La Bible ne nous dit pas le nom de ce roi, mais toutes les données chronologiques tendent à établir que c'était Séti Ier, le père de Ramsès II.

I. *Dieu prépare Aaron au pontificat.* — Le nom d'Aaron est prononcé pour la première fois dans le récit sacré par Dieu lui-même, parlant à Moïse sur le mont Horeb, du milieu du buisson ardent. Après avoir allégué diverses raisons pour éluder la glorieuse mais redoutable mission qui lui était imposée, le futur libérateur d'Israël avait objecté en dernier lieu la difficulté qu'il éprouvait à parler. Le Seigneur lui répondit que l'éloquence de son frère Aaron suppléerait à ce défaut. « Tu mettras, ajouta-t-il, mes paroles sur ses lèvres; je serai dans sa bouche et dans la sienne, et je vous montrerai ce que vous avez à faire. C'est lui qui parlera pour toi au peuple; il sera ta bouche, et toi, tu seras comme son Dieu (hébreu : *le'élohim*), » Exod., IV, 10-16. Cf. VII, 1. Moïse n'avait plus qu'à obéir; il se mit donc en devoir de retourner dans la vallée du Nil. Pendant ce temps, Aaron recevait de Dieu le commandement d'aller au-devant de son frère. Il partit aussitôt, et, l'ayant rencontré en chemin, revint avec lui en Égypte, où ils se livrèrent sans retard à l'accomplisse-

ment de la mission que le Seigneur venait de leur confier. Moïse avait alors quatre-vingts ans et Aaron quatre-vingt-trois. Exod., VII, 7.

Ils convoquèrent d'abord les anciens d'Israël pour leur communiquer les instructions de Dieu à Moïse. La docilité avec laquelle on se rendit à cet appel, qui émanait d'Aaron aussi bien que de Moïse, ferait supposer qu'Aaron avait acquis pendant l'absence de son frère, Exod., II, 15, une grande autorité parmi les Hébreux. Son éloquence, appuyée de miracles dont l'écrivain sacré ne nous dit pas la nature, les convainquit, eux et tout le peuple, que le Seigneur allait mettre fin à leur affliction. Exod., IV, 29-31. Les deux fils d'Amram se rendirent ensuite de la terre de Gessen, où étaient établis les Hébreux, Gen., XLVII, 6, 11, à Tanis, cf. Ps. LXXVII, 12, pour demander au pharaon, de la part de Jéhovah, de laisser les Hébreux aller lui offrir des sacrifices dans le désert. Le pharaon qui régnait alors était Ménephtah Ier; il occupait le trône depuis peu de temps, car la mort de son père Ramsès II était récente. Exod., II, 23-25, et IV, 19.

Ménephtah reçut mal les envoyés de Dieu, et leur démarche n'eut d'autre résultat que de l'irriter et de provoquer une aggravation de la corvée : il défendit de fournir dorénavant aux ouvriers hébreux la paille hachée qu'on mélangeait à l'argile pour la fabrication des briques, tout en exigeant la même quantité d'ouvrage journalier. Le peuple d'Israël, ne trouvant bientôt plus de paille, « se répandit dans toute la terre d'Égypte afin, dit le texte hébreu, d'y ramasser, au lieu de paille, *ṭeben,* des roseaux, *qaš,* » Exod., V, 12, qui croissaient sur les bords des branches du Nil et des canaux. M. Naville a trouvé dans les murs de Pithom, en 1885, de ces briques renfermant des fragments de roseau. Voir BRIQUES. Cependant les malheureux Israélites ne pouvaient parvenir à remplir leur tâche comme par le passé, et les chefs de chantier, les scribes (hébreu : *šoṭerim;* Septante : γραμματεῖσιν) furent soumis à la bastonnade, ce châtiment qu'on voit si souvent représenté sur les monuments de l'antique Égypte. De là un mécontentement général et des plaintes amères contre Moïse et Aaron. Moïse alors se plaignit à son tour au Seigneur, qui lui renouvela ses promesses de délivrance et lui confirma sa mission. Exod., V, 22-23; VI, 1-11. « Voilà, ajouta-t-il, que je t'ai constitué le Dieu du pharaon, et Aaron ton frère sera ton prophète, » c'est-à-dire ton interprète, pour lui faire connaître les ordres que je te donnerai. Exod., VII, 1-2.

Aaron accompagna donc son frère auprès de Ménephtah, et porta la parole pour Moïse. Dieu, qui avait résolu de l'appeler bientôt à la sublime dignité de souverain pontife, voulut le mettre en évidence et le grandir aux yeux du peuple, afin de préparer d'avance les esprits à la soumission et au respect envers lui. Voilà pourquoi Aaron fut non seulement « la bouche » de Moïse, Exod., IV, 16, mais encore son bras pour exécuter les ordres de Dieu, en produisant lui-même les premières plaies d'Égypte. Voir PLAIES. Il commença par changer auparavant en serpent, sous les yeux du pharaon, la verge de Moïse, qui dévora celles des enchanteurs royaux, transformées par eux de la même manière. Exod., VII, 10-12. Puis il produisit la première plaie par le changement des eaux du Nil en sang, Exod., VII, 19-21; la seconde, par l'invasion des grenouilles, qui couvrirent tout le pays et remplirent toutes les maisons, Exod., VIII, 2-6, et la troisième, par la transformation de la poussière en nuées de moustiques. C'est à la vue de cette plaie que les *ḥartumim* ou sages du pharaon, incapables de l'imiter d'aucune façon, comme ils l'avaient fait pour les deux précédentes, s'écrièrent : « Le doigt de Dieu est ici! » Exod., VIII, 16-19.

Ces prodiges confirmaient d'une manière éclatante les preuves qu'Aaron avait données de sa mission dès le premier jour, Exod., IV, 30, et l'élevaient bien haut au-dessus du reste du peuple. Il pouvait donc maintenant s'effacer devant son frère, qui agit seul dans les plaies suivantes, sauf celle des ulcères, Exod., IX, 8-12; mais il n'en resta pas moins en réalité et aux yeux de tous l'auxiliaire de Moïse dans son rôle de libérateur. C'est à lui aussi bien qu'à Moïse que Dieu adresse ses derniers ordres en Égypte, Exod., XII, 1; Ménephtah les appelle toujours ensemble; ensemble ils reçoivent ses prières, ses promesses, son regret, Exod., VIII, 28; IX, 27-28, etc.; et l'Esprit-Saint, résumant d'un mot toute l'œuvre de la délivrance d'Israël, l'attribue à l'un comme à l'autre. Ps. LXXVI, 21. Aussi le peuple d'Israël ne les sépara-t-il jamais dans sa confiance ni dans ses murmures et ses révoltes; nous en avons un exemple dès la première occasion où Aaron reparaît sur la scène, à la station du désert de Sin, après le passage de la mer Rouge.

Lorsque les Hébreux arrivèrent à cette station, dans la plaine actuelle d'El-Markha, le quinzième jour du second mois depuis la sortie d'Égypte, les provisions qu'ils avaient emportées se trouvèrent épuisées et ils commencèrent à souffrir du manque de vivres. Alors « ils murmurèrent tous contre Moïse et Aaron ». Exod., XVI, 2. Dieu, de son côté, attesta une fois de plus en cette circonstance l'autorité et la mission d'Aaron, en le chargeant d'apporter au peuple, de concert avec Moïse, la nouvelle de deux bienfaits de sa bonté et de sa providence, à savoir : l'arrivée miraculeuse des cailles le soir même, et le lendemain le miracle plus étonnant encore de la manne, ce prodige qui devait se renouveler tous les jours, sauf le sabbat, pendant quarante ans. Il fit plus encore : il ordonna à Aaron, par l'intermédiaire de Moïse, de recueillir dans un vase la mesure d'un gomor de la manne lorsqu'elle serait tombée, afin qu'il la conservât plus tard dans le tabernacle en mémoire de ce prodige. Exod., XVI. C'était comme un gage des fonctions sacrées que le futur grand prêtre remplirait un jour dans le Saint des saints.

Ce qui se passa quelques jours après à Raphidim, la troisième station à partir de celle du désert de Sin, n'est pas moins digne d'attention au point de vue de la préparation d'Aaron à son ministère. Les Amalécites ayant attaqué les Hébreux, Moïse leur opposa les plus braves de son armée, commandés par Josué, tandis qu'il montait lui-même, accompagné d'Aaron et d'Hur, sur le sommet d'une colline pour y prier pendant la bataille. Or, tant qu'il tenait les mains levées vers le ciel, la victoire demeurait du côté des Israélites; mais, quand il les abaissait, c'étaient les Amalécites qui l'emportaient. Lorsque, à la fin, la fatigue ne lui permit plus de lever les mains, Aaron et Hur le firent asseoir sur une pierre, et, se tenant à ses côtés, les lui soutinrent jusqu'à la complète défaite des ennemis d'Israël. Exod., XVII, 8-16. Les membres de l'*Ordnance Survey* ont trouvé en 1868, parmi les ruines de la ville chrétienne de Pharan, construite plus tard en cet endroit, des bas-reliefs représentant cette scène si propre à exciter la piété des fidèles. Elle dut contribuer bien plus puissamment à fortifier celle d'Aaron, qui venait de faire un pas de plus dans son initiation. Après avoir été établi par Dieu, en Égypte, l'intermédiaire entre son représentant d'une part, et le peuple et le pharaon de l'autre, et avoir reçu de lui au désert de Sin la garde de la manne, comme pour préluder à l'exercice de ses fonctions, il vient de voir à Raphidim la nécessité et la puissance de la prière, afin que plus tard, aux jours de son sacerdoce, il sache, en sa qualité d'intercesseur, tenir ses mains levées vers le ciel, pour offrir au Seigneur les supplications de son peuple et attirer sur Israël les bénédictions d'en haut.

Il manquait, dans les desseins de Dieu, quelque chose à cette formation; elle reçut son dernier complément peu de temps après, au pied du Sinaï, par une chute d'Aaron aussi profonde qu'inattendue. Dieu voulait montrer au pontife de la loi ancienne, comme il le montra plus tard à Pierre, le pontife de la loi nouvelle, qu'il n'était et ne pouvait rien par lui-même, et lui faire sentir par l'expérience de sa faiblesse quelle compassion il devrait avoir

pour celle de ses frères. Comme Pierre avertit par Jésus-Christ n'en fut que plus coupable dans son renoncement, Aaron fut d'autant plus inexcusable dans la faute que nous allons raconter, que Dieu l'avait prémuni d'avance par le privilège d'une vision merveilleuse. Sur la pente occidentale du Djébel-Mouça, où il s'était rendu avec Moïse et d'autres Israélites désignés comme lui par le Seigneur, il lui avait été donné de voir « le Dieu d'Israël et, sous ses pieds, comme un pavé de saphir et comme le ciel quand il est serein ». Exod., XXIV, 10. Et c'est à la suite de cette faveur divine que Moïse, avant d'achever son ascension en compagnie du seul Josué jusqu'au haut de la montagne, chargea Aaron de régler avec Hur les difficultés qui pourraient surgir en son absence. Exod., XXIV, 9-14.

Or si s'en présenta une que personne n'avait prévue : les Israélites, fatigués d'attendre le retour de Moïse, s'assemblèrent autour d'Aaron et lui dirent : « Fais-nous un dieu qui marche devant nous. » Aaron leur dit : « Otez les pendants d'oreilles de vos femmes, de vos fils et de vos filles, et apportez-les-moi. » Exod., XXXII, 1-2. Il espérait peut-être, en leur imposant ce sacrifice, les détourner de leur projet criminel. Théodoret, *Quæst.* LXVI *in Exod.*, t. LXXX, col. 292. Il se trompait. Ces bijoux lui furent apportés ; il les fondit et en forma un veau d'or, devant lequel il dressa un autel. Voir VEAU D'OR. Il fit ensuite publier par tout le camp que le lendemain serait un jour de fête solennelle du Seigneur. Dès le matin, en effet, on immola des holocaustes et des hosties pacifiques à l'idole.

Quelle fut la nature du péché commis en cette circonstance par les Israélites, dont Aaron fut le complice et le fauteur? Le veau d'or était indubitablement un souvenir ou du bœuf Apis, adoré à Memphis, ou, plus probablement, de Mnévis, plus connu des enfants d'Israël parce qu'on l'adorait à On du nord ou Héliopolis, ville voisine de la terre de Gessen; c'est un prêtre d'Héliopolis qui avait donné sa fille en mariage à Joseph. Gen., XLI, 45. Mais le peuple voyait-il dans cette image une divinité autre que Jéhovah? Quelques-uns l'ont pensé. D'autres croient avec plus de raison que la faute des Israélites consista à vouloir adorer Dieu sous cette figure d'animal, ce qui était un grand crime, quoique Aaron rapportât expressément au vrai Dieu l'adoration du veau d'or dans la fête annoncée. Exod., XXXII, 5; Ps. CV, 19-20.

Du reste, si Aaron avait pu, dans la conjoncture difficile où il se trouvait, se faire quelque illusion sur la gravité de sa faute, cette illusion dut cesser à l'arrivée de Moïse, qui descendit de la montagne le jour même où avait lieu cette fête sacrilège dans la plaine d'Er-Rahah. Le législateur d'Israël rapportait du Sinaï les tables de la loi. A la vue de ce peuple en délire, qui dansait en chantant et en poussant des cris de joie selon la coutume orientale, il fut transporté d'une sainte colère et brisa les tables de la loi contre le roc du Soufsafèh. S'avançant ensuite jusqu'au veau d'or, il le saisit, le mit dans le feu et le réduisit en poussière; puis il jeta cette poussière dans l'eau, probablement dans le ruisseau qui coule encore aujourd'hui dans l'ouadi Schreich, afin que le peuple fût obligé de la boire. Il s'adressa enfin à son frère comme au véritable auteur de tout le mal : « Que vous avait fait ce peuple, lui dit-il, pour que vous l'ayez fait tomber dans un si grand péché? » Exod., XXXII, 21. C'était le reproche le plus accablant qu'il pût adresser au futur pontife d'Israël. Aaron n'y sut faire qu'une réponse embarrassée, aussi peu capable de le justifier que de conjurer les funestes conséquences de sa faute; car, en punition du crime que sa faiblesse avait laissé commettre, vingt-trois mille hommes (trois mille seulement selon le texte hébreu et un grand nombre de versions) périrent par le glaive des Lévites, exécuteurs des ordres de Moïse, Exod., XXXII, 28, et lui-même aurait péri comme eux, si son frère n'avait désarmé la colère de Dieu et obtenu son pardon. Deut., IX, 20.

II. *Aaron grand prêtre.* — Il n'entrait pas dans les desseins de Dieu de rétracter à cause de ce péché le choix qu'il avait fait d'Aaron; il l'avait appelé lui-même au sacerdoce, Hebr., V, 4, il lui suffisait de l'avoir instruit par cette humiliante leçon. Lors donc que le moment fut venu, Moïse procéda, conformément aux prescriptions divines sommairement énoncées dans le chapitre XXIX de l'Exode, à la consécration d'Aaron comme grand prêtre, et à celle de ses fils Nadab, Abiu, Eléazar et Ithamar comme prêtres. Voir GRAND PRÊTRE.

Le Seigneur voulut que cette cérémonie eût lieu avec un appareil et une pompe propres à donner à Israël la plus haute idée du nouveau sacerdoce qui devait présider à ses destinées religieuses. Les Hébreux, réunis dans cette même plaine d'Er-Rahah, théâtre de leur idolâtrie, avaient devant eux, sur le Djébel-Moncidjah, une des ramifications orientales du Sinaï, le tabernacle nouvellement construit. Là, devant la porte du tabernacle et à la vue de tout le peuple, Moïse, prêtre et médiateur, Gal., III, 19, agissant comme représentant de Dieu, offrit les divers sacrifices et accomplit les nombreuses cérémonies de cette consécration, sacrifices et cérémonies qui furent répétés sept jours consécutifs, durant lesquels Aaron et ses fils demeurèrent complètement séparés du reste d'Israël. Quand, à la fin, le grand prêtre eut inauguré ses fonctions de sacrificateur par l'immolation des victimes, il bénit le peuple, sans doute selon le rite prescrit au livre des Nombres, VI, 24-26, et il entra avec Moïse dans le tabernacle comme pour en prendre possession. A leur sortie, Dieu ratifia solennellement tout ce qui s'était fait: sa gloire apparut sur le tabernacle, et un feu céleste consuma la chair des holocaustes. Lev., VIII et IX.

L'institution du sacerdoce aaronique était une des plus importantes de la loi nouvelle que Dieu donnait à son peuple. Elle devait avoir pour la conservation de la religion véritable une influence très grande. Mais c'était en même temps une innovation qui, malgré le soin avec lequel elle avait été préparée en la personne d'Aaron, étonna les tribus d'Israël et suscita des mécontentements qui plus tard se manifestèrent au grand jour. D'après les coutumes patriarcales, c'était l'aîné de la famille qui remplissait les fonctions de prêtre. Le sacerdoce semblait donc revenir de droit à la tribu de Ruben. Jacob mourant lui avait, il est vrai, enlevé les privilèges de la primogéniture; mais ses descendants ne se résignèrent pas si aisément à être privés d'un si grand honneur. Le peuple, de son côté, avait bien été accoutumé en Égypte à voir une organisation sacerdotale particulière, qui aurait pu le préparer à accepter l'organisation mosaïque; cependant telle est la force des traditions et des coutumes chez les Orientaux, qu'on n'accepta pas sans quelque peine les ordres divins. Ce ne fut que par des prodiges que Dieu put imposer sa volonté à Israël.

Il lui fallut aussi des exemples terribles pour enseigner aux nouveaux prêtres de quelle manière ils devaient remplir leurs fonctions sacrées, avec quelle exactitude et quel respect ils devaient accomplir les rites prescrits. Le jour même de la consécration d'Aaron, à l'heure du sacrifice de l'encens, Nadab et Abiu, les fils aînés d'Aaron, ayant manqué, dans les cérémonies, aux prescriptions divines, Num., III, 4; XXVI, 61, sur-le-champ une flamme partie probablement de l'autel des parfums les foudroya, et ils furent emportés hors du tabernacle encore revêtus de leurs habits sacerdotaux. Témoin de cette triste scène, Aaron en fut abattu et troublé au point de négliger lui-même une cérémonie importante; mais sa résignation fut absolue, et la foi du pontife imposa silence aux plaintes du père. Lev., X.

Peu de temps après avoir donné à Aaron cette leçon indirecte de respect pour les saintes cérémonies du culte, Dieu lui donna de sa propre bouche une leçon d'humilité, en lui montrant que, malgré sa dignité de grand prêtre, il restait toujours de beaucoup inférieur à son frère, dont il venait de méconnaître l'incomparable grandeur. C'était

à la station d'Haséroth, la seconde après le Sinaï. « Marie et Aaron parlèrent contre Moïse, à cause de sa femme l'Éthiopienne. » Num., XII, 1. Il semblerait, d'après le texte sacré, qui nomme Marie la première et nous la montre seule punie, qu'Aaron pécha seulement par faiblesse. Peut-être se laissa-t-il persuader par sa sœur que sa dignité de pontife devait l'affranchir de la dépendance dans laquelle il était toujours resté vis-à-vis de son frère, dont il était d'ailleurs l'aîné. Il dit donc avec Marie : « Le Seigneur n'a-t-il parlé qu'à Moïse? Est-ce qu'il ne nous a pas parlé comme à lui? » Num., XII, 1-2. Le Seigneur appela aussitôt Marie et Aaron à la porte du tabernacle; là il les reprit sévèrement de leur faute, et les humilia en leur montrant combien son serviteur Moïse était plus grand qu'eux et que tous les prophètes. Quand il se retira, Marie se trouva toute blanche de lèpre. Aaron demanda pardon à Moïse pour lui-même et pour elle, et Marie, grâce à la prière de Moïse, se trouva guérie le septième jour. Num., XII.

Après avoir soutenu la dignité de Moïse contre Aaron, Dieu dut défendre les prérogatives d'Aaron lui-même et du sacerdoce nouveau, qu'il venait d'instituer et de lui confier. La création de ce sacerdoce et l'attribution qui en était faite aux seuls descendants d'Aaron devaient exciter, comme nous l'avons dit, la jalousie des enfants de Ruben. Elle excita même celle des autres Lévites, et mécontenta ainsi du même coup ceux qui jusqu'alors avaient été appelés à exercer les fonctions sacerdotales et ceux des descendants de Lévi relégués au second rang. Il se trouva un homme ambitieux et en même temps assez hardi pour se faire l'interprète de ces mauvais sentiments. C'était Coré, cousin germain de Moïse et d'Aaron. Il souffla l'esprit de révolte à trois Rubénites, Dathan, Abiron et Hon, qui ne pouvaient oublier que dans le passé le sacerdoce appartenait de droit à leur tribu.

Autour de ces chefs se groupèrent deux cent cinquante des principaux d'Israël, et la sédition éclata. Mais Dieu vengea les droits de ses prêtres : les chefs de la révolte furent engloutis vivants dans la terre entr'ouverte sous leurs pieds, et le feu du ciel frappa de mort leurs deux cent cinquante complices tandis qu'ils offraient un encens sacrilège. Voir CORÉ. Un moment terrifiée par ce châtiment divin, la multitude passa bientôt à la colère et aux murmures contre Moïse et Aaron, qu'elle accusait d'être la cause de la mort de tous ces hommes; le lendemain, une révolte générale les obligeait de se réfugier dans le tabernacle. « Dès qu'ils y furent entrés, Dieu le couvrit de la nuée, et la gloire du Seigneur apparut; et le Seigneur dit à Moïse » qu'il allait exterminer le peuple. Num., XVI, 43-45. En effet, un incendie allumé par sa justice commença aussitôt ses ravages, et l'on voyait déjà de toutes parts tomber les rebelles, lorsque, sur l'ordre de Moïse, Aaron prit du feu de l'autel, et, l'encensoir à la main, parcourut le camp au milieu des morts et des vivants, en priant pour que le fléau cessât. Le grand prêtre ne rentra dans le tabernacle que lorsqu'il eut triomphé de la colère divine, et obtenu la vie pour ses ennemis. Num., XVI. Dieu venait ainsi de montrer du même coup la légitimité du sacerdoce d'Aaron et la puissance d'intercession dont il avait investi le grand prêtre suprême, médiateur entre lui et le peuple.

L'autorité pontificale d'Aaron, après cette redoutable intervention du Seigneur, devait paraître suffisamment établie et à l'abri de toute contestation; Dieu voulut néanmoins lui rendre un nouveau témoignage, mais d'un caractère bien différent. Il ordonna à Moïse de recueillir les verges des chefs des douze tribus, de faire inscrire sur chacune le nom de la tribu qu'elle représentait, et de les déposer toutes dans le tabernacle avec celle de la tribu de Lévi, qui devait porter écrit le nom d'Aaron. « La verge de celui que j'aurai choisi fleurira, » ajouta le Seigneur. Num., XVII, 5. Moïse fit ce qui lui était commandé : le jour suivant, chacun des chefs reprit sa verge telle qu'il l'avait donnée; mais tous furent témoins que celle d'Aaron avait fleuri et qu'elle était couverte de fruits. Dieu la fit replacer dans le tabernacle en souvenir perpétuel. Num., XVII.

III. *Derniers jours d'Aaron.* — Nous avons maintenant à franchir un intervalle de trente-sept ans pour retrouver la suite de la vie d'Aaron; car de l'histoire d'Israël, depuis l'exode jusqu'à l'entrée dans la Terre Promise, Moïse n'a raconté que la première, la deuxième et la quarantième année. Dans le premier mois de cette quarantième année, les Hébreux arrivèrent à Cadès, dans le désert de Sin. Là mourut et fut ensevelie Marie. Pendant le séjour qu'on y fit, l'eau vint à manquer, et aussitôt les murmures du peuple de se faire entendre comme toujours contre ses deux chefs. Num., XX, 2-5. Dieu dit alors à Moïse : « Prends la verge; toi et Aaron ton frère, convoquez le peuple; parlez ensemble au rocher devant eux, et le rocher donnera des eaux. » Num., XX, 8. Moïse obéit; il frappa ensuite la pierre deux fois avec la verge, et l'eau jaillit en si grande quantité qu'elle suffit abondamment au peuple et aux animaux. « Mais Dieu dit à Moïse et à Aaron : Parce que vous n'avez pas cru en moi et que vous ne m'avez pas rendu gloire devant les enfants d'Israël, vous n'introduirez pas ce peuple dans la terre que je lui donnerai. » Num., XX, 12. L'écrivain sacré n'indique pas en quoi consistait la faute dont Dieu se montra si offensé; mais au Psaume CV, 33, nous lisons dans le texte hébreu que Moïse, en cette occasion, « fut inconsidéré dans ses paroles. » Or il avait dit au peuple devant le rocher : « Pourrons-nous faire sortir de l'eau de cette pierre? » Num., XX, 10. Ce langage, en effet, exprime un doute : Moïse et Aaron se demandaient peut-être si la promesse de Dieu n'était pas conditionnelle et subordonnée aux bonnes dispositions du peuple, ou même si elle n'était pas seulement une sorte d'ironie à l'adresse de ces incorrigibles murmurateurs.

Quoi qu'il en soit, Aaron ne tarda pas à recevoir le châtiment annoncé. Environ quatre mois plus tard, le cinquième mois de cette même année, les Hébreux étant venus camper au pied du mont Hor, sur la frontière du pays d'Édom, Dieu annonça à Moïse que le dernier jour de son frère était arrivé, et lui ordonna de le conduire sur cette montagne, afin qu'il mourût là. Num., XX, 24-26. Tout le peuple hors de ses tentes regarda monter Moïse avec Aaron et son fils Éléazar. Lorsqu'ils furent parvenus sur le sommet, Moïse procéda à la cérémonie funèbre, dont Dieu avait lui-même réglé les détails. Il dépouilla Aaron de ses vêtements de grand prêtre, et en revêtit Éléazar, qui allait lui succéder. Alors Aaron mourut, à l'âge de cent vingt-trois ans, et Moïse « descendit avec Éléazar. Or toute la multitude du peuple, apprenant la mort d'Aaron, le pleura pendant trente jours dans toutes les familles ». Num., XX, 29-30.

C'est tout ce que la Bible nous apprend sur la mort du premier pontife d'Israël; elle ne nous dit rien de sa sépulture, et l'histoire profane, de son côté, ne nous fournit sur ce sujet aucun document. Cependant il existe sur le plus élevé des deux pitons culminants du Djébel-Nébi-Haroun, ou montagne du prophète Aaron, une construction appelée le Tombeau d'Aaron. Voir HOR. Cette montagne, située près de Pétra, entre la mer Morte et la mer Rouge, est identifiée avec le mont Hor par une ancienne tradition généralement adoptée, malgré l'opinion contraire de quelques modernes. Voir Wilton, *The Negeb*, p. 125 et suiv. Le tombeau est renfermé dans un petit édifice rectangulaire d'environ 10 mètres sur 7 m. 50 dans œuvre, que recouvre un toit en terrasse portant coupole et accessible par un escalier extérieur. Cet édicule est une sorte d'oualy ou sanctuaire pareil à ceux qu'on rencontre si fréquemment sur la tombe des santons musulmans; il a été bâti avec les débris de la chapelle d'un petit monastère chrétien, encore debout en cet endroit au commencement du XIIIe siècle. Il se compose de deux pièces superposées. Celle de dessus, voûtée et éclairée seulement par la porte, est ornée de quatre colonnes, auxquelles on suspend des

ex-voto. On y voit une pierre haute et arrondie, sur laquelle les pèlerins musulmans immolent en sacrifice à Aaron un mouton ou un chevreau. A côté de cette espèce d'autel est un sarcophage ayant l'aspect d'une dalle tombale de marbre commun ou de pierre calcaire d'un blanc jaunâtre. Ce serait plutôt un simple cénotaphe, car les Arabes affirment que le vrai tombeau d'Aaron est dans la salle inférieure. Un escalier assez difficile conduit à cette seconde chambre, creusée en partie dans le roc, et où règne la plus profonde obscurité. Le tombeau qui se trouve dans cette crypte offre l'apparence d'une masse demi-cylindrique de maçonnerie, recouverte d'un tapis noir et défendue par une grille contre l'indiscrète curiosité des visiteurs. Voir de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, p. 277. Irby et Mangles, qui visitèrent ce monument en 1818, avaient pu arriver jusqu'au tombeau et le toucher; ainsi que les loques qui le dissimulaient en partie; la grille, renversée avant leur passage, n'avait pas encore été relevée et restaurée. Irby et Mangles, *Travels in Egypt*, etc., édit. de 1844, p. 133-134. Qu'y a-t-il sous ce mystérieux couvercle? S'il se soulève un jour en faveur d'un voyageur plus heureux que ses devanciers, lui laissera-t-il voir, à côté des restes qu'il renferme peut-être, quelque signe auquel on puisse reconnaître avec certitude qu'ils sont bien ceux d'Aaron? Cela paraît fort douteux, et il est bien à craindre qu'il ne faille alors comme aujourd'hui répéter au sujet d'Aaron ce que l'Écriture nous dit de Moïse, après avoir raconté sa mort sur le mont Nébo : « Nul homme n'a connu jusqu'à ce jour le lieu de sa sépulture. » Deut., XXXIV, 6.

Mais si cet oualy ne renferme pas les restes d'Aaron, il n'en est pas moins une sorte d'hommage permanent rendu par les infidèles eux-mêmes à la sainteté de ce pontife. Par leurs pèlerinages et par le culte superstitieux qu'ils lui rendent, ils publient à leur manière que le Seigneur « le fit bien grand et pareil à Moïse ». Eccli., XLV, 7. Aaron fut, en effet, un homme d'une éminente sainteté. Il ne montra pas sans doute le zèle ardent et courageux de son frère; il eut moins de fermeté que lui et fit preuve en deux circonstances, Exod., XXXII; Num., XII, d'une coupable faiblesse; mais il répara ces deux fautes par un prompt repentir. Plein de déférence et de docilité pour son frère, il fut comme lui homme de prière, patient, doux, dévoué à son peuple, et d'une obéissance parfaite aux ordres du Seigneur, qui l'en récompensa par la bénédiction la plus désirée en Israël : une longue vie et une innombrable postérité. De son mariage avec Élisabeth, sœur de Nahasson, chef de la tribu de Juda, Exod., VI, 23; Num., I, 7, il avait eu quatre fils. Les deux aînés, Nadab et Abiu, étaient morts sans laisser d'enfants, *Lev.*, X, 2; I Paral., XXIV, 2; mais la descendance d'Éléazar et d'Ithamar fut très nombreuse : au temps de Jésus-Christ, on comptait en Palestine vingt mille prêtres, d'après Josèphe, *Cont. Apion.*, II, VII, et même beaucoup plus si l'on s'en rapporte aux autres auteurs juifs. *Gemara Hierosol., Taanith*, fol. 67, dans Carpzov, *Apparatus criticus antiquitatum Sacri Codicis*, in-4°, Leipzig, 1748, p. 100.

Dieu glorifia bien davantage encore Aaron dans sa postérité en y choisissant le précurseur du Messie, Jean-Baptiste, duquel Jésus déclara « qu'il ne s'était jamais vu entre les hommes un plus grand que lui », Matth., XI, 11, et qui à son tour rendit témoignage au Christ, et dit en le montrant aux Juifs : « Voilà l'Agneau de Dieu, voilà celui qui efface le péché du monde. Joa., I, 29. Il faut qu'il croisse et que je diminue. » Joa., III, 30. Ainsi, par une admirable disposition de sa providence, Dieu accordait en quelque sorte une dernière fois à Aaron « de faire briller la lumière devant Israël », Eccli., XLV, 21, et le premier pontife de l'ancienne alliance proclamait par la bouche du plus illustre de ses petits-fils la déchéance du sacerdoce aaronique, en reconnaissant Jésus-Christ pour « le prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech ». Ps. CIX, 4. Voir aussi Hebr., VII. E. PALIS.

2. AARON, Lévite, publia à Amsterdam, en 1610, le Pentateuque hébreu, in-12.

3. AARON, de Pesaro (XVIe siècle), composa *Les générations d'Aaron, Toledot 'Aharôn*, table des endroits de l'Écriture Sainte rapportés dans le Talmud de Babylone. Cet ouvrage a été imprimé à Fribourg, 1581; à Bâle, 1587; à Venise, 1583 et 1591.

4. AARON ABIOB ou **ARIOB,** publia à Thessalonique, en 1601, un commentaire littéral sur le livre d'Esther. C'est une simple compilation sans vues personnelles, intitulée : *Parfum de myrrhe, Sêmên hammôr*.

5. AARON-ABOU-ALDARI ou **AARON ALRABBI,** fils de Gerson. On a de lui un commentaire sur le Pentateuque, publié à Constantinople, in-f°, XVIe siècle.

6. AARON ABRAHAM (XVIe siècle), a laissé *Lettre des sens* (de l'Écriture Sainte), ouvrage composé d'après la méthode cabalistique, in-8°, Constantinople, 1585.

7. AARON-BEN-CHAÏM ou **ABEN-CHAÏM,** né à Fez vers la fin du XVIe siècle, fut par sa science et son influence à la tête des synagogues du Maroc et de l'Égypte. En 1609, il alla à Venise faire imprimer ses œuvres; il y mourut peu après, avant d'avoir achevé cette publication. Ses principaux ouvrages, très estimés des Juifs, sont : 1° *Le cœur d'Aaron, Leb 'Aharôn*, composé de deux commentaires : l'un littéral sur le livre de Josué, et l'autre allégorique sur le livre des Juges; 2° *L'offrande d'Aaron, Qorban 'Aharôn*, commentaire savant, mais diffus, sur le *Siphra*, commentaire du Lévitique; 3° *Les règles d'Aaron, Middôt 'Aharôn*, où l'on traite des treize façons dont le rabbin Ismaël interprétait l'Écriture Sainte. Ces œuvres laissent beaucoup à désirer à cause de leur diffusion et de leur subtilité. Elles ont été imprimées à Venise en 1609, in-f°. Très rares.

8. AARON-BEN-DAVID, *cohen* (prêtre), né à Raguse, en Dalmatie, mort à Venise vers 1656, a laissé un commentaire littéral et allégorique sur le Pentateuque et sur plusieurs autres livres, comme les Prophètes et les Hagiographes. Il est intitulé *La barbe d'Aaron, Zeqan 'Aharôn*; il n'a rien de bien remarquable. Ce commentaire fut imprimé à Venise, in-f°, en 1652 et 1657, avec un commentaire de Salomon Ohef, son oncle, sous le titre : *Huile du bien*.

9. AARON-BEN-ÉLIE. Aaron, fils d'Élie, appelé aussi Aaron le Second (*'aharôn*), pour le distinguer d'Aaron-ben-Joseph, surnommé le Premier (*hari'šôn*), né à Nicomédie au commencement du XIVe siècle, alla au Caire, où florissait une nombreuse communauté de Juifs caraïtes. Il y mourut en 1369, après avoir été l'un des plus célèbres rabbins de cette secte. Ses principaux ouvrages scripturaires sont : 1° *L'arbre de vie, 'Ès hayim* (1346), traité de philosophie religieuse, qui rappelle par le plan, l'esprit et la plupart même des questions, *Le guide des égarés*, de Maïmonide. Ce que cette œuvre de Maïmonide fut pour le rabbinisme, *L'arbre de vie* le fut pour le caraïsme. On y trouve des principes d'exégèse destinés à concilier la foi et la raison, à éclairer les Israélites fidèles, souvent perplexes devant les apparentes oppositions de la Bible et de la science. 2° *La couronne de la Loi, Keter tôrâh* (1362), commentaire littéral, mais parfois un peu diffus, sur le Pentateuque. Avec des vues personnelles, on y trouve le résumé des travaux des deux synagogues, et en particulier d'Ibn-Ezra. Aaron-ben-Élie suit de préférence l'exégèse grammaticale. Pour lui, c'est la base de toute interprétation de l'Écriture. Cependant à la recherche du sens littéral il unit souvent les explications philosophiques et allégoriques. Par le caractère de ses écrits et la nature de son esprit, il a beaucoup de traits de ressemblance avec l'auteur du *Guide des égarés*, qu'il semble du reste avoir

pris pour modèle; aussi a-t-il été surnommé le Maimonide du caraïsme. *L'arbre de vie* a été publié en 1839, à Constantinople. En 1841, MM. Delitzsch et Steinschneider en ont donné une belle édition, enrichie de précieuses additions. *La couronne de la Loi* a été publiée par fragments avec traduction latine par Kosegarten, à Iéna (1824). Voir J. G. Schupart, *Secta Karæorum*, Iéna, 1701, et les ouvrages sur les caraïtes indiqués à AARON-BEN-JOSEPH.

10. AARON-BEN-JOSEPH. Aaron, fils de Joseph, surnommé le Premier (*hâri'ôn*, voir AARON-BEN-ÉLIE), né à Constantinople dans la première partie du XIIIe siècle, fut médecin dans cette ville, où il mourut en 1294. Ce rabbin composa des commentaires sur une grande partie de la Bible : sur le Pentateuque, sur les premiers prophètes, c'est-à-dire sur les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, sur Isaïe, sur les Psaumes et sur Job. Le plus connu est son commentaire sur le Pentateuque, *Sêfer hammibhâr, Livre de choix*, ainsi apprécié par de Rossi : « (Commentaire) remarquable, exact, excellent en tout ce qui regarde le sens grammatical et littéral. » On y trouve parfois cependant de l'obscurité et de la subtilité. On a également de cet auteur un excellent abrégé de grammaire hébraïque et de critique sacrée, intitulé : *Le parfait en beauté, Kelil yôfi*, où il traite des variantes, transpositions, singularités, etc., du texte sacré. « Ce petit abrégé, dit Richard Simon, explique beaucoup de choses en peu de mots. » Aaron-ben-Joseph est le plus célèbre des écrivains caraïtes du XIIIe siècle. On l'estime comme bon théologien juif, et savant interprète de l'Écriture. Il s'attache surtout au sens littéral; cependant il donne parfois dans l'allégorie et la cabale : il le doit peut-être à Nahmanide, dont il fut, dit-on, le disciple. *Le livre de choix* a été imprimé en 1835, à Eupatoria, en Crimée. Déjà des extraits avec traduction latine avaient été publiés à Amsterdam, en 1705. La Bibliothèque nationale possède de cet auteur deux manuscrits du XIVe siècle. La bibliothèque de Leyde a plusieurs autres ouvrages manuscrits de cet auteur. Sa grammaire fut imprimée à Constantinople, en 1581. Très rare. Voir *Notice sur les Caraïtes*, par le caraïte Mardochée, publiée et traduite par I. Chr. Wolf, Hambourg, 1714; Trigland, *Diatribe de secta Karæorum*, Delft, 1703; J. G. Schupart, *Secta Karæorum*, Iéna, 1701.

11. AARON-BEN-MOSCHÉH-BEN-ASCHÊR, ou d'ordinaire **BEN-ASCHÊR** simplement, rabbin du Xe siècle, dont la vie et le rôle sont encore enveloppés d'obscurité. Tout ce qu'on sait sur ce personnage, qui vécut à Tibériade, c'est qu'il fut, avec Ben-Naphtali, de Bagdad, le plus célèbre des *naqdanim* ou rabbins qui complétèrent, par l'adjonction de quelques signes, l'œuvre des véritables ponctuateurs de la Bible (*ba'alê niqqud*). Il entreprit une revision du texte sacré accompagné de sa ponctuation. Cette recension, faite avec un soin minutieux, l'emporta sur celle de Naphtali, son émule, et a depuis servi de base pour le texte de nos éditions imprimées. On attribue à Ben-Aschêr le Traité des accents qui se trouve à la fin des Bibles rabbiniques. Raymond Martin lui attribue aussi une grammaire hébraïque, mais Buxtorf pense qu'on doit lire Ben-Esra au lieu de Ben-Aschêr. On croit qu'il a été l'auteur ou le compilateur principal de règles et de fragments massorétiques importants. Wogue, *Histoire de la Bible*, p. 125. Voir *Dikduke hateamim* des Ahron-ben-Moschéh-ben-Ascher, herausgegeben von Baer und H. Strack, Leipzig, 1879.

12. AARON-BEN-SCHEMOUEL, publia à Francfort-sur-l'Oder, en 1690, *La maison d'Aaron, Bet 'Aharôn*, table des endroits de la Bible selon l'ordre des livres et des chapitres, indiquant en quels livres ces endroits de la Bible sont expliqués; « ouvrage, dit Wolf, *Bibliotheca hebraica*, très utile aux interprètes et aux prédicateurs. »

13. AARON MOÏSE, de Lemberg, a donné, sous le titre de *'Ohel Môsêh, Tente de Moïse*, une grammaire hébraïque estimable, 1765. E. LEVESQUE.

AARONITES. Descendants d'Aaron. I Par., XXVII, 17. C'est dans cette famille que se perpétuait le souveraïn pontificat. Voir AARON 1.

AASBAÏ (hébreu : *'Ahasbaï*, « Je me réfugie en Jéhovah; » Septante : Ἀσβίτου), père d'Éliphélet, un des vaillants guerriers de David. II Reg., XXIII, 34. Il est appelé : *ben hamma'ăkâţi*, ce que la Vulgate traduit par « fils de Machati », mais qui signifie plutôt le lieu d'origine, habitant ou originaire de Maacha. Voir ABEL-BETH-MAACHA. Peut-être descendait-il de l'antique race de Machati, dont il est question Deut., III, 14.

1. AB, mot hébreu, אב, *'âb*, qui signifie « père ». Il entre dans la composition des noms propres d'hommes et de femmes, où il est placé soit au commencement comme sujet, soit à la fin comme attribut : *Ab*-1-mélech, « mon *père* est roi; » *Ab*-1-gaïl, « mon *père* est joyeux; » El-1-*ab*, « mon Dieu est *père;* » Jo-*ab*, « Jéhovah est *père*. » Dans quelques noms propres, *'âb* paraît signifier « possesseur », sens qu'il a assez souvent en arabe et en éthiopien. Ainsi Abiathar, hébreu : *'Ebyâţâr*, signifie « père d'abondance » ou possesseur de richesses.

2. AB, cinquième mois de l'année hébraïque. Il avait trente jours et commençait à la nouvelle lune de juillet. Le nom de ce mois ne se lit pas dans la Bible, mais seulement dans les Targums et les écrits rabbiniques. Les Juifs l'empruntèrent après la captivité aux Chaldéens, qui appelaient *'abu* le cinquième mois. Voir MOIS.

ABADDON, ange de l'abîme, dans l'Apocalyse, IX, 11. Abaddon est un mot hébreu, אבדון, qui signifie « perte, ruine, mort », Job, XXXI, 12, et « le lieu où habitent les morts », Job, XXVI, 6; Prov., XV, 11. Saint Jean donne ce nom à l'ange qui préside à l'enfer, à l'un des principaux chefs des démons, si ce n'est à Satan lui-même, et il explique le sens du mot sémitique par le mot grec *Apollyon*, Ἀπολλύων, que notre Vulgate interprète à son tour par le mot *Exterminans*, « Exterminateur. » L'auteur de l'Apocalypse veut sans doute faire ressortir par là le contraste qui existe entre Jésus, dont le nom signifie Sauveur, parce qu'il nous sauve de nos péchés, et celui de l'Ange de l'abîme, qui ne cherche qu'à perdre et à faire périr les hommes. On a voulu, mais sans preuves, identifier Abaddon avec le démon Asmodée, dont il est parlé dans le livre de Tobie, III, 8; VI, 14; VIII, 3. Ces deux esprits mauvais nous sont présentés avec des caractères différents : Asmodée est le démon de l'impureté; Abaddon est le chef des sauterelles symboliques qui sortent du puits de l'abîme, semblables à des chevaux préparés au combat, ayant des têtes d'homme, des cheveux de femme, des dents de lion et des queues de scorpion. Voir SAUTERELLES.

ABAILARD. Voir ABÉLARD.

ABAL (Septante : Ἄβελ), nom attribué au père de Daniel dans la traduction du livre de ce prophète par les Septante. On y lit, au commencement du chapitre XIV, qui contient l'histoire de Bel : « De la prophétie d'Ambacoum (Habacuc), fils de Jésus, de la tribu de Lévi. Il y avait un prêtre du nom de Daniel, fils d'Abal, commensal du roi de Babylone. » Voir S. de Magistris, *Daniel juxta Septuaginta*, in-4°, Rome, 1772, p. 89; C. Bugati, *Daniel secundum editionem Septuaginta interpretum ex tetraplis syriace*, in-4°, Milan, 1788, p. 119. Ce passage ne se trouve pas dans la traduction grecque ordinaire, parce que la version de Daniel par Théodotion a été préférée par l'Église grecque à celle des Septante. La forme

Abal est d'ailleurs probablement fautive : on ne la rencontre nulle part dans l'Ancien Testament, et saint Jérôme, qui a cité cette addition des Septante dans son Prologue de Daniel, t. xxv, col. 492, écrit, non pas Abal, mais « Abda », nom véritablement hébreu. Voir ABDA.

ABANA (hébreu : *'Abânâh;* Septante : Ἀβανά), fleuve de Damas. On lit *Amanah* dans le *qeri* et même dans le *ketib* d'un certain nombre de manuscrits (cf. B. Kennicott, *Vet. Testam. heb.*, Oxford, 1776, t. I, p. 651, et J. B. de Rossi, *Var. Lect. Vet. Test.*, Parme, 1785, t. II, p. 230), dans le Targum de Jonathan et dans la version

2. — Le Barada (ancien Abana), à Damas. D'après une photographie.

syriaque; variante qui s'explique facilement par la confusion ou la permutation entre le *beth*, ב, et le *mem*, מ. Les Septante et la Vulgate portent *Abana*, et cet accord suffit, selon quelques auteurs, pour donner la préférence à cette leçon.

L'Abana n'est mentionné qu'une fois dans la Sainte Écriture, à propos de Naaman le lépreux, IV Reg., v, 12. Ce général des armées syriennes vient de Damas demander sa guérison au prophète Élisée, qui lui recommande alors d'aller se laver sept fois de suite dans les eaux du Jourdain. Mais l'officier, tout infatué de l'abondance et de la qualité des eaux de son pays, répond avec mécontentement et dédain : « Est-ce que l'Abana et le Pharphar, fleuves de Damas, ne sont pas meilleurs que toutes les eaux d'Israël, pour que je m'y lave et sois purifié? »

Deux rivières importantes arrosent le pays de Damas : le *Barada* et l'*Aouadj;* et un regard jeté sur la carte mène facilement à cette conclusion, que ce sont là les deux fleuves (*neharôt*) cités par Naaman. Or il semble naturel que le plus considérable et le plus familier à un habitant de la ville soit mentionné le premier. De nos jours, dit J. L. Porter, un indigène, s'adressant à un étranger, ne mettra jamais le *Nahr el-Aouadj* avant le *Barada*, qui fait la prospérité et la gloire de la grande cité. *Five years in Damascus*, Londres, 1855, t. I, p. 270. De plus, la leçon *Amana* nous reporte naturellement au mont Amana, dont parle le Cantique des cantiques, IV, 8, et dont, suivant plusieurs critiques, le nom est donné ou emprunté à la rivière qui y prend sa source. Cf. Polus, *Synopsis Crit. sac., in Cant.* IV, 8; Gesenius, *Thesaurus ling. heb.*, au mot *'Amanah*. Or le même passage distingue nettement l'Amana de l'Hermon, qui donne naissance à l'Aouadj, tandis que l'autre fleuve sort, bien plus au nord, des montagnes de l'Anti-Liban. Il faut donc distinguer aussi l'Aouadj de l'Abana, qui s'identifie facilement avec le Barada; identification confirmée du reste par la version arabe, qui se trouve dans la Polyglotte de Walton, et qu'on fait généralement remonter au xe ou au xie siècle; elle traduit l'hébreu Abana par *Barda*, qu'Étienne de Byzance appelle dès le ve siècle *Bardinès*.

Δαμασκός..., περὶ τὸν Βάρδινην ποταμόν.
Damas..., près du fleuve Bardinès.

L'Abana est donc bien, croyons-nous, le Barada (en arabe : le *froid*, le *glacé*), le χρυσορρόας, « fleuve d'or » des Grecs, ainsi appelé, non parce que ses eaux roulent effectivement des paillettes d'or, mais parce que de tout temps, à l'époque de Strabon et de Pline aussi bien qu'aujourd'hui, elles ont répandu sur leur passage la fertilité et les richesses.

Le Barada forme la branche orientale de cette croix qui, dans l'hydrographie syrienne, a pour tronc l'Oronte au nord, le Jourdain au sud, et pour branche occidentale le Leitani. Cf. Élisée Reclus, *Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 719. Il prend sa source sur une haute crête de l'Anti-Liban, le *Djebel-Zebdâni*, à une altitude de 1 000 mètres

au-dessus de la Méditerranée. Traversant les montagnes par de profondes coupures où l'on entend mugir ses eaux souvent invisibles entre les parois des rochers, il arrose l'antique Abila, aujourd'hui *Soûq-Ouadi-Barada;* puis, au milieu de ruines de la domination romaine, il vient se grossir des eaux de l'*Ain-Fidjeh,* une des sources les plus remarquables de la Syrie. Il débouche ensuite dans la plaine de Damas, et, se dirigeant vers l'est, longe le mur septentrional de la ville (fig. 2), et va enfin se perdre, à une vingtaine de kilomètres de Damas, par plusieurs bras différents, dans un grand lac, le *Bahr el-Ateïbeh,* divisé lui-même en deux parties : *Bahret esch-Scharqiyeh* (lac oriental), et *Bahret el-Qebliyeh* (lac méridional). Jamais rivière ne fut mieux utilisée. Dès la plus haute antiquité, on a dérivé de son lit principal, à divers niveaux, une multitude de canaux, dont sept plus importants. Sans ce fleuve aux eaux limpides et dignes de l'admiration de Naaman, Damas n'existerait pas; mais avec lui, malgré les calamités et les révolutions, elle est restée l'une des plus populeuses et des plus brillantes cités de l'Orient. Cf. V. Guérin, *La Terre Sainte,* Paris, 1882, t. I, p. 384-387; J. L. Porter, *Five years in Damascus,* Londres, 1855, t. I, p. 255-278. A. LEGENDRE.

ABARBANEL (don ISAAC-BEN-JUDA-ABARBANEL ou ABRAVANEL), rabbin portugais, né à Lisbonne en 1437, dans une famille opulente, mort à Venise en 1508. Il reçut une brillante éducation, embrassa la carrière de la politique et devint ministre des finances d'Alphonse V, roi de Portugal, puis de Ferdinand le Catholique, roi de Castille. L'édit de 1492, qui expulsait les Juifs, le força de quitter l'Espagne; il se rendit à Naples, où il occupa un poste éminent à la cour de Ferdinand Ier et d'Alphonse II, son successeur. L'invasion des Français le fit passer en Sicile; de là il se rendit à Corfou, et, après avoir séjourné quelque temps dans la Pouille, il s'arrêta enfin à Venise, où il mourut à l'âge de soixante et onze ans.

Dans ses pérégrinations, Abarbanel composa de nombreux ouvrages. Voici, d'après Aboab, la liste de ses œuvres scripturaires et le lieu de leur composition : en Portugal, le commentaire du Deutéronome, intitulé *Mirkebet hammisneh, Le second char,* Gen., XLI, 43; en Castille, les commentaires de Josué, des Juges et des Rois; à Naples, *Les sources du salut, Ma'ayené yeŝu'ah,* Is., XII, 3, commentaire sur Daniel, et le livre appelé *Sacrifice de la Pâque,* commentaire sur la manière de célébrer la Pâque; à Corfou, un livre sur Isaïe; à Venise, un commentaire sur les autres prophètes et sur les quatre premiers livres de la Loi. Abarbanel composa encore deux dissertations sur le Messie : *Maŝmi'a yeŝu'ah,* Isaïe, LII, 7, *Le héraut du salut,* et *Yeŝu'ot meŝiho,* Ps. XXVIII, 8, *Le salut ou secours de son Messie.* Ces deux dissertations, avec *Les sources du salut,* forment les trois traités compris sous le titre de *Migdôl yeŝuot,* II Sam., XXII, 51, (Dieu) *signalant sa grandeur par des secours.* Citons encore *Lahaqat nebi'im,* I Sam., XIX, 20, *La réunion des prophètes,* dissertation sur les prophéties de Moïse et des autres prophètes, et *La couronne des anciens, 'Atéret zeqenim,* Prov., XVII, 6, commentaire philosophique sur le ŷ. 20 du chapitre XXIII de l'Exode, sur le chapitre XXIV du même livre, et sur le ŷ. 1 du chapitre III de Malachie.

Ecrivain distingué, à l'intelligence élevée, au style facile, élégant et abondant, Abarbanel jouit d'une grande autorité près des Juifs, qui lui ont donné les noms de *Sage,* de *Prince.* Il s'attache avec bonheur à expliquer le sens littéral, et à montrer en particulier l'enchaînement des idées. Pour mieux interpréter le texte sacré, il a recours à l'histoire : par là, il ouvre une voie nouvelle à l'exégèse biblique. Deux mots caractérisent donc très bien son exégèse : elle était grammaticale et historique. Enfin, par ses savantes *Introductions,* il a rendu d'importants services à la critique sacrée. Cependant Richard Simon vante un peu trop Abarbanel, lorsqu'il le regarde comme « celui de tous les rabbins dont on peut le plus profiter pour l'intelligence des Livres Saints... », et lorsqu'il porte sur lui ce jugement : « Abarbanel n'a pas moins de netteté et d'éloquence en hébreu que Cicéron en a en latin. » Il reconnaît d'ailleurs qu'il est plus rhéteur qu'exégète, et que parfois il est trop subtil et trop prolixe. On trouve, en effet, dans ses commentaires, des dissertations longues et diffuses sur des questions théologiques qui vont plus ou moins au sujet. Souvent aussi il se répand en attaques violentes contre la religion chrétienne.

Bibliographie. — Les ouvrages d'Abarbanel, en tout ou en partie, ont été très souvent publiés, dans le texte original ou dans une traduction latine. Le commentaire sur le Pentateuque a été imprimé à Venise, 1579, in-f°, et réimprimé dans la même ville, 1584, après des suppressions et corrections faites par ordre de l'Inquisition. L'édition de 1710, in-f°, Hanovre, donnée par H. J. Bashuysen, reproduit la première édition de Venise et est plus correcte. Le commentaire sur le Deutéronome avait été imprimé séparément à Sabionetta (Italie), in-f°, 1551. — Éditions particulières : Commentaire sur les premiers prophètes, Naples, 1593; et, plus correctement, in-f°, Leipzig, 1681; Hambourg, 1687. Commentaire sur les derniers prophètes, Pesaro (Italie), 1520; Amsterdam, 1641, édition plus élégante que la première et augmentée de deux tables. Commentaire sur Daniel, *Les sources du salut,* in-4°, 1551, sans nom de lieu; Amsterdam, in-4°, 1647; selon Wolf, il y aurait eu une édition à Naples, in-4°, 1497. *Le sacrifice de la Pâque,* Constantinople, 1496; Venise, 1545; Crémone, 1557; *Le héraut du salut,* Salonique, in-4°, 1526; Amsterdam, 1644; traduit en latin par H. May, in-4°, Francfort, 1712; *Les secours du Messie,* manuscrit de la Bibliothèque nationale, imprimé en 1828 à Carlsruhe. *La couronne des anciens,* Sabionetta, in-4°, 1557; Amsterdam, 1739. — Voir Joh. Heinrich May, *Dissertatio historico-philologica de origine, vita et scriptis I. Abrabanielis,* Altorf, 1708; in-4°, Francfort, 1712. Voir aussi Nicéron, *Mémoires,* t. XLI; Grätz, *Geschichte der Juden,* t. VIII, p. 334; t. IX, p. 6, 46; Jost, *Geschichte des Judenthums,* t. III, p. 204. E. LEVESQUE.

ABARIM, chaîne de montagnes du pays de Moab. Ce nom est toujours accompagné de l'article en hébreu: *har hâ'abarim,* Num., XXVII, 12; Deut., XXXII, 49, *haré hâ'abarim,* Num., XXXIII, 47, 48, « la montagne » ou « les montagnes des Abarim » ; τὸ ὄρος τὸ Ἀβαρίμ, ἐν τῷ πέραν τοῦ Ἰορδάνου. La racine *'éber,* qui est la même que celle du mot *hébreu,* peut avoir une double signification : « la région au delà [de l'Euphrate], *trans flumen,* » ou « les passages » ; aussi la Vulgate, Deut., XXXII, 49, ajoute cette traduction étymologique : « c'est-à-dire, des passages ». Dans ce dernier cas, les montagnes en question seraient ainsi appelées parce qu'on descendait d'Hésébon à la vallée du Jourdain par les gorges qu'elles renferment.

D'après divers endroits de l'Écriture Sainte, nous savons que les monts Abarim se trouvaient « dans la terre de Moab », Deut., XXXIII, 49, et avaient pour sommets principaux le Nébo, « en face de Jéricho, » *ibid.,* le Phasga (*Pisgâh*) et le Phogor (*Pe'or*), d'où l'on pouvait facilement « contempler la terre promise aux enfants d'Israël ». Num., XXVII, 12. Aussi est-ce là que Dieu transporte Moïse avant sa mort, pour lui faire embrasser d'un coup d'œil le pays de Chanaan, vers lequel le grand législateur a conduit son peuple, mais qu'il ne pourra lui-même fouler de ses pieds. Deut., XXXIV, 1. C'est de là que Balaam vient considérer et bénir les tentes d'Israël, Num., XXIII, 14, 28, fixées au pied de ces montagnes. Num., XXI, 20; XXII, 1. C'est là aussi que Jérémie cache la tabernacle, l'arche d'alliance et l'autel des parfums. II Mac., II, 4. Enfin le même prophète ajoute ce nom à ceux du Liban et de Basan au chap. XXII, 20; car il est plus conforme au contexte de lire avec l'hébreu *mê'abarim,* « de l'Abarim, » que de traduire comme la Vulgate : « à ceux qui passent ».

Les voyageurs modernes, principalement M. de Saulcy, en déterminant la position du mont Nébo, ont par la même confirmé celle des monts Abarim, qu'Eusèbe et saint Jérôme placent à six milles d'Hésébon. S. Jérôme, *Lib. de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 867 et 913. Du reste, les passages de la Sainte Écriture cités plus haut montrent clairement qu'il faut chercher Abarim dans la partie septentrionale de cette région montagneuse qui, bornant la mer Morte à l'est, a dans son ensemble une centaine de kilomètres de longueur, une largeur d'environ 40 kilomètres, avec une élévation générale d'à peu près 1 000 mètres. Descendant brusquement en parois abruptes jusqu'au lac Asphaltite, les rochers sont coupés par les ravins des ouadis, qui « pénètrent dans l'intérieur comme d'étroites rues entre des murs verticaux. La végétation est rare sur les pentes et sur les plateaux de cette région d'El-Belka, plus généralement désignée par les noms des anciens peuples qui l'habitaient, Ammon et Moab. Cependant la nudité de ces monts n'est pas comparable à celle du massif calcaire de la Judée, à l'ouest de la mer Morte : non seulement les fonds bien arrosés sont remplis de fourrés verdoyants, mais des bouquets de chênes, des térébinthes, des lauriers croissent sur les terrasses tournées vers les vents humides de la Méditerranée. » Cf. Élisée Reclus, *Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 708.

La partie septentrionale, qui s'étend depuis le Zerka-Maïn jusqu'à l'ouadi Hesban, et forme les monts Abarim, se distingue des autres par de plus nombreuses déchirures. Dans l'espace de quelques kilomètres, le plateau est coupé par cinq ou six ouadis, qui, commençant par une dépression assez douce, se creusent rapidement, en sorte que l'on n'a plus sous les yeux qu'une série de chaînes parallèles, descendant par échelons vers la mer, et portant sur chacun de leurs flancs les ruines d'une cité antique. H. B. Tristram, *The land of Moab*, 2e édit., Londres, 1874, p. 318. On a, en effet, retrouvé dans ce pays des ruines de tout âge, restes de l'ancienne religion chananéenne : dolmens, menhirs, cercles de pierres, villes moabites, temples romains, etc.

Les explorateurs modernes, surtout de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte*, 2 in-8°, Paris, 1865; H. B. Tristram, *ouv. cité*; C. R. Conder, *Heth and Moab*, Londres, 1889, nous ont donné sur cette contrée des détails aussi précis qu'intéressants, et ont ainsi comblé une lacune qu'on déplorait depuis longtemps dans la géographie sacrée. Ils ont constaté *de visu* et à plusieurs reprises l'exactitude du récit biblique, quand il affirme qu'on peut de ces montagnes apercevoir dans toute son étendue la Terre Promise. Deut., XXXIV, 1-3. Des sommets du Nébo, ou de Siâghah, ou de Maslubiyéh, la vue s'étend merveilleusement, vers l'ouest, d'Hébron à la Galilée, en passant par Bethléhem, Jérusalem, les monts Garizim et Ébal, le Thabor. « Le Jourdain se déroule comme un immense serpent à travers la vallée, et les torrents de la plaine de Jéricho descendent en serpentant pour rejoindre ceux qui s'élancent des collines de Moab. » Voir les détails dans C. R. Conder, *Heth and Moab*, p. 131-141. Voir NÉBO, PISGA. A. LEGENDRE.

ABARON (dans le texte grec original : Αὐαράν), surnom d'Éléazar, quatrième fils de Mathathias et frère de Judas Machabée. I Mac., II, 5. Voir ÉLÉAZAR 8.

ABAUZIT Firmin, calviniste français, né à Uzès en 1679, mort à Genève en 1767, où il avait été longtemps bibliothécaire de la ville. Il travailla à la traduction française du Nouveau Testament qui parut à Genève en 1726, et publia plusieurs écrits en faveur de l'arianisme. Ce qui lui a fait un nom dans l'exégèse est son *Essai sur l'Apocalypse*, travail remarquable, non par sa valeur, mais par ses hardiesses. L'auteur révoque en doute l'authenticité de l'Apocalypse; il insinue qu'elle n'est pas l'œuvre de l'apôtre saint Jean, qu'elle a *été* composée sous le règne de Néron, et qu'elle raconte sous forme prophétique la destruction de Jérusalem. Cet ouvrage fut traduit en anglais et réfuté par L. Twells. Il fut aussi combattu en France par Bergier, en 1780, dans son *Traité historique et dogmatique de la vraie religion*, t. VIII. Sur Abauzit, voir *Œuvres diverses de M. Firmin Abauzit*, in-8°, Genève, 1770; *Œuvres de feu M. Abauzit*, 2 in-8°, Londres (Amsterdam), 1770-1773 (ces deux éditions contiennent l'*Essai sur l'Apocalypse;* la seconde s'ouvre par l'*Éloge d'Abauzit*, composé par son éditeur Bérenger); *Miscellanies on historical, theological and critical subjects*, translated by E. Harwood, in-8°, Londres, 1774 (la vie de l'auteur est racontée p. I-XXIV; le recueil se termine, p. 283, par *An historical discourse on the Apocalypse*); Senebier, *Histoire littéraire de Genève*, t. III, p. 63-83; Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis*, p. 555.

ABBA, mot araméen correspondant au mot hébreu *'ab*, « père. » Il nous a été conservé dans le Nouveau Testament grec : Ἀββᾶ, Marc, XIV, 36; Rom., VIII, 15; Gal., IV, 6, où cette appellation s'applique toujours à Dieu sous forme d'invocation. En saint Marc, c'est Notre-Seigneur qui s'adresse ainsi à son Père. Saint Paul dit aux fidèles qu'ils peuvent appeler Dieu : « Abba, père, » parce qu'ils sont ses enfants d'adoption. Dans le texte grec, comme dans la Vulgate latine, le mot *abba* est toujours suivi de la traduction : « père. »

ABBA ARÉKA ou Arikha, surnommé **RAB** par une abréviation familière à l'époque talmudique (Rab pour R. Abba, c'est-à-dire Rabbi Abba), 175-247, fut disciple de Juda le Saint. Il porta la Mischna rédigée par son maître à Sora, où il fonda une école, qu'il dirigea vingt-huit ans, de 219 à 247, et qu'il imprégna fortement de l'esprit rabbinique. Il fut le premier des *amoraïm* ou interprètes de la Mischna, et commença ces commentaires oraux qui furent recueillis plus tard sous le nom de *Ghemara* ou *Talmud de Babylone*. Il est l'auteur d'un célèbre *Midrasch* ou commentaire mi-partie halakique et hagadique sur le Lévitique, intitulé *Sifrâ', Le livre*, ou *Sifrâ' debê Rab, Livre de l'école de Rab*, ou encore *Baraïta šel tôrat kôhanim*, c'est-à-dire *Mischna extérieure sur la loi des prêtres. La loi des prêtres, Tôrat kôhanim*, était le nom donné au Lévitique par les premiers rabbins. Il composa également un commentaire sur les Nombres et le Deutéronome, appelé *Sifrê, Les livres*, connu encore sous le nom de *Sifrê debê Rab, Les livres de l'école de Rab*. Cependant ces *Midraschim* sur le Lévitique et sur les Nombres et le Deutéronome ne sont pas entièrement et exclusivement l'œuvre de Rab. Ainsi les textes anonymes appartiennent à deux *tannaïm* ou « répétiteurs » de la tradition concernant la Bible, Juda-ben-El'âï et Siméon-ben-Yôhaï. Mais la compilation et la rédaction sont dues à Rab et à son école. Le *Sifrâ'* fut publié à Constantinople, in-f°, 1515, et à Venise, in-f°, 1545. Aaron-ben-Chaïm en a donné un commentaire intitulé *Qorban 'Aharôn*, in-f°, Venise, 1609. Le *Sifrê* fut également imprimé à Constantinople, in-f°, 1515, et à Venise, in-f°, 1545. Il a été, ainsi que le *Sifrâ'*, l'objet de plusieurs commentaires, comme ceux d'Abraham Lichtstein, de David Pardo, etc. La traduction latine du *Sifrâ'* et celle du *Sifrê* se trouvent dans les tomes XIV et XV du *Thesaurus antiquitatum sacrarum* d'Ugolini. Sur Rab et ses œuvres, voir : Jul. Fürst, *Rab, sein Leben, Wirken, als erster Amora, als Begründer des Talmud's*, etc., dans *Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien*, p. 8, 10, 31-39, 46, 52-53, 60-63, 65, 67-72, 91; J. H. Weiss, *Tôledôt Rab*, dans E. Stern, *Kokebê Yiṣḥâq*, fascicule 8-11. É. LEVESQUE.

ABBA MARI, fils de Moïse, fils de Joseph, était originaire de Lunel, aussi se nomme-t-il *hay-yarhi* (*yerah*

signifie « lune »; les Juifs provençaux avaient coutume de traduire en hébreu les noms de ville). Son nom provençal était *Don* ou *En Astruc*, ou *Nastruc* (forme populaire). Il vécut à la fin du XIIIe et au commencement du XIVe siècle. De 1304 à 1306, il prit la plus grande part à la dispute qui divisa alors les rabbins du midi de la France en deux partis, qu'on peut appeler le parti philosophique et le parti théologique, ou plutôt talmudique. Effrayé de l'abandon où était tombée l'étude du Talmud, et de la préférence accordée à des recherches philosophiques aboutissant le plus souvent, dans l'interprétation de la Bible, à un allégorisme outré ou au rationalisme, Abba Mari vit là un danger sérieux pour la foi de ses coreligionnaires. Aussi voulait-il qu'on n'entreprît pas les études philosophiques avant l'âge de trente ans, âge auquel on est d'ordinaire assez familiarisé avec le Talmud. Dans ses lettres, il s'élève contre ceux qui expliquent les miracles par des faits naturels, et qui regardent comme des allégories philosophiques ou morales les récits et les personnages de la Bible le plus évidemment historiques. Quelques-uns, en effet, voyaient, par exemple, dans Abraham et Sara, la matière et la forme; dans Jacob et les douze tribus, le ciel et les douze signes du zodiaque. L'édit de 1306, qui expulsait les Juifs de France, mit fin à la querelle. Abba Mari quitta Montpellier, où il s'était fixé; il se réfugia à Arles, et peu de temps après à Perpignan. Il mourut après 1310, on ne sait précisément en quelle année. Les lettres échangées dans la controverse furent réunies par lui sous le titre de *Minḥaṭ qenaôt, Offrande du zèle.* Num., v, 18. En tête de l'ouvrage se trouve une longue introduction, où il expose en dix-huit chapitres, dans un style diffus, les principes fondamentaux de la foi. Il conclut que ceux qui croient à ces principes ne douteront jamais des récits de l'Écriture, et ne chercheront pas d'interprétation naturaliste aux miracles. A la fin de cet opuscule, il ajouta un petit traité intitulé *Livre de la lune, Séfer hayyāréaḥ*, où il développe les mêmes idées. On lui attribue aussi un *Commentaire sur le livre de Job*, dont une copie manuscrite existe à la Bibliothèque nationale. Une main plus moderne que celle du copiste a ajouté le nom d'Abba Mari à la marge, et le donne comme l'auteur de cet ouvrage. L'*Offrande du zèle* a été publiée par Mard. Löw Bisseliches, à Presbourg (Hongrie), in-8°, 1838. — Voir, sur Abba Mari, *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 648-695, et H. Gross, *Notice sur Abba Mari*, dans la *Revue des études juives*, avril-juin 1882, p. 192 et suiv.
E. LEVESQUE.

ABBOTT (George), archevêque anglican de Cantorbéry, né à Guildford, le 29 octobre 1562, mort à Croydon, le 4 août 1633, fut un des traducteurs de la Bible anglaise publiée par le roi Jacques Ier (version autorisée); il avait été chargé des quatre Évangiles. On a aussi de lui un commentaire du prophète Jonas en forme de sermons, *An exposition upon the prophet Jonah*, in-4°, Londres, 1600, ouvrage d'ailleurs sans valeur exégétique. Voir S. L. Lee, Stephens' *Dictionary of national biography*, 1885, t. I, p. 5-20; W. Russell, *Life of G. Abbott*, Oxford, 1777.

ABDA, hébreu : *'Abda'*, « serviteur, » sous-entendu : de Dieu; abréviation de *'Abde'êl;* Septante : Ἀυδάν.

1. **ABDA**, père d'Adoniram, un des officiers de Salomon. III Reg., IV, 6.

2. **ABDA**, lévite, fils de Samua, descendant du célèbre chantre Idithun. Il revint de la captivité avec Zorobabel. II Esdr., XI, 17. Il est appelé *Obdia* dans I Par., IX, 16.

ABDÉEL (hébreu : *'Abde'êl*, « serviteur de Dieu; » omis dans les Septante), père de Sélémias, qui reçut de Joachim, roi de Juda, l'ordre d'arrêter Jérémie et Baruch. Jer., XXXVI, 26.

ABDÉMÉLECH (hébreu : *'Ébed-mélek*, « serviteur du roi; » Septante : Ἀβδεμέλεχ. Nom propre fréquent en arabe sous la forme *Abdulmalik*), eunuque éthiopien à la cour de Sédécias, dernier roi de Juda. Par son intervention, Jérémie fut tiré de la citerne ou basse fosse de la prison où l'avaient jeté les principaux de Jérusalem. Suivant la promesse que le prophète lui avait faite en retour, il fut préservé de tout mal dans la ruine de la ville. Jer., XXXVIII, 7-18; XXXIX, 16.

ABDÉNAGO (hébreu : *'Abêd-nego;* Septante : Ἀβεδνεγώ), nom babylonien donné à Azarias, l'un des trois compagnons de Daniel élevés avec le prophète à l'école royale de Babylone. Dan., I, 7; II, 49; III, 12, 16, 97. La forme babylonienne de ce nom a été altérée par les copistes dans le texte hébreu; il faut lire, comme on l'a depuis longtemps remarqué : *'âbêd Nebô*, c'est-à-dire « serviteur du dieu Nabo », une des principales divinités de Babylone. On trouve en assyrien beaucoup de noms propres qui commencent, comme en hébreu, par le mot *'abad*, « serviteur, » suivi du mot de « roi » (cf. en hébreu : Abdémélech, Jer., XXXVIII, 7, etc.) ou du nom d'un dieu. Le nom d'Abdénabo lui-même se lit dans une inscription assyro-araméenne, où il désigne un Assyrien. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1883, p. 429. Voir AZARIAS 13. F. VIGOUROUX.

ABDI, hébreu : *'Abdi*, « mon serviteur, » ou plutôt abréviation de *'abdiyâh*, « serviteur de Dieu; » Septante : Ἀβαί.

1. **ABDI**, lévite de la famille de Mérari et ancêtre d'Éthan. I Par., VI, 44.

2. **ABDI**, autre lévite de la même famille. Il fut père de Cis, un des lévites qui concoururent à la purification du temple sous Ézéchias. II Par., XXIX, 12.

3. **ABDI**, un des fils d'Élam. Pour obéir à Esdras, il renvoya, au retour de la captivité, une étrangère qu'il avait épousée à Babylone. I Esdr., X, 26.

ABDIAS, hébreu : *'Obadyâhû*, et par contraction *'Obadyâh*, « serviteur, c'est-à-dire adorateur de Yah (Jéhovah), » correspondant à l'arabe *Abdallah;* Septante : tantôt Ἀβδιᾶς, tantôt Ὀβδιού.

1. **ABDIAS**, le quatrième des petits prophètes. Excepté son nom, on ne sait rien de certain à son sujet. La prophétie dont il est l'auteur fait cependant présumer qu'il était d'origine juive, habitant le pays de Juda.

I. *Analyse de sa prophétie.* — Très brève, puisqu'elle n'a que vingt et un versets, cette prophétie est dirigée contre Édom. Voici les trois parties qui la composent : 1° Ruine d'Édom, qui sera humilié, dépouillé et trahi par ses alliés; il sera exterminé pour toujours, 1-10. — 2° Cause de cette ruine : c'est la part prise par lui aux maux qui viennent de tomber sur Jérusalem et sur les « enfants de Juda »; il s'est joint aux étrangers qui ont jeté le sort sur la ville, il a triomphé insolemment avec eux; il a surpris les fugitifs, les a tués ou vendus, 11-16. — 3° Exaltation d'Israël sur le mont Sion : Israël vaincra ses ennemis, recouvrera ses anciennes possessions et ses captifs lointains; il s'étendra de tous côtés, et « il y aura alors des sauveurs qui monteront sur la montagne de Sion pour juger Ésaü; et le royaume sera enfin à Jéhovah », 17-21. Telle est cette prophétie.

II. *Date de sa prophétie.* — Pour en fixer la date, on a d'une part le texte lui-même, de l'autre sa parenté avec Joël et Amos. Le texte rappelle, 11-17, un événement passé (voir les prétérits, 11, 15, 16), qui est la prise de Jérusalem par des ennemis auxquels Édom s'est trouvé mêlé. Quel est au juste cet événement? C'est ce qu'il faut

savoir. Or il n'y a à cet égard que deux opinions sérieuses possibles : — je laisse de côté celles qui ont trait à l'Égyptien Sésac et au roi israélite Joas, qui pillèrent la ville en leur temps, III Reg., XIV, 25-26; IV Reg., XIV, 11-16; cf. II Par., XXV, 21-24, car il est évident que ce n'est pas de ces deux faits qu'il s'agit : — l'une, qui voit dans cet événement l'invasion des Philistins et des Arabes sous Joram, II Par., XXI, 16-17; l'autre, qui l'identifie avec l'invasion de Nabuchodonosor. Les partisans de celle-ci se font un argument surtout des rapports qu'ils constatent entre Abd., 1-7, et Jer., XLIX, 7-22 : *A l'Idumée*. Abdias, disent-ils, a imité Jérémie. Donc il est venu après lui, et c'est bien la guerre chaldéenne qu'il a eue en vue. — Non, ce n'est pas Abdias qui a copié Jérémie; c'est Jérémie, au contraire, qui s'est inspiré d'Abdias, comme on le prouve par les trois raisons suivantes : 1° Jérémie est un copiste avéré, A. Kueper, *Jeremias sacrorum Librorum interpres atque vindex*, Berlin, 1837, p. x et suiv.; 2° sa prophétie n'a pas cette unité de conception et de rédaction qui distingue son devancier, et 3° enfin, — observation critique qui a sa valeur, — parmi les termes propres à Jérémie, pas un qui se trouve dans Abdias, tandis que parmi les termes communs à tous deux, pas un qui se trouve ailleurs en Jérémie. Cf. P. Caspari, *Der Prophet Obadja*, p. 5-13. Mais si Abdias est antérieur à Jérémie, ce n'est donc pas de l'invasion chaldéenne qu'il parle. Du reste, il y a entre celle-ci et le récit assez pâle du petit prophète des différences essentielles. Abdias ne dit rien de la destruction de la ville, de l'incendie du temple, de l'entière dépopulation du pays, qui précédèrent l'exil. Aurait-il gardé ce silence, s'il avait entendu raconter l'expédition de Nabuchodonosor? Voir J. Knabenbauer, *In Prophetas minores*, t. I, p. 340 et suiv. L'événement qu'il rappelle est donc bien l'invasion qui eut lieu sous Joram, et dont il a été question plus haut. D'un autre côté, le rapport de notre prophétie à des textes de Joël et d'Amos est constant, tout le monde l'accorde. A. Johannes, *Commentar zu der Weissagung des Propheten Obadja*, p. 6-8. Il est vrai que plusieurs la font dépendre de ceux-ci, mais à tort, croyons-nous. Il est certain, au contraire, que c'est Joël et Amos qui dépendent d'Abdias : Amos, il n'y a pas de doute, si Joël en dépend; Joël, on ne saurait le nier, car il l'avoue lui-même en citant notre petit Abdias avec ces mots significatifs : « Comme l'a dit le Seigneur. » Joel, II, 32 (hébreu, III, 5); cf. Abd., 17. Abdias a donc vécu avant Joël et Amos. D'où il suit enfin que notre prophétie fut écrite entre le règne de Joram, sous lequel l'invasion eut lieu, et l'apparition de Joël et d'Amos; plus précisément encore, sur la fin de ce règne, vers l'an 865, car l'impression produite par les maux endurés parait récente et comme toute vive. On peut confirmer cette date et par le style du prophète, style ancien, exempt de chaldaïsmes, style « lapidaire » du reste, car on dirait de cet oracle qu'il a été taillé dans un roc de Pétra », et par la place qu'il occupe dans le recueil des douze petits prophètes : s'il ne tient pas la première, ce qui devrait être, si l'on avait suivi strictement l'ordre des temps, du moins est-il rangé parmi ceux qui ont paru avant l'exil, ce qui suffit à renverser l'opinion que nous combattons. — Mentionnons, uniquement pour les rejeter, l'opinion de F. Hitzig, ramenant notre prophétie à l'an 302, et celle de A. Kuenen, d'après laquelle notre prophète, qui aurait vécu du temps de Jérémie, « aurait reproduit à peu près sans y rien changer un texte plus ancien : » ce sont des hypothèses, sans aucune preuve qui les appuie.

III. *Langue et style d'Abdias.* — Le texte de la prophétie est très pur; elle n'a que peu de variantes, et encore sont-elles assez insignifiantes. W. Schenz, *Einleitung in die kanonischen Bücher des alten Testamentes*, Ratisbonne, 1887, p. 242; J. Knabenbauer, *In Prophetas minores*, t. I, p. 340-355 et *passim*. — Quant à son style, il est difficile d'en juger, car elle est très courte. Il est « énergique, pressé, presque dur, dit P. Schegg, *Die kleinen Propheten*, Ratisbonne, 1862, t. II, p. 365; il n'a aucune forme, aucun mot rappelant un âge récent ». Quelques interrogations rompent la monotonie de ce style.

IV. *Accomplissement de la prophétie.* — Les deux prophéties de ce petit livre se sont réalisées avec le temps. La réalisation de la première, 1-10, a commencé sous Nabuchodonosor. Il fit, cinq ans après la ruine de Jérusalem, une expédition en Égypte, en passant par les pays d'Ammon et de Moab, qu'il soumit. Or il ne put les soumettre sans subjuguer par là même les Édomites, qui se trouvaient sur son chemin. Cf. Jer., XXVII, 3, 6. Peut-être est-ce à ce moment que les Nabatéens, race puissante et ennemie, s'établirent dans Pétra et ses environs. Plus tard, Judas Machabée les défit et les chassa des villes palestiniennes du sud qu'ils avaient prises. I Mach., V, 3, 65. Mais c'est Jean Hyrcan qui détruisit leur nationalité; il les força à se faire circoncire et à observer le reste de la loi mosaïque. Enfin, dans la guerre de Judée, sous Titus, Simon de Gérasa entra en Idumée par trahison et en fit un désert : « elle offrit, après son passage, l'aspect d'une forêt aux feuilles mangées par les sauterelles. » Quant aux autres qui étaient du parti de Simon, ils partagèrent le sort des Juifs vaincus. Les survivants se perdirent dans les tribus arabes. Et ainsi Édom périt à jamais. Abd., 10. Sa perte fut le châtiment divin de la haine qu'il eut constamment contre Israël. Quoique descendants des deux frères, ces deux peuples ne s'aimèrent jamais. L'histoire est pleine des preuves de la haine d'Édom, haine active, haine cruelle, haine constante. Num., XX, 15; XXI, 4; Deut., XXV, 17; Ex., XVII, 8 et suiv.; Jud., XI, 17; I Reg., XIV, 47; II Reg., VIII, 13, 14; III Reg., XI, 14; IV Reg., VIII, 20; I Par., XX, 10; II Par., XXI, 8; IV Reg., XIII, 20; II Par., XXVIII, 16; Joel, III, 19; Am., I, 11; Ezech., XXV, 12; XXXV, 5, 15; Ps. CXXXVI, 7. Dieu se devait d'en tirer vengeance. Il fit prédire le châtiment et accomplit sa prédiction.

L'autre prophétie, 17-21, qui est messianique, s'est réalisée doublement, au sens littéral et au sens spirituel; car elle a ces deux sens, selon les meilleurs interprètes. Au sens littéral, elle s'est accomplie par « les sauveurs », 21, Zorobabel, Esdras, les Machabées, qui rétablirent, après l'exil et le retour des captifs, le peuple juif dans ses anciennes possessions, jugèrent Ésaü et se l'assujettirent. Mais c'est surtout au sens spirituel que cet oracle s'est pleinement vérifié. Il s'entend des temps messianiques, c'est-à-dire de l'Église catholique. Par les « sauveurs », Jésus et les Apôtres qu'il a envoyés, elle s'est étendue à partir de Sion sur toute la terre; elle a jugé, en se l'incorporant ou en le détruisant, Ésaü, « l'homme terrestre et sanguinaire; » et lorsque tout sera accompli, alors l'empire sera à Jéhovah : *Vehâyetâh layhovâh hammelûkâh*, Abd., 21. Voir, pour l'accomplissement de ces deux prophéties, F. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten*, 1873, p. 269, 270, et T. T. Perowne, *Obadyah*, p. 20-24, avec leurs références à Josèphe; et pour le rapport de la deuxième aux autres prophéties messianiques, J. Knabenbauer, *op. cit.*, t. I, p. 354-356, et F. Delitzsch, *Messianic prophecies*, Édimbourg, 1880, p. 56, 57. — L'exégèse juive, exacte et solide tant qu'elle applique cette prophétie à l'Édom historique, s'égare ensuite peu à peu en l'interprétant : 1° de Rome et des Romains, qui ont anéanti la nation et ses fausses espérances; 2° des chrétiens, qu'elle regarde comme des oppresseurs : « Une règle d'interprétation des Juifs modernes, dit T. T. Perowne, *op. cit.*, p. 23, c'est que par les Édomites on entend les chrétiens. » Voir un spécimen de ce genre d'exégèse dans *Dictionary of the Bible* de W. Smith, au mot OBADIAH.

V. *Auteurs principaux ayant spécialement écrit sur Abdias.* — M. del Castillo, *Commentarius in Abdiam prophetam*, in-4°, Salamanque, 1556; L. de Léon, *Commentarius in Abdiam prophetam*, in-4°, ibid., 1589; * J. Leusden, *Obadias ebraice et chaldaice una cum Masora magna et parva et cum trium præstantissimorum*

rabbinorum commentariis explicatus, Utrecht, 1657; * J. T. G. Holzapfel, *Obadia neu übersetzt und erläutert*, in-8°, Ilinteln, 1698; * H. Venema, *Prælectiones in Obadiam*, cum notis J. H. Verschnirii et J. A. Lotze, Utrecht, 1810; C. L. Hendewerk, *Obadiæ prophetæ oraculum in Idumæos*, in-8°, Kœnigsberg, 1836; * C. P. Caspari, *Der Prophet Obadjah*, in-8°, Leipzig, 1842; * C. A. W. Seydel, *Vaticinium Obadja secundum textum hebraicum et chaldaicum*, in-8°, Leipzig, 1869; * T. T. Perowne, *Obadiah and Jonah*, in-12, Londres, 1883; A. Johannes, *Commentar zu der Weissagung des Propheten Obadja*, in-8°, Wurzbourg, 1885; * M. A. Acoluthus, *Obadias Armenus*, in-4°, Leipzig, 1630; * F. Plum, *Observationes in textum et versiones maxime græcas Obadiæ et Habacuci*, in-8°, Gœttingue, 1796; * H. A. Grimm, *Joræ et Obadiæ Oracula syriace*, in-8°, Duisbourg, 1798; * C. F. Schnurrer, *Dissertatio philologica in Obadiam*, in-4°, Tubingue, 1787, et dans les *Dissertationes philol.-criticæ*, in-8°, Gotha et Amsterdam, 1790, p. 385 et suiv.; G. F. Jager, *Ueber das Zeitalter des Obadias*, in-4°, Tubingue, 1837; * F. Delitzsch, *Wann weissagte Obadjah?* dans Rudelbach's und Guericke's *Zeitschrift*, 1851, p. 91 et suiv.; * H. Weiss, *De ætate qua Obadja propheta vaticinatus sit*, Brunsberg, 1873. E. PHILIPPE.

2. **ABDIAS,** intendant d'Achab, roi d'Israël. L'expression vague *'âser 'al-habbâyit*, « qui (est) sur la maison, » par laquelle est désignée sa fonction, III Reg., XVIII, 3, signifie une sorte de haute surveillance sur les personnes et les choses du palais. Abdias était comme le premier ministre d'Achab, dont il se séparait heureusement par sa fidélité au service du vrai Dieu. Son éminente situation lui avait plus d'une fois fourni le moyen de protéger les serviteurs de Jéhovah, comme au temps où l'impie Jézabel faisait rechercher les prophètes pour les mettre à mort, et par là ruiner le culte du vrai Dieu. Il en avait recueilli cent, qu'il avait fait cacher, en deux groupes de cinquante, dans les excavations naturelles ou artificielles, si nombreuses le long des montagnes de la Samarie, et qui avaient servi de refuge à tant d'autres, dans des circonstances analogues, sous Josué, Jos., X, 17; les Juges, Jud., IX, 25, 36, 37; Saül, I Reg., XIII, 6, etc. Or l'heure de la vengeance divine venait de sonner; Israël était réduit à une extrême détresse par suite d'une sécheresse persistante, qui empêchait la terre de rien produire. Les chevaux et les mulets d'Achab allaient périr, si l'on ne parvenait pas à leur trouver de la nourriture. Abdias, sur l'ordre du roi, se mit à parcourir le pays, tandis que son maître en faisait autant dans une autre direction; tous deux cherchaient des herbages dans le lit desséché des torrents, près des sources, et partout où ils pensaient trouver encore quelque fraîcheur. C'est pendant ce voyage qu'Abdias rencontra le prophète Élie, qu'il reconnut peut-être à ses vêtements spéciaux, IV Reg., I, 7-8, et qu'il salua aussitôt en se prosternant jusqu'à terre, suivant l'usage des Orientaux. III Reg., XVIII, 7. Surpris de cette rencontre, il le fut bien davantage de la mission que lui donna l'homme de Dieu d'aller tout de suite trouver Achab, et de le prévenir de la présence du prophète. Car jusque-là Élie s'était dérobé, et bien qu'Achab l'eût fait chercher partout, il avait été impossible de s'emparer de sa personne, ce qu'Abdias regardait comme un miracle de la puissance de Dieu. Cette pensée éveilla dans l'esprit de l'intendant d'Achab un sentiment de défiance qu'il exposa naïvement au prophète. Car, pensait-il, s'il se chargeait de la commission, le roi, sur les indications qu'il lui fournirait, ferait aussitôt rechercher Élie, qui, par le secours de l'Esprit de Dieu, se transporterait encore hors de ses atteintes, et alors Achab, furieux d'avoir été trompé, se vengerait sur son ministre, et le ferait mettre à mort. III Reg., XVIII, 12. Il ne fallut rien moins qu'un serment du prophète pour déterminer le timide Abdias à se charger du message. C'est tout ce que nos Saints Livres nous apprennent de lui, car il est impossible de l'identifier, comme ont voulu le faire plusieurs Juifs dont parle saint Jérôme, *In Abd. proph.*, I, t. XXV, col. 1099, avec le prophète du même nom. Plusieurs rabbins, après Josèphe, *Antiq. jud.*, IX, II, ont pensé que la Sunamite chez laquelle logea Élie était sa veuve, et qu'Abdias était lui-même le troisième capitaine envoyé par Ochozias contre le prophète et épargné par le feu du ciel, IV Reg., I, 14-15; ce n'est là qu'une conjecture sans fondement. P. RENARD.

3. **ABDIAS,** père de Jesmaïas, qui fut chef de la tribu de Zabulon au temps de David. I Par., XXVII, 19.

4. **ABDIAS,** lévite de la famille de Mérari, sous le règne de Josias. Il fut employé comme surveillant dans la réparation du temple de Jérusalem. II Par., XXXIV, 12.

5. **ABDIAS,** écrivain apocryphe. Ce personnage passe pour avoir été le premier évêque de Babylone, consacré par les apôtres saints Simon et Jude. Nous ne le mentionnons ici que pour ce fait qu'on lui attribue un gros ouvrage en dix livres, intitulé *Historia certaminis apostolici* ou *Historiæ apostolicæ*, et comprenant un récit des missions et de la mort de chacun des apôtres Pierre, Paul, André, Jacques fils de Zébédée, Jean, Jacques fils d'Alphée, Simon et Jude, Matthieu, Barthelemy, Thomas, Philippe. Cette compilation, mise sous le nom d'Abdias, et soi-disant traduite de l'hébreu en grec par Eutrope, disciple d'Abdias, et du grec en latin par Jules l'Africain, ami d'Origène, au IIIe siècle, est en réalité une œuvre latine, où l'on trouve citées, avec la Vulgate hiéronymienne, l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin et la traduction latine des *Recognitiones* du même Rufin. On la considère comme de la seconde moitié du VIe siècle, et peut-être originaire des Gaules. L'intérêt de cette collection tient à ce que l'auteur a puisé dans les *Acta* anciens des Apôtres (voir ACTES APOCRYPHES DES APÔTRES), dont il nous donne une édition catholique expurgée, et que c'est grâce à lui seul que mainte légende apostolique nous a été conservée. On trouvera le texte du pseudo-Abdias dans Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1700, p. 402-742. Sur l'auteur prétendu et sur la collection, on consultera Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, Brunswick, 1883, t. I, p. 117-178. P. BATIFFOL.

ABDIEL (hébreu : *'Abdi'êl*, « serviteur de Dieu; » Septante : Ἀβδιήλ), fils de Guni, de la tribu de Gad. I Par., V, 15. Chacun de ses fils était chef de maison à l'époque du dénombrement fait sous le règne de Joatham, roi de Juda, et de Jéroboam, roi d'Israël. Ils s'établirent dans les pays de Galaad et de Basan.

ABDON, hébreu : *'Abdôn*, « servile; » Septante : Ἀβδών.

1. **ABDON,** juge d'Israël. Jud., XII, 13-15. C'était un Éphraïmite, fils d'Illel et originaire de Pharathon. Il est probable que, de même qu'Abesan et Ahialon, ses prédécesseurs immédiats, il ne fut juge que des tribus du nord d'Israël, vers l'époque où les Hébreux du sud-ouest secouaient le joug de la domination philistine. Aucun fait saillant ne paraît avoir signalé cette judicature de huit années. La Bible nous apprend seulement qu' « Abdon eut quarante fils, et de ceux-ci trente petits-fils, montant sur soixante-dix poulains d'ânesses ». Ces paroles font sans doute allusion à quelque cérémonie publique où les soixante-dix fils et petits-fils d'Abdon parurent ensemble aux yeux de la foule, montés sur des ânes, selon la coutume orientale. Voir ANE. Le nombre des fils attribués à Abdon n'est pas étonnant, étant donnée la polygamie tolérée chez les Hébreux. Abdon fut enseveli à Pharathon, dans la terre d'Éphraïm. Son tombeau était là, creusé dans la montagne qu'on appelait montagne d'Amalec ou

des Amalécites. Jud., XII, 15. Voir PHARATHON. Ewald a supposé, mais sans preuves, que le nom de Badan, juge d'Israël, qu'on lit I Reg., XII, 11, est une altération du nom d'Abdon. E. DUPLESSY.

2. ABDON, fils de Sésac, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 23-25.

3. ABDON, fils aîné de Jéhiel ou Abigabaon, Benjamite. I Par., VIII, 29-30; IX, 35.

4. ABDON. Voir ACHOBOR 2.

5. ABDON (Septante : Ἀβδών, Ἀαβδών), ville de la tribu d'Aser, concédée aux Lévites de la famille de Gerson. Jos., XXI, 30; I Par., VI, 74. Certains critiques, étonnés de ne pas la trouver dans l'énumération des autres villes de la même tribu, Jos., XIX, 24-31, croient à une faute de copiste, et prétendent qu'il faut, au ℣. 28, lire *'Abdôn* au lieu de *'Ébrôn* ou *Abran*. Reland admet cette correction, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, t. II, p. 518; mais M. de Saulcy avoue que, pour sa part, il n'est pas disposé à reconnaître trop facilement des erreurs de ce genre dans les textes bibliques. *Dictionnaire des antiquités bibliques*, Migne, 1859, p. 31. S'il est facile, en effet, de confondre, en hébreu, le *daleth*, ד, et le *resch*, ר, rien ne prouve cependant d'une manière certaine qu'Abran ne soit pas une ville distincte. La leçon *'Ébrôn* a pour elle plus de vingt manuscrits, le texte massorétique et les plus anciennes versions (voir ABRAN); puis d'ailleurs l'omission d'Abdon dans la liste de Josué n'est pas plus surprenante que celle de villes plus importantes peut-être, telles qu'Accho (Saint-Jean-d'Acre), Achzib (Ez-Zib), etc.

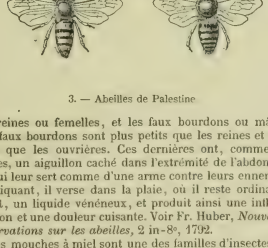
Dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe, ce nom est écrit ΑΡΔΩΜ; mais il est facile de voir que le B primitif, ayant perdu le trait inférieur, est devenu un P. Saint Jérôme, du reste, a corrigé cette erreur dans sa traduction. Les deux auteurs ne font que mentionner la ville, sans en préciser la position. S. Jérôme, *Lib. de situ et nominibus loc. heb.*, t. XXIII, col. 873.

Plus heureux qu'au temps où Reland, *loc. cit.*, s'élevait avec une noble indignation contre les géographes qui, sans raison aucune, plaçaient cette localité non loin de Tyr, à l'orient de Sarepta, nous pouvons aujourd'hui l'identifier d'une manière certaine. Ce que M. de Saulcy, *ouv. cité*, p. 15, appuyé sur sa propre expérience, attendait de la connaissance exacte des textes sacrés et de la langue actuelle du pays, c'est-à-dire de l'arabe, pour retrouver les noms bibliques, les récents explorateurs de la Palestine l'ont réalisé. Ils ont trouvé entre le village actuel de *'Abdéh* et l'ancien *'Abdôn* une correspondance parfaite, quant au nom d'abord (racine *'âbad*, « servir »), la finale *ôn* étant simplement remplacée par la terminaison arabe *éh;* ensuite quant à la position, l'Écriture mentionnant cette ville entre Messal et Rohob. (Voir la carte de la tribu d'Aser.)

Khirbet 'Abdéh est située, à quelque distance au nord-est d'Ez-Zib, sur une colline dont les pentes, d'abord rocheuses et hérissées de broussailles, offrent ensuite une série de terrasses circulaires, actuellement cultivées en blé. La régularité de ces terrasses en retraite les unes sur les autres, les ruines, bien que peu étendues, qui se voient encore sur le plateau supérieur, indiquent assez que la colline a dû être jadis disposée par la main de l'homme pour servir d'assiette à une petite ville. Entourée du reste de plusieurs côtés par des ravins plus ou moins profonds, et surtout, vers le sud, par l'ouadi Qourein, dont les eaux limpides et abondantes avaient dû, dès les temps les plus reculés, attirer différents groupes d'habitants, la belle et avantageuse éminence dont nous parlons n'a pu être négligée par les anciens; car, d'une défense facile, elle pouvait de plus être aisément approvisionnée d'eau. Le sommet, élevé de 150 mètres au-dessus de la mer, et d'où l'on jouit d'une vue très étendue sur toute la plaine de Saint-Jean-d'Acre, renferme les restes d'une enceinte longue de cinquante pas sur quarante-six de large. Bâtie avec des blocs antiques trouvés sans doute sur place, elle ne paraît pas remonter elle-même au delà du moyen âge, et semble avoir été rapidement construite, à une époque de guerre, dans un but de défense. Ces débris de l'antiquité, mêlés aux constructions plus modernes, ne sont peut-être pas les seuls que l'on trouverait en ce lieu, si l'on y pratiquait des fouilles. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. II, p. 36 et 37. A. LEGENDRE.

ABED (hébreu : *'Ébed*, « serviteur, » sous-entendu : de Dieu; Septante : Ὀβήδ), fils de Jonathan, de la famille d'Adan, revint de Babylone avec Esdras, à la tête de cinquante hommes. I Esdr., VIII, 6.

ABEILLE, en hébreu, *debôrâh*, insecte de l'ordre des hyménoptères. Les abeilles vivent en société et comprennent trois sortes d'individus : les ouvrières ou neutres,



3. — Abeilles de Palestine

les reines ou femelles, et les faux bourdons ou mâles. Les faux bourdons sont plus petits que les reines et plus gros que les ouvrières. Ces dernières ont, comme les reines, un aiguillon caché dans l'extrémité de l'abdomen, et qui leur sert comme d'une arme contre leurs ennemis : en piquant, il verse dans la plaie, où il reste ordinairement, un liquide vénéneux, et produit ainsi une inflammation et une douleur cuisante. Voir Fr. Huber, *Nouvelles observations sur les abeilles*, 2 in-8°, 1792.

Les mouches à miel sont une des familles d'insectes les plus généralement répandues : on les trouve dans toutes les parties du globe. Elles sont particulièrement abondantes en Palestine, et elles l'étaient probablement encore plus autrefois qu'aujourd'hui, lorsque ce pays était mieux cultivé. Elles y ont toujours vécu, sinon à l'état domestique, du moins à l'état sauvage, transformant en ruches le creux des arbres, les trous des rochers, etc. Cf. Deut., XXXII, 13; I Reg., XIV, 25; Ps. LXXX, 17; Is., VII, 19. Cette abondance des abeilles en Chanaan s'explique facilement par la chaleur du climat, par la profusion et par la variété des fleurs sauvages, dont la plupart sont fortement aromatiques, et par conséquent très propres à la production du miel. C'est donc avec pleine raison que la Terre Promise est si souvent appelée dans les Livres Saints « la terre où coulent le lait et le miel ». Exod., III, 8, etc.

Les diverses espèces d'abeilles connues sous les noms scientifiques de *Bombus*, *Nomia*, *Andrena*, *Osmia* (abeille

maçonne), *Megachile, Anthophora*, sont largement représentées en Palestine. La mouche à miel de Syrie n'est pas la même variété que celle de nos contrées, mais ressemble à celle d'Italie ou de Ligurie, *Apis ligustica*, qui a des couleurs plus brillantes et porte sur l'abdomen des bandes jaunes transversales, d'où le nom qu'on lui donne aussi d'*Apis fasciata*.

On a élevé artificiellement les abeilles dès l'antiquité, à cause de la valeur de leur miel. Il est certain que du temps de Notre-Seigneur les Juifs s'occupaient de leur éducation. Philon le dit expressément des Esséniens, *Fragm.*, édit. Mangey, t. I, p. 633; Eusèbe, *Præp. Ev.*, VIII, 11, t. XXI, col. 641, et la Mischna y fait plusieurs fois allusion, *Kelim*, 16, 7; *Sabbath*, 24, 3; *Baba Kama*, 10, 2; *Oketsin*, 3, 10. On ne sait pas avec la même certitude si les anciens Hébreux cultivaient ces précieux insectes. Plusieurs le pensent, parce qu'ils voient une allusion à la manière de récolter les essaims pour les enfermer dans les ruches dans le passage d'Isaïe, VII, 18; cf. V, 26, et Zach., X, 8, où Dieu appelle en sifflant l'abeille d'Assyrie. Les ruches usitées aujourd'hui en Syrie et en Égypte sont de forme cylindrique et faites avec de la terre mélangée de paille.

L'Écriture mentionne l'abeille au sens propre et au sens figuré. Au sens propre, c'est-à-dire comme produisant le miel, dans un épisode de l'histoire de Samson. Jud., XIV, 8. On a objecté contre ce récit que les abeilles évitent les corps morts. Il est vrai que ces insectes fuient les cadavres en putréfaction; mais ils ne fuient pas un squelette complètement desséché. Hérodote, V, 114, rapporte un cas analogue arrivé à Amathonte, en Chypre. Or l'événement rapporté dans l'histoire de Samson n'eut lieu qu'un certain nombre de jours après la mort du lion, peut-être un temps assez considérable. Dans l'intervalle, le cadavre avait pu être tout à fait desséché, et les abeilles avaient eu le temps d'y faire leur miel. Le cas était extraordinaire, mais il n'est nullement impossible. Les animaux morts sont dévorés en Orient avec une rapidité effrayante. J'ai vu souvent à Alexandrette, en Syrie, les cadavres des chameaux perdus par les nombreuses caravanes qui y arrivent, réduits en quelques heures à l'état de squelette. Le soleil brûlant ne laisse plus bientôt sur les ossements aucune trace de putréfaction, et la mauvaise odeur ne peut par conséquent en éloigner les abeilles. — Ces insectes sont aussi cités au sens propre dans l'Ecclésiastique, à cause de l'excellence de leur miel : « L'abeille est un des plus petits volatiles, et son fruit est des plus doux. » Eccli., XI, 3. Une addition intéressante des Septante dans le livre des Proverbes, VI, 8, place ce petit tableau de l'abeille après celui de la fourmi : « Ou bien encore va voir l'abeille, et apprends comme elle est industrieuse, et comme son industrie est digne de notre respect, car les rois et les infirmes usent pour leur santé du fruit de son labeur. Or elle est glorieuse et désirée de tous, et si chétive qu'elle soit, on l'honore, parce qu'elle apprécie la sagesse. » Voir MIEL.

L'abeille est mentionnée plusieurs fois dans l'Écriture comme terme de comparaison. Une armée nombreuse, qui presse ses ennemis, les enveloppe et leur fait de cruelles blessures, est comparée aux abeilles qui poursuivent et attaquent de toutes parts avec fureur ceux qui les ont troublées. Deut., I, 44; Ps. CXVIII, 12; Is., VII, 18; cf. *Iliade*, II, 87 et suiv.; Hérodote, V, 10. La comparaison est d'autant plus exacte que les abeilles d'Orient, surtout les abeilles sauvages, sont plus méchantes que celles de nos contrées, Th. Cowan, *Guide de l'apiculteur*, trad. Bertrand, in-12, Nyon, 1886, p. 136, et leur piqûre, à cause de l'inflammation prompte et violente qu'elle produit, est plus douloureuse. L'homme est impuissant à résister à la fureur de ces insectes, et l'on sait que des chevaux mêmes et des bœufs ont été tués en quelques minutes par les aiguillons d'essaims d'abeilles en furie.

Le nom hébreu de l'abeille était employé par les Israélites comme nom de femme. Voir DÉBORA.

F. VIGOUROUX.

1. ABEL (hébreu : *Hébel*; Septante : Ἄβελ), second fils d'Adam et d'Ève. Les rabbins et, à leur suite, les Pères et les commentateurs ont donné à ce nom le sens de « souffle, vanité », cf. Eccle., I, 2, ou de « deuil ». Adam et Ève auraient ainsi appelé leur fils par une sorte de vue prophétique ou par un simple pressentiment de sa mort prématurée. Payne Smith et d'autres modernes rejettent cette explication gratuite, et lui en substituent une autre, qui n'a aucun fondement dans le texte biblique : d'après eux, le second fils d'Adam aurait porté de son vivant un autre nom, dont nous ne trouvons de trace nulle part, et on lui aurait donné ce nouveau nom ou ce surnom d'Abel seulement après qu'il aurait disparu comme un souffle ou une vapeur. Ces explications et d'autres encore, tirées de la même étymologie, manquent de vraisemblance et de solidité, et ont en outre le défaut de faire d'Abel un nom abstrait, et par conséquent une exception unique, un cas isolé au milieu des noms de la famille d'Adam, qui sont tous des appellatifs concrets.

Le déchiffrement des inscriptions assyriennes nous a révélé le vrai sens de ce nom, en nous en fournissant une interprétation philologique aussi simple que satisfaisante. Nous trouvons dans ces inscriptions le mot « Habel » sous la forme *hablu*, *habal*, et avec la signification de « fils ». C'est avec le même sens que ce mot entre dans la composition de noms propres célèbres : Assur-ban-habal (Sardanapale), Tuklat-habal-asar (Téglathphalasar), etc. On ne peut pas dire que c'est là une ressemblance fortuite, telle qu'on en constate parfois entre deux langues étrangères l'une à l'autre. L'assyrien et l'hébreu sont deux langues sœurs; chacune d'elles a même avec l'autre plus d'affinité qu'avec les autres membres de la famille sémitique. En effet, l'assyrien n'est, sauf de légères différences, que l'ancien chaldéen apporté dans la vallée du Tigre par les émigrants ou les conquérants venus de la vallée de l'Euphrate; or c'est dans la Chaldée qu'Abraham et ses ancêtres ont parlé l'hébreu dans sa forme ancienne.

Il fallait donc s'attendre à rencontrer dans ces deux idiomes de nombreux éléments communs, et à voir tel mot perdu par l'un des deux dialectes et conservé par l'autre. C'est ce qui est arrivé. On trouvera dans M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 403 et suiv., une longue liste de ces noms communs aux deux langues; *habal*, « fils, » y représente l'hébreu *habel*, supplanté dans l'usage de cette dernière langue par son synonyme *ben*. Il est même à remarquer que la parenté, qu'on ne conteste pas entre certains de ces mots assez différents par leur orthographe, est encore plus visible et plus incontestable pour *habal* et *habel*, *hébel*, entre lesquels il y a identité plutôt que ressemblance. On ne saurait donc récuser cette étymologie.

Nous ignorons à quelle époque naquit Abel. Voici tout ce que la Genèse nous apprend de lui. Il fut le frère cadet de Caïn, et il devint pasteur de brebis, tandis que Caïn son frère cultiva la terre. Gen., IV, 2. Or, après bien des jours (hébreu : « à la fin des jours; » peut-être après la récolte), Caïn offrit au Seigneur des fruits de ses champs; Abel, de son côté, « lui offrit des premiers-nés de son troupeau et de leur graisse. Et le Seigneur regarda favorablement Abel et ses présents. » Gen., IV, 3-4. Saint Paul nous dit que c'est sa foi qui rendit Abel si généreux dans son offrande, et qu'à cause de cette foi Dieu témoigna qu'il agréait ses présents. Hebr., XI, 4.

De quelle manière Dieu manifesta-t-il sa complaisance pour Abel et l'acceptation de ses dons? D'après la version de Théodotion, ce fut en les embrasant d'un feu céleste : ἐνεπύρισεν. La plupart des Pères sont de ce sentiment; d'autres disent que c'est par les bénédictions répandues sur les biens d'Abel que Dieu rendit ce témoignage dont parle saint Paul. Quel qu'ait été le signe de cette accep-

tation, le Seigneur ne l'accusa pas à Caïn : « il ne regarda pas, c'est-à-dire il n'agréa pas Caïn et ses présents. Caïn en fut vivement irrité. » Gen., IV, 5. La jalousie qu'il éprouva à l'égard d'Abel le lui fit haïr, et il laissa cette haine grandir dans son cœur, au mépris d'une paternelle remontrance de Dieu. Gen., IV, 5-7. Un jour, ayant attiré son frère dans la campagne, il se jeta sur lui et le tua.

C'est ainsi que la mort, entrée dans le monde par le péché d'Adam, Rom., V, 12, y fit sa première apparition dans la personne de l'un de ses fils, Abel, victime du péché de l'autre. Le Seigneur demanda aussitôt au meurtrier compte de ce sang innocent, et il le punit de son crime en le maudissant et en le condamnant à une vie triste et errante, afin de faire comprendre aux hommes qu'ils n'ont aucun droit sur la vie de leurs semblables.

L'Écriture ne nous parle pas de la postérité d'Abel; ce silence ne prouverait pas toutefois qu'il n'ait pas été marié et qu'il soit demeuré vierge, ce qui est affirmé par certains Pères et nié par d'autres; ou que, ayant été marié, il n'ait pas eu d'enfants. Il aurait pu laisser des filles sans qu'il en ait été fait mention, les femmes restant en dehors des généalogies bibliques, ou même des fils morts soit avant lui, soit au moins avant la naissance de Seth. Mais il n'avait pas laissé d'enfant mâle qui vécût encore lorsque Seth vint au monde, car Ève n'aurait pas dit en ce moment : « Le Seigneur m'a donné une autre postérité à la place d'Abel, que Caïn a tué, » Gen., IV, 25, et le verset suivant ne nous montrerait pas le troisième fils d'Adam comme le père d'Énos et le premier anneau de la chaîne des patriarches. Gen., IV, 26; cf. V, 3-9.

Il n'est plus question d'Abel dans tout l'Ancien Testament; mais il lui est fait une place assez large dans le Nouveau, auquel il semble appartenir plus particulièrement par le caractère figuratif et typique de sa vie et de sa mort. Les Pères l'ont toujours regardé comme une figure de Jésus-Christ, S. Augustin, *Opus imperf. cont. Julianum*, VI, 27, t. XLV, col. 1575; et, en effet, sa vie innocente, sa qualité de pasteur, l'envie fraternelle que sa vertu excite, cf. Matth., XXVII, 18, son sacrifice agréé de Dieu, sa mort soufferte pour la justice, cf. Joa., X, 32, sont autant de traits de ressemblance avec le Sauveur du monde. C'est sans doute parce que ces traits si frappants constituent une sorte de prophétie en action, et peut-être aussi parce que la foi d'Abel, louée par saint Paul, Hebr., XI, 4, lui avait révélé en quelque manière la signification mystérieuse de son sacrifice, que Jésus-Christ le met au rang des prophètes, comme on le conclut de Matth., XXIII, 31-35, et de Luc, XI, 49-51. Voir Maldonat, *In Matth.*, XXIII, 35. Saint Paul confirme la signification figurative de la mort d'Abel par le contraste qu'il signale entre les effets de cette mort et les effets de celle de Jésus-Christ : Le sang d'Abel crie vers Dieu pour demander vengeance, Gen., IV, 10; le sang de Jésus crie pour implorer la clémence et le pardon. Hebr., XII, 24.

Figure de Jésus-Christ, Abel est encore le type de l'Église militante, parce qu'il inaugura le martyre par une mort qui fit de lui les prémices de cette Église, et parce qu'en Abel persécuté commença la cité de Dieu, de même qu'avec Caïn persécuteur commença la cité du mal. Voir S. Augustin, *Enarr. in Psal.* CXLII, 3, t. XXXVII, col. 1846. C'est ce qui ressort du reproche que Jésus-Christ fit un jour aux Juifs d'avoir versé le sang d'Abel par les mains de Caïn, animé du même esprit d'envie qui les excitait eux-mêmes contre le Messie : « Remplissez, leur dit-il, la mesure de vos pères..., afin que vienne sur vous tout le sang innocent qui a été répandu sur la terre, à commencer par le sang du juste Abel, » Matth., XXIII, 32-35; c'est-à-dire : consommez par l'effusion de mon sang l'œuvre d'iniquité commencée par l'effusion de celui d'Abel. Il leur montrait ainsi Abel comme le type des martyrs et la première victime de la lutte incessante entre le bien et le mal. Saint Jean est encore plus explicite : « Voici, dit-il, le signe manifeste des enfants de Dieu et des enfants du diable. » Joa., III, 10. Or ce signe est, d'une part, l'amour de ses frères; de l'autre, la haine dont Caïn a donné l'exemple, car « il était du malin, et il tua son frère. Et pourquoi l'a-t-il tué? Parce que ses œuvres étaient mauvaises, et que celles de son frère étaient bonnes », 11-12. Par conséquent, c'est à cause de sa foi et du bien qu'elle lui faisait accomplir, Hebr., XI, 4, qu'Abel fut mis à mort par Caïn. C'est donc à bon droit que les Pères lui ont donné le titre de martyr. Outre saint Augustin, cité plus haut, voir saint Cyprien, *Epist.* LVI *ad Thibaritanos*, 5; *De bono patientiæ*, 10, t. IV, col. 353, 629, et saint Chrysostome, *Orat.* VIII *cont. Judæos*, 8, t. XLVIII, col. 939.

Abel, dont le nom n'avait jamais été prononcé dans la suite de l'histoire de l'Ancien Testament, ne cesse plus d'être présent à la pensée de l'Église, depuis que Jésus-Christ et les Apôtres ont rappelé le souvenir et révélé le sens de son sacrifice et de sa mort. Les premiers artistes chrétiens représentèrent ce sacrifice sur les sarcophages; l'Évangile et les Épîtres mettent constamment le nom d'Abel sous les yeux des fidèles; les prêtres le lisent tous les jours au canon de la messe, où le sacrifice d'Abel est mentionné avec ceux d'Abraham et de Melchisédech; enfin, dans les prières des agonisants, le premier protecteur invoqué en faveur de l'âme qui va quitter le monde est celui de « saint Abel ». É. Palis.

2. ABEL, *nom de lieu*, est différent, dans le texte original, d'Abel, nom propre. Ce dernier est écrit הבל, *Hébel*, et le premier, au contraire, אבל, *'Abêl*, mot qui vient d'une racine signifiant « être humide, verdoyant », et désigne une « prairie, un endroit couvert de gazon ». Abel désigne donc des localités remarquables par leur verdure et leur fertilité, et il entre dans la composition de plusieurs noms de villes, qui sont distinguées les unes des autres par l'addition d'un ou de plusieurs mots. — La Vulgate appelle Abel, Jud., XI, 33, la localité nommée dans le texte original 'Abêl-Keramim; saint Jérôme a rendu le mot *kerâmim* par « qui est planté de vignes ». Voir Abel-Keramim.

ABÉLA. La Vulgate nomme ainsi, II Reg., XX, 14, 15, 18, la ville d'Abel-Beth-Maacha, en faisant, dans les deux premiers passages, deux localités différentes de cette seule ville. La forme Abéla provient de ce que, II Reg. (II Sam.), XX, 14, le nom d'Abel est accompagné, dans le texte original, du *hé locatif, âh*, qui, en hébreu, marque le mouvement vers un lieu, de sorte qu'il est écrit, en cet endroit, *'Abêlâh*. Voir Abel-Beth-Maacha.

ABÉLARD (Abælardus) Pierre, philosophe et théologien français, né à Pallet (Palatium), en Bretagne, en 1079, mort au monastère de Saint-Marcel, près de Châlons-sur-Saône, en 1142, aussi célèbre par ses aventures et ses malheurs que par ses talents et par ses écrits. Ses œuvres exégétiques sont une *Expositio in Hexameron*, qui va jusqu'à Genèse, II, 17, composée pour Héloïse et les religieuses du Paraclet; *Commentariorum super S. Pauli Epistolam ad Romanos libri quinque;* ils expliquent en partie le texte apostolique, mais ils s'occupent encore davantage de la loi, du péché, de la prédestination et de la rédemption, et le prologue peut être considéré comme une sorte de programme d'une théologie biblique; *Expositio super Psalterium, Expositio super Epistolas Pauli*, compositions très médiocres. L'importance du rôle d'Abélard au point de vue exégétique ne se mesure point d'ailleurs à celle de ses commentaires, qui sont de peu de valeur, mais à la direction nouvelle qu'il donna à la théologie et à l'interprétation des Écritures. Il est un des pères du rationalisme moderne; il voulut placer la raison au-dessus de la foi, et il prépara ainsi efficacement, dans ses écrits théologiques, *Dialogus inter philosophum Judæum et Christianum, Theologia christiana*, etc., l'avènement de ce système, qui rejette aujourd'hui l'inspiration et le surnaturel, et exclut des Livres Saints tout élément divin.

Voir ses œuvres, dans la *Patrologie latine* de Migne, t. CLXXVIII. Parmi les innombrables publications dont Abélard a été l'objet, on peut signaler en particulier : L. Feuerbach, *Abaelard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch*, in-8°, Leipzig, 1844; Ed. Bonnier, *Abélard et saint Bernard, la philosophie et l'Église au XIIe siècle*, in-18, Paris, 1862; H. Hayd, *Abälard und seine Lehre in Verhaltniss zur Kirche und ihrem Dogma*, in-4°, Ratisbonne, 1863; Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 2 in-8°, Leipzig, 1861, t. II, p. 160-204; Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mayence, 1864, t. I, p. 218-272; Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1863, t. V, p. 521-531, 390-435; H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, 2 in-8°, Berlin, 1875, t. I, p. 183-259; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., Paris, 1890, t. I, p. 337-354.

ABEL - BETH - MAACHA (hébreu : *'Abêl bêt Ma'akâh*, « prairie de la Maison de la famille de Maacha »), ville de la tribu de Nephthali, appelée aussi *Abelmaim*, ou « prairie des eaux », dans le second livre des Paralipomènes, XVI, 4. Par abréviation, elle est nommée simplement Abel, II Reg., XX, 18 (Vulgate : *Abêla*), parce qu'elle avait été désignée sous son nom complet trois versets plus haut. Dans ce dernier passage, II Reg., XX, 15, notre édition latine porte, comme au ℣. 14 : « In Abela et in Bethmaacha; » mais il est probable qu'il s'agit d'une seule et unique ville, et que la conjonction *et* (qui se lit aussi dans le texte hébreu, ℣. 14, mais non ℣. 15) doit être retranchée. Cette ville tirait des eaux qui l'arrosaient son nom d'Abelmaïm, et elle devait celui d'Abel-Beth-Maacha soit à la circonstance qu'elle faisait partie du petit royaume de Maacha ou était située dans son voisinage, soit à ce qu'elle avait appartenu à une famille appelée Maacha, soit peut-être enfin à ce qu'elle était située dans la plaine à l'est du Jourdain, au pied du Liban, *ma'akâh* signifiant « dépression ». — Au troisième livre des Rois, XV, 20, saint Jérôme, traduisant le mot *beth*, qui signifie « maison », appelle Abel-Beth-Maacha « Abeldomum Maacha » ou « Abel-Maison-de-Maacha». Il fait de même IV Reg., XV, 29; mais, dans ce dernier passage, nos éditions de la Vulgate, plaçant une virgule entre « Abel-Domum » et « Maacha », en font deux villes distinctes au lieu d'une seule ville.

Abel-Beth-Maacha était une cité considérable, puisque l'auteur sacré l'appelle « une mère en Israël ». II Reg., XX, 19. Sa situation à la frontière septentrionale de la Palestine avait dû augmenter l'importance de cette place forte, destinée à servir de défense à tout le pays contre les attaques qui pouvaient venir du nord. Mais elle a été si complètement ruinée, qu'on ne peut affirmer aujourd'hui avec une entière certitude où était son emplacement. Stanley, *Sinai and Palestine*, in-8°, Londres, 1856, p. 386, suppose qu'il était dans la plaine marécageuse du lac Mérom, à cause du nom d'Abel-Maïm, qui lui est aussi donné. Cependant la plupart des géographes s'accordent maintenant à adopter l'opinion de Robinson, qui a retrouvé l'antique Abel-Beth-Maacha dans le village actuel d'Abil el-Kamh. Ce village, habité par des chrétiens, s'élève sur un Tell, à l'est du Derdarâh, petit affluent du Jourdain, qui coule de Merdj-Ayoûn. Son surnom d'el-Kamh lui vient de l'excellence du blé que produit le voisinage. E. Robinson, *Later biblical researches in Palestine*, in-8°, Londres, 1856, p. 372. Il est à une heure et demie environ au nord-ouest de Dan, aujourd'hui Tell el-Kadi, sur la route qui se dirige de Banias vers Sidon.

Abel-Beth-Maacha est mentionnée pour la première fois dans l'Écriture à l'occasion de la révolte de Séba, ce Benjamite qui, après la mort d'Absalom, fomenta une nouvelle insurrection contre David. Poursuivi par les troupes de Joab, Séba se réfugia à Abel-Beth-Maacha, et Joab alla l'y assiéger. Les habitants de la ville, sur le conseil d'une femme, coupèrent la tête au chef des révoltés et firent ainsi lever le siège de la place. II Reg., XX, 14-22. — Quatre-vingts ans plus tard, le roi de Damas, Benadad, contemporain d'Asa, roi de Juda, et de Baasa, roi d'Israël, faisant la guerre à ce dernier, d'accord avec le roi de Juda, s'empara de plusieurs villes du nord de la Palestine, en particulier d'Abel-Beth-Maacha (*Abeldomum Maacha*), III Reg., XV, 20; II Par., XVI, 4 (*Abelmaim*). — Deux siècles environ s'écoulèrent depuis cette époque jusqu'au dernier désastre de la ville. Sous le règne de Phacée, roi d'Israël, Téglathphalasar, roi d'Assyrie, s'empara d'Abel-Beth-Maacha, et il en déporta les habitants dans son royaume. IV Reg., XV, 29 (*Abel-Domum, Maacha*). Les fragments des Annales de Téglathphalasar, qui ont été retrouvés dans les ruines de son palais, mentionnent la prise de la place forte Israélite et la déportation des sujets de Phacée en Assyrie : « Je soumis, dit-il, les villes de Galaad,... d'Abel-(Beth-Maacha), qui est la frontière de la terre de Bit-Humri (le royaume d'Israël)... Je transportai ses habitants les plus distingués en Assyrie. » *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. XX, n° 2. Ces événements se passaient en 734 ou 733. A partir de cette époque, il n'est plus question d'Abel-Beth-Maacha.

F. VIGOUROUX.

ABÉL - KERÂMÏM (c'est-à-dire « le pré des vignes; » Septante : Ἐδελχαρμίμ; Vulgate : *Abel, quæ est vineis consita*, Jud., XI, 33), localité à l'est du Jourdain, au delà d'Aroer, située, d'après Eusèbe et saint Jérôme, à sept milles romains ou deux heures et demie de marche de Philadelphie ou Rabbath-Ammon. Du temps d'Eusèbe, elle était encore renommée pour ses vignobles. Elle n'est mentionnée qu'une fois dans l'Écriture, comme le point extrême où Jephté, juge d'Israël, poursuivit les Ammonites, après les avoir battus. M. Tristram croit avoir découvert le site d'Abel-Kerâmim, et il le décrit de la manière suivante : « Vingt minutes après avoir quitté Dhiban, notre route nous conduisit dans une vallée si peu profonde, qu'elle mérite à peine ce nom. On y voit encore des vestiges de murs et de terrasses, devenus aujourd'hui de simples monceaux de terre, couverts de gazon et disposés régulièrement le long de la colline, à une distance d'environ cent mètres. Quand nous demandâmes ce que c'était, on ne put nous donner aucune explication; on nous dit seulement que la vallée s'appelait Khurm-Dhiban, c'est-à-dire les vignes de Dibon. Cet enfoncement de terrain est d'une longueur de quatre à cinq kilomètres. Le nom en a été conservé par des hommes qui n'ont probablement jamais vu de vignes de leur vie, et qui n'ont aucune idée de la destination primitive de ces antiques fossés, comme on pourrait les appeler. [C'est l'Abel-Kerâmim] du livre des Juges... Ici, sur cette route que devait prendre naturellement l'armée des Ammonites battue par Jephté et venant de l'est, après le combat livré à Aroer, le nom antique subsiste, exprimé en une autre langue, mais avec une signification identique. » H. B. Tristram, *The land of Moab*, p. 130.

F. VIGOUROUX.

ABÉL - LE - GRAND (hébreu : *'Abêl haggedôlâh*). C'est la leçon que portent certains exemplaires hébreux de I Sam. (Reg.), VI, 18; mais d'autres portent avec du reset de raison *'ében*, « la pierre, » au lieu de *'âbêl*. Saint Jérôme a traduit par *Abelmagnum* ou Abel-le-Grand, ayant trouvé dans l'exemplaire qu'il traduisait *'âbêl* au lieu de *'ében*. Le contexte montre bien qu'il s'agit de la pierre ou du rocher « sur lequel fut posée l'arche » renvoyée par les Philistins à Bethsamès, rocher qui se trouvait près de cette dernière ville, « dans le champ de Josué le Bethsamite. » I Reg., VI, 18. Quelques commentateurs ont pensé que ce rocher avait été appelé Abel-le-Grand, mais cette opinion est peu vraisemblable, et il vaut mieux lire avec de nombreux exemplaires hébreux et les Septante : « la grande pierre » (λίθου τοῦ μεγάλου).

ABELMAÏM, nom donné par le second livre des

Paralipomènes, XXI, 4, à la ville frontière du nord de la Palestine, appelée ailleurs Abel-Beth-Maacha. Voir ABEL-BETH-MAACHA.

ABELMAISON - DE - MAACHA. C'est ainsi que notre Vulgate appelle Abel-Beth-Maacha, III Reg., XV, 20, et IV Reg., XV, 29, en traduisant le mot *beth*, qui signifie « maison ». Voir ABEL-BETH-MAACHA.

ABELMÉHULA, ABELMEULA (hébreu : *'Âbêl Mehôlâh*, « le pré de la danse »), ville de la tribu d'Issachar. Elle est nommée trois fois dans l'Écriture : la première, Jud., VII, 23, comme un des endroits par où s'enfuirent les Madianites vaincus par Gédéon ; la seconde, III Reg., IV, 12, comme une des limites du territoire que Salomon avait placé sous l'administration de Bana, fils d'Ahilud ; la dernière, III Reg., XIX, 16, comme la patrie du prophète Elisée. Dans ce dernier passage, la Vulgate écrit ce mot : *Abelmeüla*. — Abelméhula était située, d'après les renseignements que nous donnent Eusèbe et saint Jérôme, dans la vallée du Jourdain, à l'ouest du fleuve, à dix milles romains ou quatre heures de marche au sud de Bethsan. Sur son emplacement s'élève aujourd'hui le village de Malih, à l'endroit où l'ouadi de ce nom entre dans la vallée du Jourdain.

ÂBÊL - MIṢRAÏM, nom hébreu de la localité que la Vulgate a appelé : *Planctus Ægypti*, « deuil de l'Égypte, » en traduisant le sens des mots de l'original. En ponctuant les consonnes radicales אבל, *'ébêl* (au lieu de *'âbêl*, comme dans les noms propres précédents), ce mot signifie, en effet, « deuil, lamentation. » Ce nom fut donné par les Chananéens à l'aire d'Atad, à l'ouest du Jourdain, parce que Joseph et ses frères firent en cet endroit, pendant sept jours, le deuil de leur père Jacob. Gen., L, 10-11. Voir ATAD.

ABELSATIM (hébreu : *'Âbêl haššittim*, « le pré des acacias »), Num., XXXIII, 49; appelé aussi simplement, par abréviation : *Sittim*, Num., XXV, 1 (Vulgate : *Settim*), Jos., II, 1; III, 1; Mich., VI, 5 (Vulgate : *Setim*), localité du pays de Moab. Josèphe la nomme Ἀέλωη, *Ant. jud.*, IV, VII; V, I, 1; il nous apprend qu'elle était à soixante stades (environ trois heures) du Jourdain, et qu'il y avait beaucoup de palmiers. Les palmiers ont aujourd'hui disparu; mais les acacias, auxquels elle devait son nom, voir ACACIA, poussent encore en grand nombre dans la région où devait se trouver Abelsatim. Il était situé dans les plaines de Moab, vis-à-vis de Jéricho, peut-être à l'endroit où l'ouadi Eschtah, au nord d'Hésébon, entre dans la vallée du Jourdain; mais le site n'est pas sûrement identifié. Voir Ritter, *Palästina*, t. II, p. 481 et suiv. M. Conder le place à Ghôr es-Seiseban, *Palestine*, 1889, p. 252.

Abelsatim ou Settim est nommé cinq fois dans l'Écriture. — 1° Le peuple campait à Settim, sous la conduite de Moïse, lorsqu'il s'adonna au culte impur de Béelphégor, séduit par les filles de Moab et de Madian. Num., XXV, 1-18. Voir BEELPHÉGOR. — 2° Les Hébreux campèrent dans les plaines de Moab, avant de franchir le Jourdain pour s'emparer de la Terre Promise, depuis Bethsimoth jusqu'à Abelsatim, et c'est là que s'accomplirent les derniers événements de l'exode, Num., XXXIV-XXXVI; que Moïse prononça les discours contenus dans le Deutéronome; qu'il mit Josué à la tête du peuple, et qu'il se sépara des siens pour aller mourir sur le mont Nébo. — 3° C'est aussi de Settim que Josué envoya les espions à Jéricho. Jos., II, 1; — 4° et qu'il partit avec tous les enfants d'Israël pour aller camper sur les bords du Jourdain et traverser ensuite ce fleuve, au moment de prendre possession de la Palestine. Jos., III, 1. — 5° Michée, VI, 5, rappelle les événements racontés dans le livre des Nombres, et, selon l'interprétation la plus probable, fait allusion au crime d'idolâtrie et de fornication commis par Israël à Settim.

F. VIGOUROUX.

ABEN-BOHEN (hébreu : *'Ében Bôhan ben Re'ûbên*, c'est-à-dire « pierre de Bohan, fils de Ruben »), localité mentionnée dans Josué, XV, 6, et XVIII, 18, comme étant sur la frontière septentrionale de Juda et à la limite méridionale de Benjamin. L'origine probable de ce nom est que, le Rubénite Bohan ayant sans doute accompli en cet endroit quelque action d'éclat, une pierre fut érigée en son honneur, ou bien son nom fut donné à un rocher qui se trouvait là, qui servit plus tard de limite entre les tribus. Il n'est pas rare de rencontrer en Palestine de ces roches isolées, portant des noms particuliers, et regardées comme des monuments commémoratifs : *Pierre du Secours* (hébreu : *'Ében ha'azer*), I Reg., VII, 12; *Pierre de Zohéleth*, III Reg., I, 9. Non loin de la pointe septentrionale de la mer Morte, au pied des montagnes de l'occident, on remarque un de ces rocs, qui se nomme aujourd'hui *Hadjr el-Asbah* (Hadjr-Lasbah dans M. de Saulcy et sur la carte de Van de Velde). M. Clermont-Ganneau en donne une description détaillée, ainsi que de la contrée où il se trouve, dans *Palestine Exploration Fund, Quart. Stat.*, 1874, p. 80. « Peut-être, à la rigueur, dit M. de Saulcy, pourrait-on être tenté de voir dans Hadjr-Lasbah la pierre de Bohan, qui devait évidemment se trouver dans la même région; mais comme ces deux dénominations n'ont absolument aucune ressemblance, je suis tout disposé à me prononcer contre cette identification. » *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t. II, p. 169. Cette identification a cependant été proposée par M. Clermont-Ganneau, dans la *Revue archéologique*, août 1870, p. 116-123, et dans *Pal. Expl. Fund, Quart. St.*, 1871, p. 105, et 1872, p. 116; mais elle a été combattue par M. Tyrwhitt Drake, dans cette dernière Revue, 1874, p. 69 et 190. Inutile de chercher une analogie dans la signification des mots *Bôhan* (en hébreu, *pouce*) et *Asbah*; car le nom de la pierre, au dire des Arabes, n'est pas *asba'* (avec *ain* final, *doigt*), mais *asbah* (avec *hé*, c'est-à-dire *blanchâtre*). Cette dénomination est du reste assez fréquemment employée par les indigènes, qui l'appliquent à plus d'un objet *marqué de blanc*. Enfin la position de Hadjr-el-Asbah reculerait bien trop vers le sud la frontière de Benjamin.

Nous croyons donc qu'il faut placer un peu plus haut Aben-Bohen. Mentionné entre Beth-Hagla et Beth-Araba à l'est, et la montée d'Adommim à l'ouest, cet endroit était plus élevé que les deux premières localités, d'où l'on y « montait », Jos., XV, 6; mais plus bas que la seconde, d'où l'on y « descendait », Jos., XVIII, 18. Sa position probable est donc au pied des montagnes qui, au-dessous de Jéricho, s'élèvent de la plaine du Jourdain vers l'occident. Voir la carte de la tribu de Benjamin.

A. LEGENDRE.

ABENDANA Jacob, savant juif d'origine espagnole, né vers 1630, mort en 1696, rabbin à Amsterdam, puis chef de la synagogue de Londres. On a de lui un ouvrage sur le Pentateuque, intitulé *Léget šekêhâh*, c'est-à-dire *Spicilège des choses omises* dans le commentaire de Salomon-ben-Mélek, connu sous le nom de *Miklal yôfi, La perfection en beauté*, in-f°, Amsterdam, 1685. Ce n'est guère qu'un recueil de scolies simples, judicieuses, empruntées aux meilleures interprétations littérales des rabbins, surtout à celles de Kimchi. Il a traduit aussi en espagnol la *Mischna*, avec les commentaires de Maimonide et de Bartenora. Cette traduction fut mise à profit par Surenhusius pour sa traduction latine de la *Mischna*. Voir SURENHUSIUS. Après la mort d'Abendana, on publia une traduction de traités choisis, extraits de ses œuvres, *Discourses of the Ecclesiastical and Civil Polity of the Jews*, in-12, Londres, 1706; 2e édit., 1709.

ABENESRA (Abraham-ben-Méïr-Ibn-'Ezra), appelé communément Aben-Ezra ou Abenesra, etc., connu par les théologiens du moyen âge sous le nom d'Éléanre, et surnommé par ses compatriotes *le Sage* par excellence,

le grand, l'admirable docteur, fut un des plus fameux rabbins du XIIe siècle. Né à Tolède en 1092, il se distingua dans toutes les sciences, en philosophie, en astronomie, en médecine, en poésie, dans la connaissance des langues et de la grammaire, en exégèse sacrée. Les mathématiques et l'astronomie surtout lui doivent quelques progrès importants. Les vexations exercées contre les Juifs l'ayant forcé à quitter sa patrie, il s'établit à Cordoue. Bientôt il se mit à voyager pour étendre ses connaissances. On le voit à Narbonne (1139), à Rome (1140), à Salerne, à Mantoue et à Lucques (1145), à Vérone (1146-1147), à Béziers (1155-1156), à Rodez (et non pas Rhodes) (1157), à Londres (1158-1159), à Narbonne (1160), à Rodez ou à Rome (1166-1167). Il visita l'Égypte et les contrées environnantes, probablement la Palestine, soit de 1140 à 1145, soit plutôt de 1147 à 1155. Il partit de Rodez ou de Rome en 1166 ou 1167, pour revoir sa patrie; mais il mourut en route avant d'avoir pu satisfaire son désir. Ce fut le lundi 1er jour d'adar, 1er de l'année 4927, qui correspond au 23 janvier 1167 de notre ère. Il était âgé de soixante-quinze ans.

Son œuvre la plus remarquable est son commentaire à peu près complet sur les Livres Saints, composé par parties, aux différentes étapes de ses voyages. Seuls les deux livres des Chroniques manquent; mais en revanche, pressé par le besoin, il donna plusieurs recensions de son commentaire sur le Pentateuque. En même temps, dans un genre tout différent, Abenesra composa à la manière des cabalistes : *Le livre des secrets de la Loi*, pour expliquer les mystères du Pentateuque; *Le mystère de la forme des lettres*, où il est traité des lettres de l'alphabet; *L'énigme concernant les lettres quiescentes*, et *Le livre du nom*, *Sêfer haššêm*, traité sur le tétragramme divin, c'est-à-dire sur le nom de Jéhovah. Parmi ses opuscules grammaticaux, citons : *Le livre des balances de la langue sainte*, *Sêfer mo'znê lešon haqqôdeš*; *Le livre de la pureté* (du langage), *Sêfer šahôt*; le *Šafah-berûrah*, *Lèvre pure*, Soph., III, 9, ou essais de grammaire hébraïque, imprimés déjà plusieurs fois; le *Sêfer hayyesôd* ou *Yesôd-dikduk*, traité de grammaire longtemps inconnu et retrouvé depuis quelques années; enfin le *Sefat yêter, Langage de noblesse*, Prov., XVII, 7, opuscule sur les mots rares et difficiles de la Bible.

Ce fut pendant ses incessantes pérégrinations qu'Abenesra publia ses nombreux ouvrages; ils portent aussi le reflet de sa vie instable. Tour à tour exégète rationnel et cabaliste, libre penseur et croyant rigide, il montre la plus extrême mobilité. Son étonnante fécondité a peu d'originalité; elle est due surtout à une mémoire prodigieuse, qui lui permit de répandre et de vulgariser en pays latin et saxon les travaux de ses compatriotes andalous les plus célèbres des Xe et XIe siècles. Son esprit facile a su se les assimiler et les exposer clairement. Aussi est-il sans contredit un des plus habiles et des plus savants commentateurs juifs, et peut-être un des premiers interprètes du moyen âge. Dans son commentaire de la Bible, il s'attache au sens grammatical des mots, et explique le texte très littéralement; on n'y trouve pas les allégories si familières aux rabbins, et les futilités de la cabale, qu'il développe avec plaisir dans d'autres ouvrages spéciaux cités plus haut. Il s'appuie avec discernement sur l'autorité des anciens; cependant sa fidélité à la tradition rabbinique n'exclut pas chez lui une certaine indépendance de critique, qui va parfois jusqu'au rationalisme. Ainsi le premier il soutint que les Hébreux n'avaient pas traversé miraculeusement la mer Rouge, mais qu'ils profitèrent de la marée basse pour passer à l'extrémité du golfe. En exposant de telles hardiesses et ces nouveautés erronées, il sentait le besoin de voiler sa pensée; aussi la cache-t-il sous des réticences et des expressions embarrassées. D'ailleurs il vise d'ordinaire à la concision, si bien que parfois la phrase devient obscure et énigmatique. C'est pourquoi il a fallu d'autres commentaires pour expliquer les siens. Toutefois son style est habituellement correct, clair, souple et élégant. Richard Simon va jusqu'à dire que « sa diction approche assez de celle de Salluste ».

Le commentaire sur les Livres Saints a été publié par Bomberg, à Venise, en 1526, et dans la Bible hébraïque de Buxtorf. Les différentes parties en ont été imprimées séparément, et plusieurs avec traduction latine, dans un grand nombre d'endroits et à plusieurs reprises. Voir Fürst, *Bibliotheca judaica*, art. *Ibn-Esra*. Ses autres ouvrages ont été souvent publiés; la Bibliothèque nationale possède plusieurs manuscrits des œuvres de ce fameux rabbin. Voir sur Aben-Esra et ses ouvrages : Basnage, *Histoire des Juifs*, t. V; Notice détaillée sur la vie d'Aben-Esra, dans Ersch et Gruber, *Allg. Encyklopädie*, t. I; Steinschneider, *Abraham Ibn-Esra*, 1880, dans la *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, p. 59 et suiv.; Wilhelm Bacher, *Abraham Ibn-Esra als Grammatiker*, Budapest, 1881; J. Derenbourg, *Revue des études juives*, juillet-septembre 1882, p. 137; Friedländer, *Essays on the writings of A. Ibn-Esra*, Londres, 1877. E. LEVESQUE.

ABERLE (Moritz von), théologien catholique allemand, né le 25 avril 1819 à Rottum, près de Biberach, en Souabe, mort le 3 novembre 1875 à Tubingue. Il avait été nommé professeur, en 1845, à l'*Obergymnasium* de Chingen; en 1848, il devint directeur du Wilhelmstift, et en 1850, professeur ordinaire à l'université de Tubingue, où il a enseigné jusqu'à sa mort, et où il s'occupa surtout du Nouveau Testament. A partir de 1851, il fut un des principaux rédacteurs de la *Theologische Quartalschrift*, organe de la faculté catholique de l'université de Tubingue. Parmi les articles qu'il a publiés, on peut noter : *Ueber den Zweck der Apostelgeschichte*, 1854, 1855; *Zweck des Matthäusevangeliums*, 1859; *Zweck des Johannesevangeliums*, 1861; *Ueber den Tag des letzen Abendmahls; Epochen der neutestamentlichen Geschichtsschreibung; Prolog des Lukasevangeliums; Abfassungszeit des I Timotheusbriefe*, 1863; *Beiträge zur neutestamentlichen Einleitung*, 1864; *Ueber den Statthalter Quirinius*, 1865; *Exegetische Studien*, 1868; *Die Begebenheiten beim letzten Abendmahl*, 1869; *Die Berichte der Evangelien über die Auferstehung Jesu*, 1870; *Ueber Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu*, 1871; *Letzte Reise Jesu nach Jerusalem; Die bekannte Zahl in der Apokalypse*, 1872. Les idées principales développées dans ces articles sont résumées dans une œuvre posthume : *Einleitung in das Neue Testament*, von Dr M. von Aberle, herausgegeben von Dr Paul Schanz, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1877.

Aberle était doué d'une mémoire tenace, il avait un esprit ingénieux et une grande érudition; mais il s'était fait sur l'origine des écrits du Nouveau Testament des opinions personnelles qui n'ont pas été généralement acceptées. D'après lui, l'Évangile de saint Matthieu a été composé pour réfuter un écrit calomnieux publié par le sanhédrin, et répandu dans toute la Palestine pour discréditer le christianisme. Cf. S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 108, t. VI, col. 725. C'est d'une manière analogue qu'il soutient que l'Évangile de saint Marc a été écrit pour les néophytes de Rome, qui, ayant été d'abord proséltytes juifs, étaient poursuivis après leur baptême par les Juifs, qui s'efforçaient de les ramener à eux. Il voit dans l'Évangile et les Actes des Apôtres de saint Luc un écrit apologétique destiné à défendre le christianisme au moment où l'appel de saint Paul au tribunal de César force l'empire romain à prendre un parti au sujet de cette religion, en la tolérant comme une espèce de judaïsme, ou en la persécutant comme une religion nouvelle. Saint Jean, d'après lui, a écrit contre le sanhédrin de Jabné, qui, après la ruine de Jérusalem, ne négligea rien pour infuser une vie nouvelle au judaïsme et ruiner le christianisme par les armes spirituelles. Ainsi les quatre Évangiles ont été écrits dans un but apologétique. Ce sont là des hypothèses qui ne sauraient être établies et qui ne concordent pas avec les

faits. Cf. Himpel, *Einiges über die wissenschaftliche Bedeutung und theologisch-kirchliche Stellung des sel. Prof. Dr Aberle*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1876, p. 177-228; K. Werner, *Geschichte der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik*, in-8°, Schaffouse, 1867, p. 401, 404. F. VIGOUROUX.

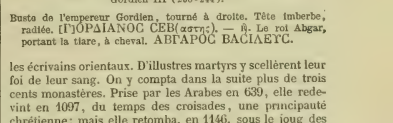
ABÈS (hébreu : *'Ébès*, à la pause *Abès;* Septante : Βεέζ), ville de la tribu d'Issachar, mentionnée une seule fois, Jos., XIX, 20, entre Césion et Rameth. Le mot *'absa* signifiant en chaldéen « étain », Gesenius, *Thes. ling. heb.*, p. 18, et plusieurs auteurs après lui, ont supposé qu'on y devait trouver ce métal en abondance; mais l'étymologie seule ne suffit pas pour établir cette opinion. Certains auteurs modernes, entre autres C. R. Conder, s'appuyant plutôt sur la signification primitive de *absa*, « blanc, » placent Abès à Khirbet el-Beidha (en arabe, *la blanche*), à la limite septentrionale de la plaine d'Esdrelon. Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 401. Khirbet el-Beidha est une petite colline oblongue et isolée, située entre le torrent de Cison à l'ouest, et Nazareth à l'est. M. V. Guérin la décrit ainsi sous le nom de Tell-Beidar : « Les flancs inférieurs en sont soutenus par d'assez gros blocs formant terrasse; elle est elle-même couronnée par une enceinte arabe, en partie debout et bâtie avec des pierres de moyenne dimension, qui avait autrefois renfermé une vingtaine de petites habitations, actuellement renversées. Au milieu des débris de l'une d'entre elles, s'élève un tronçon de colonne qui mesure 58 centimètres de diamètre, et qui provient peut-être d'*Oumm-el-'Amed.* » On remarque, dans les environs de cette dernière localité, des rochers calcaires d'une grande blancheur, qui ont été jadis, sur beaucoup de points, exploités comme carrière. *Description de la Palestine, Galilée*, t. I, p. 394.
A. LEGENDRE.

ABÉSALOM ('Αβεσσαλώμος, dans le texte grec original; probablement, en hébreu, *'Abîšâlôm*, « mon père est pacifique »), ambassadeur de Judas Machabée, envoyé vers Lysias, général d'Antiochus Eupator. II Mach., XI, 17.

ABESAN (hébreu : *'Ibeṣan*, signification inconnue; Septante : Ἀεσαισάν), juge d'Israël, Jud., XII, 8-10. Il était originaire de l'une des deux villes appelées Bethléhem, et plus probablement de Bethléhem en Zabulon; en effet, Abesan n'a pas dû gouverner tout Israël, mais seulement la partie la plus septentrionale de la Terre Sainte, tandis que les tribus les plus voisines des Philistins subissaient le joug de ce peuple idolâtre. La judicature d'Abesan dura sept ans et ne fut signalée par aucun événement remarquable. Après sa mort, il fut transporté et inhumé à Bethléhem, sa ville natale. Il avait eu trente fils et trente filles, et avait pourvu à leur établissement. Le nombre de ses enfants s'explique par la polygamie, alors tolérée chez les Hébreux. Abdon, qui fut peu après lui juge d'Israël, eut également un nombre de fils considérable. Jud., XII, 14.
E. DUPLESSY.

ABESSALOM (hébreu : *'Abîšâlôm*, « mon père est pacifique; » Septante : Ἀβεσσαλώμ), père de Maacha ou Michaïa, mère d'Abia, roi de Juda, III Reg., XV, 2, 10. Il est appelé Absalom (simple variante du même nom) II Par., XI, 20-21. Ce pourrait bien être le fils de David : Thamar, fille d'Absalom, aurait épousé Uriel de Gabaa, II Par., XIII, 2, et aurait eu Maacha de ce mariage. Voir URIEL 2. Absalom serait alors le grand-père de Maacha. Cependant Abessalom peut être un personnage différent du fils de David, et le même qu'Uriel de Gabaa.

ABGAR, nom ou titre de plusieurs rois de l'Osrhoène. C'est en particulier celui d'un roi contemporain de Notre-Seigneur, devenu célèbre par la correspondance avec Jésus-Christ qu'on lui a longtemps attribuée. Ce nom a été fréquemment défiguré par les écrivains grecs et orientaux. Il est certain, par les monnaies de quelques-uns de ces rois qui sont parvenues jusqu'à nous, que la véritable orthographe est Abgar (fig. 4). Pendant environ trois siècles, c'est-à-dire depuis l'an 99 avant l'ère chrétienne jusqu'à l'an 217 de notre ère, d'après la Chronique de Denys (patriarche jacobite de Telmahar, qui vivait au IXe siècle), l'Osrhoène fut gouvernée par des toparques ou petits rois. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 417 et suiv. L'Osrhoène était bornée à l'est par le Chaboras, au nord par le Taurus. Elle avait pour capitale l'antique ville d'Édesse, dont les traditions locales ont prétendu faire remonter l'origine jusqu'à Nemrod. Sous les premiers Séleucides, elle avait porté le nom grec de Callirrhoé, à cause d'une source consacrée à la déesse Atergatis; à partir d'Antiochus VII, elle avait pris le nom d'Antiochia. Édesse, sous le gouvernement de ses toparques, devint le premier centre chrétien des régions de l'Euphrate, et mérita ainsi les surnoms d'Édesse la Sainte, d'Édesse la Bénie, que lui donnent



4. — Abgar, roi d'Osrhoène, contemporain de l'empereur Gordien III (238-244).

Buste de l'empereur Gordien, tourné à droite. Tête imberbe, radiée. [Γ]ΟΡΔΙΑΝΟϹ ϹΕΒ(αστης). — ℞. Le roi Abgar, portant la tiare, à cheval. ΑΒΓΑΡΟϹ ΒΑϹΙΛΕΥϹ.

les écrivains orientaux. D'illustres martyrs y scellèrent leur foi de leur sang. On y compta dans la suite plus de trois cents monastères. Prise par les Arabes en 639, elle redevint en 1097, du temps des croisades, une principauté chrétienne; mais elle retomba, en 1146, sous le joug des musulmans, auxquels elle est encore soumise. Elle est aujourd'hui connue sous le nom d'Orfa.

Un grand nombre de toparques de l'Osrhoène se sont appelés Abgar. Denys de Telmahar en énumère vingt-neuf. Celui qui régnait à Édesse du temps de Notre-Seigneur est le cinquième. Il reçut le surnom d'Uchama ou Ucomo, c'est-à-dire le Noir. D'après la chronologie du patriarche Denys, rectifiée par Gutschmid, *Die Königsnamen in den apokryph. Apostelgeschichten*, dans le *Rheinisches Museum*, nouv. série, t. XIX, p. 171, Abgar V gouverna l'Osrhoène de l'an 13 à l'an 50 de notre ère. D'après Moïse de Khorène, il descendait du roi parthe Arsace. Voir Bayer, *Historia Osrhoena*, p. 97. Procope, dans sa *Guerre de Perse*, II, 2, raconte qu'ayant fait un voyage à Rome, ce prince inspira à Auguste une telle affection, qu'il eut grand'peine à quitter la capitale de l'empire pour retourner en Orient. Tacite, au contraire, représente Abgar sous un jour défavorable, s'il est vrai que, l'an 49, le roi d'Édesse abandonna lâchement sur le champ de bataille le jeune roi parthe Méherdate. Quoi qu'il en soit de ce trait, Abgar Uchama doit sa célébrité à la lettre qu'il écrivit à Jésus-Christ, d'après Eusèbe, et à la réponse supposée qu'il en reçut.

L'évêque de Césarée, après avoir raconté dans son *Histoire ecclésiastique*, I, 13, t. XX, col. 121, que Thaddée, l'un des soixante-douze disciples, était allé prêcher la foi à Édesse, ajoute que la preuve de ce fait lui est fournie par les archives de cette ville, d'où il a tiré une lettre d'Abgar à Jésus, lettre qu'il rapporte, ainsi que la réponse du Sauveur, en traduisant les deux documents de l'original araméen en grec. Abgar écrit à Jésus qu'ayant appris les guérisons miraculeuses que le Sauveur opère en Judée, il le prie de venir à Édesse pour le guérir d'une maladie dont il est atteint. On croit que cette maladie était la

lèpre. Notre-Seigneur lui répond qu'il doit demeurer en Judée pour y être élevé, c'est-à-dire crucifié; mais qu'après sa mort il lui enverra un de ses disciples, qui le guérira et lui donnera la vie, à lui et à tous ceux qui sont avec lui. Thaddée, le disciple, alla en effet plus tard à Édesse, où il guérit et convertit le roi Abgar.

Le célèbre historien d'Arménie, Moïse de Khorène, rapporte les mêmes faits qu'Eusèbe avec quelques divergences, et aussi avec cette addition importante que l'envoyé d'Abgar lui aurait rapporté de Jérusalem un portrait du Sauveur. Ce portrait se trouvait encore de son temps, c'est-à-dire au ve siècle, à Édesse. Il fut depuis transporté, dit-on, à Constantinople, et de là à Rome, dans l'église Saint-Sylvestre, ou bien à Gênes.

Plusieurs historiens grecs ont reproduit la correspondance d'Abgar avec Jésus-Christ; la plupart y ont joint, en l'embellissant de plus en plus, l'histoire du portrait: tous se sont inspirés d'Eusèbe et des traditions courantes en Orient. Depuis ces dernières années, nous possédons sur ce sujet quelques documents auparavant inconnus en Europe. Il existe à la Bibliothèque nationale de Paris, ancien fonds arménien, n° 88, une traduction arménienne de la *Doctrine d'Addaï*, contenant l'histoire du disciple (Thaddée) envoyé à Édesse, et tout ce qui s'y rattache. On en a publié une double traduction française. L'une, faite par Jean-Raphaël Émine, a été insérée par Victor Langlois dans le tome Ier de sa *Collection des historiens anciens d'Arménie*, p. 315-331; elle a pour titre *Léroubna d'Édesse: histoire d'Abgar et de la prédication de Thaddée, traduite pour la première fois sur le manuscrit unique et inédit de la Bibliothèque impériale de Paris* (1867). La seconde, œuvre du Dr Alishan, est plus complète: *Lettre d'Abgar, ou Histoire de la conversion des Édesséens, par Laboubnia, écrivain contemporain des Apôtres, traduite sur la version arménienne du ve siècle*, in-8°. Elle a été publiée en 1868, à Venise, par les Pères mékhitaristes de Saint-Lazare.

Cette version arménienne a été faite sur le syriaque. L'original a été retrouvé et publié. Le Musée Britannique, à Londres, en possède un manuscrit incomplet, qui a été édité par Cureton, dans ses *Ancient Syriac Documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa and the neighbouring countries*, in-4°, Londres, 1864; mais il ne contient pas les pièces reproduites par Eusèbe, parce que c'est le commencement qui manque. Cette lacune a pu être heureusement comblée par un manuscrit de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, écrit en beaux caractères estranghelo, au vi^e siècle. Il a été publié par George Philipps, *The Doctrine of Addai, the Apostle, in the original Syriac, with an English translation and notes*, in-8°, Londres, 1876.

La comparaison du document syriaque, qui renferme la lettre d'Abgar, avec le texte d'Eusèbe, montre que l'historien de Césarée a reproduit fidèlement en grec, sauf quelques variantes insignifiantes qu'il est facile d'expliquer dans une traduction, l'original araméen qui circulait à Édesse. Mais, quant à la réponse de Notre-Seigneur, il existe entre Eusèbe et les sources orientales une divergence importante. D'après ces dernières, le Sauveur fit au roi d'Édesse, non pas une réponse écrite, comme le dit l'auteur de l'*Histoire ecclésiastique*, mais seulement une réponse orale, dont le sens est d'ailleurs le même: « Quand Jésus eut reçu la lettre, lisons-nous dans la *Doctrine d'Addaï*, il dit à Hannan, le conservateur des archives: « Va et dis à ton maître qui t'a envoyé vers moi: Bien-« heureux, etc. » La traduction arménienne du texte syriaque répète exactement la même chose. Il résulte de là que Notre-Seigneur n'avait pas écrit à Abgar, et qu'Eusèbe, qui a reproduit fidèlement la réponse verbale attribuée au Sauveur, telle qu'elle était conservée dans les archives d'Édesse, s'est trompé en la prenant pour une réponse écrite. Quand les Édesséens nous disent que la réponse de Jésus ne fut qu'orale, on peut les en croire. S'ils avaient cru posséder une lettre de Jésus-Christ lui-même, ils n'auraient pas manqué de s'en vanter.

Relativement à la lettre d'Abgar, qui est la même chez Eusèbe et chez les Orientaux, son authenticité a été admise jusqu'à ces derniers temps par un grand nombre non seulement de catholiques, Baronius, Tillemont, Oudin, les Bollandistes, Welte; mais aussi de protestants, les centuriateurs de Magdebourg, Cave, Grabe, Rinck. Voir Welte, *Ueber König Abgar und die Einführung des Christenthums in Armenien*, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1842, p. 335-365; W. F. Rinck, *Von dem Briefe des Königs Abgar an Jesum Christum und der Antwort Christi an Abgar*, dans la *Zeitschrift für die historische Theologie* d'Illgen, 1843, p. 3-26. Voir aussi Assemani, *Bibliotheca orient.*, t. I, p. 318-420. Tillemont, dans ses *Mémoires*, 1701, t. I, p. 617, s'exprime sur ce sujet de la manière suivante: « Nous ne prétendons pas qu'elles (les lettres) soient certainement vraies, car tout homme peut se tromper; mais nous espérons que les personnes habiles qui, la plupart, sont portées aujourd'hui à les croire fausses, nous pardonneront aisément, si nous ne voulons point abandonner notre règle, de ne point rejeter tout ce qui est suffisamment autorisé dans l'antiquité, à moins que nous n'y soyons contraints par des raisons tout à fait fortes. » — Ces raisons tout à fait fortes existent-elles maintenant? Oui, nous l'avons vu pour la lettre attribuée à Notre-Seigneur par Eusèbe. Quant à la lettre d'Abgar, presque tous les critiques répondent aussi aujourd'hui affirmativement, en s'appuyant surtout sur les divers détails contenus dans la *Doctrine d'Addaï*, et qui démontrent que cet écrit ne remonte pas au temps d'Abgar Uchama. Il y est question, en effet, des Actes des Apôtres et des Épîtres de saint Paul, de l'invention de la vraie croix par la princesse Protonikê ou Pakonikê, et même du *Diatessaron* de Tatien, qui n'a vécu qu'au second siècle. Aussi le Dr Lipsius, *Die Edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht*, in-8°, Brunswick, 1880, p. 11, dit-il: « Les souvenirs historiques de l'Église d'Édesse dignes de foi ne remontent pas au delà du temps d'Abgar VIII (176-213). L'histoire de la conversion d'Abgar V et de sa correspondance avec le Christ sont du domaine de la légende. » Le Dr Alishan et M. Philipps n'en adoptent pas moins l'authenticité du fond de la *Doctrine d'Addaï*, tout en reconnaissant qu'elle été remaniée et qu'il s'y est glissé un certain nombre d'interpolations. Il est, en tout cas, fort invraisemblable que le christianisme se soit établi à Édesse aussi tardivement que le suppose le Dr Lipsius. Remarquons d'ailleurs que la primitive Église n'a pas admis la correspondance d'Abgar: « Epistola Jesu ad Abgarum apocrypha; Epistola Abgari ad Jesum apocrypha. » *Decretum Gelasii de libris recipiendis*, Migne, *Pat. lat.*, t. LIX, col. 164.

Quant au portrait de Jésus, que les écrivains grecs racontent avoir été imprimé miraculeusement sur un linge dont le Sauveur s'était servi pour s'essuyer la face, Évagre, *H. E.*, IV, 27, t. LXXXVI, col. 2748-2749, nous avons vu qu'Eusèbe n'en parle point dans son récit. La *Doctrine d'Addaï* le mentionne, mais elle ne lui attribue pas une origine miraculeuse; elle en fait l'œuvre de Hannan, qui était peintre, et qui avait apporté à Jésus en Palestine la lettre d'Abgar. L'existence d'une image du Sauveur très vénérée à Édesse depuis une haute antiquité est donc incontestable; quant à son histoire, elle est légendaire.

Voir, outre les ouvrages déjà cités: W. Grimm, *Die Sage vom Ursprung der Christusbilder*, Berlin, 1843; K. C. A. Matthes, *Die Edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht*, in-8°, Leipzig, 1882; E. Renan, *Deux monuments épigraphiques d'Édesse*, dans le *Journal asiatique*, février-mars 1883, p. 246-251; Th. Zahn, *Tatian's Diatessaron*, in-8°, Erlangen, 1881, p. 350-382; R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, t. II, part. II, 1883, p. 154-200; L.-J.

Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, in-8°, Paris, 1888. F. VIGOUROUX.

ABGATHA (hébreu : *'Abagta'*, « donné par Dieu; » Septante : Ζαβούθά), un des sept eunuques de la cour d'Assuérus, Esth., I, 10.

ABI (hébreu : *'Abî*, forme abrégée de *'Abiyâh*; Septante : Ἄβιου), mère du roi Ézéchias. IV Reg., XVIII, 2. Voir ABIA 4.

ABIA, hébreu : *'Abiyâh*, *'Abiyâhou*, « Jéhovah est mon père; » Septante : Ἀβιά; nom d'homme et de femme.

1. ABIA, fils de Béchor, un des fils de Benjamin. I Par., VII, 8.

2. ABIA, femme de Hesron, petit-fils de Juda. I Par., II, 24.

3. ABIA, second fils de Samuel. Le prophète se l'associa avec son frère Joël dans l'administration de la justice. Les deux frères s'en acquittèrent si mal, que le peuple réclama un roi. I Reg., VIII, 2; I Par., VI, 28.

4. ABIA, femme d'Achaz et mère d'Ézéchias, roi de Juda, IV Reg., XVIII, 2; II Par., XXIX, 1. Elle était fille de Zacharie. Voir ce nom. On trouve la forme abrégée, Abi, IV Reg., XVIII, 2. Voir ABI.

5. ABIA (hébreu : *'Abiyâm*, dans les Rois; aussi sous la forme *'Abiyâhou*, II Par., XIII, 20, et *'Abiyâh*, II Par., XII, 16), fils de Roboam, roi de Juda, succéda à son père en 960 av. J.-C. (d'après la chronologie reçue; voir CHRONOLOGIE), et régna pendant trois ans. I Par., XII, 16; XIII, 1-2; cf. III Reg., XV, 2. Cette durée de trois années ne doit pas être prise à la lettre, car il est dit qu'Abia monta sur le trône dans la dix-huitième année du règne de Jéroboam, roi d'Israël, III Reg., XV, 1, et ailleurs qu'Asa, son fils, lui succéda dans la vingtième année du même règne de Jéroboam. III Reg., XV, 9. Ce n'est donc que deux ans et quelques mois qu'Abia régna sur Jérusalem et Juda, la Sainte Écriture, selon l'usage des Juifs, comptant pour une troisième année l'année commencée. Abia eut pour mère Maacha (hébreu : *Ma'ăkâh*), fille d'Abessalom, III Reg., XV, 2; cf. II Par., XI, 20, qui est appelée, II Par., XIII, 2, *Mikâyâhou*, par une erreur manifeste de transcription. Le mot Abessalom (hébreu : *'Abîšalôm*) est sûrement une variante d'Absalom (hébreu : *'Abšalôm*), et le personnage dont il s'agit ici peut être le fils de David, quoique d'après quelques-uns il soit le même qu'Uriel. Voir ABESSALOM et URIEL 2. Mais cette identification du père de Maacha avec le fils de David soulève une difficulté. Nous savons, en effet, qu'Absalom n'eut qu'une fille, qui s'appelait Thamar, II Reg., XIV, 27, et pas de fils. II Reg., XVIII, 18. Donc, ou bien Maacha est la même que Thamar, ce qui est invraisemblable, car il faudrait dire qu'Absalom portait aussi le nom d'Uriel; ou bien elle est fille de Thamar, qui avait épousé Uriel de Gabaa, II Par., XIII, 2, et petite-fille d'Absalom, dont elle est appelée par extension la fille. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, X, 1. Quelques interprètes, comme Thenius, Bertheau, ont cherché une autre explication, et comme la mère d'Asa, fils d'Abia et son successeur au trône, porte le même nom, II Par., XV, 16; III Reg., XV, 13, ils ont pensé que la fille d'Uriel était la mère d'Asa et non d'Abia, et que, par quelque inadvertance de copiste, son nom avait été substitué dans le texte à celui de la mère d'Abia. Cette supposition est sans fondement. Il paraît plus naturel de dire que dans les quatre passages où le nom de Maacha est marqué, il s'agit de la même personne, et que si Maacha, mère d'Abia, est aussi appelée mère d'Asa, bien qu'elle ne soit que sa grand'mère, c'est qu'elle avait conservé sous le règne de son petit-fils la dignité et le titre de reine mère, dignité et titre qui lui furent enlevés quand Asa la destitua à cause de son idolâtrie. II Par., XV, 16.

Abia avait vingt-sept frères et soixante sœurs par son père, II Par., XI, 21; par sa mère il n'avait que trois frères, Éthaï, Ziza et Salomith, II Par., XI, 20, sur lesquels il avait été investi d'une sorte d'autorité (hébreu : *r'ôš*, « tête, » par extension, chef, personnage principal; Septante : ἄρχων), dont l'étendue n'est pas déterminée. II Par., XI, 22. D'après les Septante et la Vulgate, Abia aurait mérité cette dignité par sa sagesse, ℣. 23; mais le texte hébreu rapporte cette sagesse à Roboam, qui, pour éviter les conflits entre ses nombreux enfants, et peut-être surtout pour empêcher que quelques frères jaloux ne se liguassent contre Abia, son préféré, leur donna à chacun la garde d'une des places fortes de son royaume. Le texte insinue que l'unique raison de cette préférence de Roboam pour Abia fut la préférence même qu'il avait pour sa mère Maacha, et ce fut aussi la raison qui le lui fit choisir pour successeur, bien que par sa naissance il n'y eût aucun droit. C'est aussi pour cela qu'entre tous ses frères, Abia demeura à Jérusalem, capitale du royaume, menant une vie luxueuse au milieu d'un grand nombre de femmes et d'enfants. II Par., XI, 21-23. Le texte, il est vrai, semble rapporter cette magnificence domestique au temps qui suivit sa victoire sur Jéroboam; mais, comme il est impossible qu'il ait eu vingt-deux fils et seize filles dans le court espace de temps qui s'écoula entre cette victoire et sa mort, il faut dire qu'il épousa le plus grand nombre de ses quatorze femmes avant même d'arriver au trône. Si l'auteur des Paralipomènes n'en parle qu'après le récit de la guerre contre Israël, c'est sans doute pour rapprocher sa prospérité domestique de ses succès politiques et militaires. Ce trait montre qu'Abia avait imité Salomon et Roboam dans leurs inclinations sensuelles, et manifeste déjà l'abaissement moral de la royauté en Juda.

Cet excès ne fut pas le seul qui souilla le règne d'Abia. S'il ne se livra pas lui-même à l'idolâtrie, il la laissa pratiquer impunément; ce qui eût suffi à lui attirer la colère de Dieu, s'il n'avait eu pour ancêtre David, le fidèle serviteur de Jéhovah. C'est à cause de lui, et aussi à cause des antiques promesses faites à ses aïeux, qu'Abia eut une postérité. III Reg., XV, 4. Cette réflexion, qui a paru à plusieurs une interpolation, fait si bien corps avec le texte, qu'elle donne la clef de la conduite de Dieu au milieu des tristes événements qui remplissent non seulement le règne d'Abia, mais aussi toute la période des rois de Juda. A travers les excès de ces souverains indignes, Dieu voit dans le passé David son serviteur, et dans l'avenir le rejeton de David, le Messie, et à cause de l'un et de l'autre il bénit et conserve au lieu de maudire et de briser.

Abia était plus faible que méchant. Quoiqu'il laissât pratiquer l'idolâtrie et qu'il menât lui-même une vie sensuelle, la foi de David son aïeul demeura ferme au fond de son cœur. Elle se révéla au jour du danger, quand la guerre, depuis longtemps menaçante, vient à éclater entre Israël et Juda. Du moment où les dix tribus s'étaient choisi un roi, il s'était établi entre ces deux portions du peuple choisi une inimitié qui ne pouvait manquer d'éclater. Les rois de Juda, fondés sur les promesses divines faites à David, cherchaient tous les moyens de faire rentrer sous leur autorité les tribus séparées; Israël, au contraire, prétendait garder son autonomie. Durant le règne de Roboam, la haine, en grandissant toujours, était demeurée latente; elle éclata sous Abia, et voilà les deux royaumes lancés dans une guerre fratricide qui durera longtemps. S'il faut s'en rapporter au texte, Abia entra en campagne avec 400 000 hommes très vaillants; Jéroboam en avait le double, 800 000 : chiffres certainement excessifs, aussi bien que celui des 500 000 hommes mis hors de combat. II Par., XIII, 3, 17. Ces erreurs résultent de l'altération du texte hébreu, soit par l'inadvertance des transcripteurs, soit par

la grande similitude de quelques lettres hébraïques; car les Hébreux, comme les Grecs, exprimaient les nombres par les lettres de l'alphabet.

Or, avec son armée, quel qu'en ait été le nombre, Abia vint prendre position sur le mont Séméron (hébreu : *Ṣemâraïm*), dont la position est douteuse (voir SÉMÉRON), mais qui était certainement en Éphraïm. II Par., XIII, 4. Suivant un usage commun à cette époque, le roi de Juda, avant d'engager la bataille, harangua son ennemi. Le discours est élevé et si religieux, que la critique moderne a voulu y voir une contradiction avec ce qui est dit, III Reg., XV, 3, de l'impiété d'Abia. En effet, il déclare n'engager le combat que pour soutenir ses droits inaliénables sur le royaume d'Israël. Jéhovah, dit-il, a donné pour toujours (hébreu : *par le pacte du sel*, c'est-à-dire d'une manière irrévocable, voir SEL) la royauté en Israël à David et à ses fils. Il a confiance en son droit, qui est le droit de Dieu. Aussi bien les dix tribus se sont adonnées à l'idolâtrie, substituant le culte des veaux d'or à celui de Jéhovah; elles ont chassé les prêtres et les lévites, elles commettent tous les jours l'iniquité; tandis que lui, roi de Juda, a gardé le principe constitutif de la monarchie chez les Hébreux, qui est d'être une théocratie dans laquelle le roi est le ministre de Dieu. Il le proclame : le Seigneur (hébreu : *hâ'élohim*, avec l'article) est le chef de l'armée de Juda; qu'Israël redoute donc de se lever contre sa puissance. II Par., XIII, 4. Comme on le voit, ce passage n'est point inconciliable avec III Reg., XV, 3. Abia y montre seulement que sa doctrine vaut mieux que sa conduite. S'il se vante ici d'avoir fidèlement gardé le culte de Dieu, le passage du troisième livre des Rois ne dit pas qu'il ait lui-même pratiqué l'idolâtrie; il a pu pécher seulement en la tolérant.

Pendant ce discours, Jéroboam avait tourné la montagne avec quelques bataillons, et l'armée d'Abia allait être enveloppée par ses ennemis. Le roi sentit le danger, fit sonner les trompettes sacerdotales; les guerriers poussèrent leur cri de guerre, et soudain Dieu jeta l'épouvante dans les rangs d'Israël. Dans cette confusion, Abia n'eut qu'à lancer son armée en bon ordre; il s'ensuivit un immense carnage : 500 000 Israélites hors de combat, dit le texte. Abia, poursuivant sa marche, s'empara des villes de Béthel, Jésana et Éphron, avec leurs dépendances. C'est alors sans doute qu'Abia, rempli de gratitude, fit le vœu dont il est question vaguement au troisième livre des Rois, XV, 15, et qui avait probablement pour objet de consacrer au Seigneur le butin fait sur Jéroboam. II Par., XIII, 16-19. La mort empêcha Abia d'accomplir lui-même cette pieuse promesse, que son fils Asa se fit un devoir d'exécuter en son nom. III Reg., XV, 15.

C'est tout ce que l'Écriture nous apprend de ce roi, renvoyant pour le reste des livres perdus : *le livre des Annales des rois de Juda* (*Dibré hayyâmim*), III Reg., XV, 7, et *le livre* (*Midraš*) *du prophète Iddo*, II Par., XIII, 22. L'égyptologie, qui fournit un si précieux document sur Roboam et ses relations avec Sésac, et l'assyriologie, qui en donne de si intéressants pour les règnes de plusieurs rois de Juda, sont restées muettes sur Abia, qui d'ailleurs ne paraît avoir eu aucune relation politique de quelque importance avec les souverains étrangers. Sans sa victoire sur Jéroboam, ce roi serait demeuré bien effacé dans l'histoire de Juda. Cet épisode a révélé en lui un caractère droit, élevé, énergique même, et capable de grandes choses, si son éducation et son temps n'avaient empêché l'épanouissement de ces précieuses qualités. P. RENARD.

6. ABIA (hébreu : *'Abiyâh;* Septante : Ἀβιά), fils de Jéroboam Ier, roi d'Israël (975-954), n'apparaît dans la Bible que pour justifier la parole du Saint-Esprit : que Dieu se venge sur les enfants des iniquités de leurs pères. Jer., XXXII, 18. Quand Jéroboam eut mis le comble à son apostasie en établissant le culte des veaux d'or, le moment du Seigneur arriva : Abia tomba malade. III Reg., XIV, 1. Quelle était sa maladie? La Sainte Écriture n'en dit rien, mais il est manifeste qu'elle était surnaturelle dans son origine comme elle le fut dans son dénouement. Elle arrive au moment voulu par Dieu, dure ce que Dieu veut, se termine par la mort à l'heure marquée par Dieu. On employa sûrement, pour la combattre, toutes les ressources qu'offrait la science médicale d'alors; mais en même temps Jéroboam se souvint que naguère, quand il exerçait à la cour de Salomon la fonction de percepteur des tributs, il avait rencontré un prophète de Silo, nommé Ahia, qui lui avait prédit l'heureux événement de son élévation à la royauté. Superstitieux autant qu'il était impie, il conçut le dessein d'obtenir par ruse, du même voyant, une réponse favorable à la guérison d'Abia. Car, pensait-il, si le prophète savait qu'on vient le consulter pour le fils du roi d'Israël, il se garderait de prédire son retour à la santé. D'après ce singulier calcul, Jéroboam fit travestir sa propre épouse et l'envoya à Silo consulter Ahia, sans dire ni qui elle était, ni pour qui elle venait. La santé du malade devait d'ailleurs, dans le plan de Jéroboam, être achetée par des présents offerts au voyant; mais comme la prudence exigeait que la messagère, vêtue comme une pauvre, ne présentât que des dons modestes, elle offrit dix pains, un vase de miel et un gâteau commun (hébreu : *niqqudîm*, de *nâqad*, qui signifie « marquer de petits points », ce qui donne lieu de penser que ces gâteaux étaient troués, ou marqués d'une sorte de pointillé difficile à spécifier. Les Septante ont traduit par κολλυρίς, « gâteau ordinaire »). Les prophètes, conduits en cela par l'inspiration d'en haut, accueillaient volontiers ces solliciteurs, et y répondaient soit en prédisant l'issue de la maladie, soit en indiquant le remède au mal. III Reg., XIII, 6; XVII, 17; IV Reg., I, 4; XX, 7; Is., XXXVIII, 21. Nous voyons, II Par., XVI, 2, Asa blâmé par l'écrivain sacré, parce qu'il avait cherché le secours des médecins au lieu de recourir à Dieu. Le rationalisme, pour échapper au miracle, a voulu voir dans les indications des voyants des procédés ou moyens purement naturels; mais aucune explication n'est plausible en dehors de la vertu surnaturelle qui était dans les prophètes, ou dont ils étaient les dispensateurs. La chose est manifeste pour le cas d'Abia. Le prophète, presque aveugle, est éclairé d'en haut sur la qualité de celle qui l'interroge, comme aussi sur la cause de la maladie et son issue. Il prédit de la part de Dieu qu'en punition des crimes de Jéroboam, la famille du roi disparaîtra ignominieusement, et que dès ce jour Abia mourra. Le moment de sa mort est déterminé : il expirera au moment où sa mère mettra le pied sur le seuil du palais de Jéroboam, III Reg., XIV, 17; le ỳ. 12 porte : « quand elle entrera dans la ville. » Toutes choses qui s'accomplissent à la lettre et en dehors de toute prévision humaine. C'est à Thersa (grec : Θαρσά) qu'Abia mourut. Cette ville était une des grandes cités d'Israël. Voir THERSA. Abia y reçut la sépulture au milieu des lamentations du peuple, dont il était aimé à cause de son bon naturel. Son âge n'est pas indiqué dans la Bible. III Reg., XIV, 12. Il faut remarquer que tout le passage qui contient cet épisode, III Reg., XIV, 1-20, fait défaut dans le *Textus receptus* des Septante; dans le *Codex Alexandrinus*, il est inséré au chapitre XI du même livre, après le verset 24. Tous les manuscrits du texte hébreu le contiennent à la place qu'il occupe dans la Vulgate. Il n'y a donc aucune raison de mettre en doute son authenticité. P. RENARD.

7. ABIA, un des descendants d'Éléazar, fils d'Aaron; il se trouva chef de la huitième des vingt-quatre classes ou familles sacerdotales, lorsque David les établit. I Par., XXIV, 10. Zacharie, père de saint Jean-Baptiste, était de la famille d'Abia. Luc, I, 5.

8. ABIA, un des prêtres qui signèrent avec Néhémie le renouvellement de l'alliance. II Esdr., X, 7.

ABIALBON (hébreu : *'Abî'albôn*, « mon père est fort; » Septante : Γαβαείηλ), un des trente-sept héros ou vaillants guerriers de l'armée de David, II Reg., XXIII, 31. Il est nommé Abiel dans I Par., XI, 32. Voir ABIEL 2.

ABIAM (hébreu : *'Abiyâm*), Abia, roi de Juda, fils et successeur de Roboam. Son nom, qui est écrit sous la forme Abia dans les Paralipomènes, est constamment écrit Abiam dans le troisième livre des Rois, XIV, 31; XV, 1, 7, 8. Voir ABIA 5.

ABIASAPH (hébreu : *'Abî'âsâf*, « mon père a rassemblé; » Septante : Ἀβιάσαρ, Ἀβιασάφ, Ἀβιάσαρ), Lévite, un des fils de Coré. Exod., VI, 24; I Par., VI, 37. Il est appelé Ébiasaph (en hébreu : *'Ebeyâsâf*), I Par., VI, 24; IX, 19. La généalogie donnée I Par., VI, 23-37, semble en contradiction avec les deux endroits parallèles, Exod., VI, 24, et I Par., VI, 37, et crée une difficulté. Ou bien il y a erreur de transcription; ou bien Asir et Elcana, qui paraissent en ce passage donnés comme les ascendants d'Abiasaph, doivent être plutôt regardés comme ses frères et fils de Coré comme lui, conformément à Exod., VI, 24.

ABIATHAR (hébreu : *'Ébeyâṯâr*), grand prêtre, arrière-petit-fils d'Héli par Phinées et Achitob; fils du grand prêtre Achimélech, qui fut mis à mort par Saül, pour avoir donné l'hospitalité à David fugitif. Abiathar, voué à la mort avec tous les habitants de Nob, échappa comme par miracle au massacre, I Reg., XXII, 20, et s'enfuit auprès de David, qui s'était abrité à Maspha, dans les montagnes de Moab. Il s'attacha à lui comme un serviteur fidèle, et partagea les privations de sa retraite. Or il avait emporté avec lui l'éphod, I Reg., XXIII, 6, dont il se servait pour consulter Jéhovah dans les circonstances difficiles. C'est ainsi que, par l'ordre du Seigneur, il détermina David à quitter Moab, à repasser le Jourdain, et à tenter, tout près de l'armée de Saül, le coup le plus audacieux : la délivrance de Céila, assiégée par les Philistins. Là encore Abiathar sauva le roi des projets hostiles de Saül; car, ayant consulté Dieu par l'éphod sur les dispositions des habitants de Céila, il connut qu'elles étaient mauvaises, ce qui amena David à s'enfuir dans la montagne du désert de Ziph, aujourd'hui Tell-Zif, I Reg., XXIII, 14-15, où Abiathar le suivit encore. Nous retrouvons ce grand prêtre à Jérusalem, lors de la translation solennelle de l'arche à Sion. Il portait le dépôt sacré avec Sadoc, grand prêtre comme lui, et quelques lévites choisis par David. I Par., XV, 11-12. A cette époque, par une exception difficile à expliquer, il y avait deux grands prêtres simultanément en fonction. Cf. II Reg., VIII, 17; XV, 24, 29, 35; XIX, 11; XX, 25; I Par., XV, 11; XVIII, 16.

Abiathar était encore près de David lorsque celui-ci, poursuivi par Absalom révolté, quitta Jérusalem. Il marchait en avant de l'arche du Seigneur, que transportaient Sadoc et les lévites, II Reg., XV, 24, dirigeant l'ordre de cette pieuse translation. Mais, arrivé au pied de la montagne des Oliviers, il fut forcé d'obéir à David, qui refusait de faire partager ses humiliations à l'arche sacrée, et rentra dans la ville, se privant cette fois de suivre son roi, pour monter une sainte garde près de l'arche du Seigneur. De Jérusalem, il continua à veiller avec Sadoc au salut du fugitif. C'est par eux que David, instruit des projets d'Absalom et de son conseiller Achitophel, passa de nouveau le Jourdain.

Abiathar, dont la fidélité ne s'était pas démentie dans l'épreuve, traitait David aux jours de sa prospérité. Il est probable que l'autorité accordée dans la suite à son collègue Sadoc lui porta ombrage. Quand donc Adônias mécontent organisa un plan de révolte pour usurper le trône, il trouva Abiathar prêt à le soutenir. III Reg., I, 7. Sur ces entrefaites, le saint roi mourut; ce fut Salomon qui eut la mission de punir les coupables; Adonias fut mis à mort, et Abiathar eut partagé le même sort, si un sentiment de piété filiale, qui fait honneur à Salomon, n'eût arrêté la sentence. Le roi se souvint qu'aux jours de ses malheurs, David avait trouvé en lui un serviteur fidèle. C'en fut assez pour mitiger la peine. Le traître fut seulement déchu du souverain pontificat et relégué à Anathoth, ville sacerdotale, au nord-est de Jérusalem. C'était l'accomplissement de la malédiction prononcée naguère par Dieu sur la maison d'Héli, son aïeul. I Reg., II, 30-36; III, 10-14. Il n'est plus désormais question de ce personnage. Par sa déchéance, le souverain pontificat fut transféré de la famille d'Ithamar à celle d'Éléazar, I Par., XXIV, 2-3. Cette triste fin contredit tout le reste de la vie d'Abiathar. Jusque-là il s'était montré homme d'un grand caractère, actif, intrépide, dévoué jusqu'à la mort à Dieu et à son roi. La jalousie ou quelque autre passion le perdit à l'heure où il pouvait, dans une sécurité parfaite, partager la gloire et la puissance de David victorieux.

Le verset 17 du chapitre VIII, au second livre des Rois, présente relativement à Abiathar une difficulté : « Et Sadoc, fils d'Achitob, et Achimélech, fils d'Abiathar, étaient prêtres. » Car il est indubitable qu'à cette époque les deux grands prêtres étaient Sadoc et Abiathar. Faut-il donc voir dans ce verset une intervension de noms introduite par quelque copiste, en sorte qu'il faudrait lire (et de même aux passages parallèles I Par., XVIII, 16 et XXIV, 6) : « Abiathar, fils d'Achimélech? » Ou bien appelait-on indifféremment le même personnage Abiathar et Achimélech, comme on peut l'inférer d'après saint Marc, II, 25-26? Ou enfin s'agit-il réellement d'un fils d'Abiathar, qui aurait rempli les fonctions sacerdotales transitoirement en l'absence de son père? Toutes ces hypothèses sont soutenables, sans qu'aucune d'elles donne le dernier mot de la difficulté.

P. RENARD.

ABIB (hébreu : *'abîb*), le premier mois de l'année hébraïque, appelé depuis *nisan*. Ce mot signifie *épi*, Exod., IX, 31; Lev., II, 14; cf. Cant., II, 13, et il désigne, dans le Pentateuque, Exod., XIII, 4; XXIII, 15; XXXIV, 18; Deut., XVI, 1, le mois où le blé monte en épis. Il était de trente jours, et commençait, d'après les rabbins, à la nouvelle lune de mars. Ce fut en souvenir de la délivrance des Hébreux de la servitude d'Égypte que ce mois fut le premier de l'année. Exod., XII, 2. La fête de Pâques se célébrait le quinze d'*abib*. Exod., XII, 6, 18. Voir MOIS.

ABICHT Johann Georg, orientaliste et théologien allemand, luthérien, né le 21 mars 1672 à Königsee, dans la principauté de Schwarzbourg-Rudolstadt, mort à Wittemberg le 5 juin 1740. Il fit ses études à Iéna et à Leipzig; en 1702, il devint professeur de langues orientales dans l'université de cette dernière ville; puis, en 1707, recteur du Gymnase et pasteur de l'église de la Sainte-Trinité à Dantzig; enfin, en 1729, surintendant général, premier professeur de théologie et pasteur de l'église de la ville de Wittemberg. Il jouit de la réputation d'un savant très versé dans la connaissance des langues orientales et de l'archéologie hébraïque. Son ouvrage le plus connu est sa *Brevis Methodus linguæ sanctæ*, in-8°, Leipzig, 1718. Il eut des discussions qui firent grand bruit avec J. Franke sur l'usage grammatical, prosodique et musical des accents hébreux, *Accentus Hebræorum*, in-8°, Leipzig, 1715. Parmi ses autres nombreuses publications, on remarque ses *Annotationes ad vaticinia Habacuc prophetæ*, in-4°, Wittemberg, 1732. Il fut un des collaborateurs des *Acta eruditorum* de Leipzig. Ses écrits les plus intéressants ont été insérés dans le *Thesaurus novus theologico-philologicus dissertationum exegeticarum ex Museo Th. Haswi et Conr. Ikenii*, 2 in-f°, Leyde, 1732. — Sur Abicht, voir E. Chr. Schroeder, *Programma academicum in exequias J. G. Abichti*, Wittemberg, 1740; J. W. Berger, *Oratio funebris in exequiis J. G. Abichti*, Wittemberg, 1740; M. Rauft, *Leben Sächsischer Gottesgelehrten*, t. I, p. 1.

F. VIGOUROUX.

ABIDA (hébreu : *'Abîdâ'*, « mon père sait ou est savant; » Septante : Ἀβιδά), un des fils de Madian, des-

cendant d'Abraham et de Céthura. Gen., xxv, 4 ; I Par., I, 33.

ABIDAN (hébreu : *'Abîdân*, « mon père est juge ; » Septante : Ἀβιδάν), chef de la tribu de Benjamin, au temps de la sortie d'Égypte. Il fit ses présents, comme les autres princes d'Israël, pour la dédicace de l'autel. Num, I, 11 ; II, 22 ; VII, 60, 65 ; X, 24.

ABIEL, hébreu : *'Abîel*, « mon père est Dieu ou fort ; » Septante : Ἀβιήλ.

1. **ABIEL**, père de Cis, de la tribu de Benjamin, et grand-père de Saül, I Reg., IX, 1, et d'Abner, I Reg., XIV, 51. On ne doit pas identifier Abiel avec Jéhiel ou Abigabaon. Celui-ci était son père. Mais Abiel est le même personnage que le premier Ner, I Par., VIII, 33 et 30 (Septante) ; I Par., IX, 36, 39. Voici la table généalogique :

Jéhiel ou Abigabaon
|
Abiel ou Ner
|
Cis — Ner
| |
Saül — Abner

2. **ABIEL**, le même qu'Abialbon (même signification). Voir ABIALBON.

ABIÉZER, hébreu : *'Abî'ezer*, « mon père est un secours. » Dans les Nombres, XXVI, 30, par contraction, Iézer ; hébreu : *'Iézer*; Septante : Ἀβιέζερ, Ἰεζί.

1. **ABIÉZER**, fils aîné de Galaad, d'après Num., XXVI, 30, et Jos., XVII, 2, ou fils de la sœur de Galaad, selon le texte actuel des Paralipomènes, I Par., VII, 18. Il fut le chef d'une des plus importantes familles de la tribu de Manassé, qui semble avoir eu d'abord ses possessions à l'est du Jourdain, avant de se fixer à Éphra, où naquit Gédéon, descendant d'Abiézer. Jos., XVII, 2 ; Jud., VI, 11, 24, 34 ; VIII, 2, 32.

2. **ABIEZER**, d'Anathoth, de la tribu de Benjamin, était un des guerriers renommés de l'armée de David. Pendant le neuvième mois, il commandait les troupes de la garde du roi. II Reg., XXIII, 27 ; I Par., XI, 28 ; XXVII, 12.

ABIGABAON (hébreu : *'Abî-gib'ôn*, « père ou possesseur de Gabaon ; » Septante : πατὴρ Γαβαών), surnom donné à Jéhiel, possesseur de Gabaon et ancêtre de Saül, I Par., VIII, 29. Voir JÉHIEL et ABIEL 1.

ABIGAÏL, hébreu : *'Abigayil*, « mon père est joyeux ; » Septante : Ἀβιγαία.

1. **ABIGAÏL**, femme de Nabal, et plus tard épouse de David, à la suite de l'incident rapporté au premier livre des Rois, XXV, 3-42. Elle habitait avec Nabal à Maon, sur la lisière du désert de Pharan, vivant dans l'abondance, car son mari était fort riche en troupeaux de brebis et de chèvres, qu'il entretenait près de là, dans son domaine de Carmel, au milieu d'un pays montagneux et très fertile en pâturages. Voir CARMEL 2. Ils étaient de ces Israélites, devenus rares alors, auxquels la vie agricole ne faisait pas oublier la vie pastorale de leurs ancêtres. Le caractère d'Abigaïl contrastait d'ailleurs étrangement avec celui de son mari. Celui-ci était un homme dur, violent, ami de la bonne chère, et facilement entraîné à l'intempérance. I Reg., XXV, 36. Elle, au contraire, possédait toutes les qualités d'une femme accomplie. A une rare beauté, elle joignait une grande maturité de jugement, une étonnante décision, même dans les situations les plus délicates, enfin une admirable énergie dans l'emploi des moyens. Or chaque année, à l'occasion de la tondaison des brebis, la famille de Nabal, suivant un usage universel, se mettait en fête : on le savait dans le voisinage, et les propriétaires voisins, les amis, n'oubliaient pas que la fête comportait un grand festin auquel ils étaient conviés, ou bien l'envoi de présents offerts par le maître des troupeaux tondus. Cf. II Reg., XIII, 24-27. David, ayant été informé de ce qui se passait chez Nabal, crut l'occasion favorable pour faire valoir ses services rendus, le succès de ses armes contre les Arabes maraudeurs, l'efficace protection exercée sur les troupeaux de Carmel ; et il pensait obtenir facilement une part dans les largesses de Nabal, d'autant plus que le désert de Pharan fournissait si peu pour sa subsistance! Malheureusement Abigaïl était absente quand se présentèrent les envoyés de David. Elle ignorait même la démarche du royal fugitif et la réponse impertinente de son mari, quand un de ses serviteurs vint la prévenir que David, justement irrité, avait juré la ruine de Nabal, et qu'il se préparait à l'heure même à marcher sur lui avec tous ses gens. I Reg., XXV, 14. Prudente autant qu'elle était ferme, Abigaïl trouve à l'instant le remède au mal. Elle fait apporter deux cents pains, emplir de vin deux outres, cuire cinq moutons ; elle y joint cinq boisseaux de farine d'orge, cent ligatures de raisin et deux cents gâteaux de figues : tout cela est destiné à David, dont le ressentiment, pense-t-elle, s'apaisera en face de cette libéralité. C'était, en effet, une offrande considérable. Siba crut se montrer très généreux envers David en lui offrant plus tard une outre de vin, II Reg., XVI, 1 ; Abigaïl en offre deux, et elles étaient sans doute de grande capacité, comme celles qu'on apprêtait avec la peau entière d'un bouc ; cf. Gen., XXI, 14 ; Jos., IX, 4, 13 ; Jud., IV, 19 (voir OUTRE) ; cf. Fillion, *Atlas archéolog.*, p. 10 et pl. XV. Les cinq boisseaux (*se'yîm*) de farine d'orge (hébreu : *qâli*, « blé grillé, » I Reg., XXV, 18 ; cf. XVII, 17) représentaient une quantité notable, car le *se'âh* était le tiers de l'*éphâh*, et contenait environ treize litres. Les Septante ont traduit cinq *éphah*, peut-être parce que les cinq *se'îm* paraissaient trop peu. Le présent appelé ligatures de raisin (hébreu : *çimmuqîm*) se composait de raisins desséchés, pressés, et mis en masses ou gâteaux. C'étaient un des meilleurs produits de la contrée, car les alentours d'Hébron étaient plantés de vignes produisant un raisin excellent.

Précédée de ses serviteurs et suivie de ce convoi, Abigaïl, à l'insu de Nabal, se dirigea vers la retraite de David, qui était, d'après l'hébreu et la Vulgate, le désert de Pharan ; d'après les Septante, le désert de Maon. I Reg., XXV, 1. Cette divergence peut se résoudre par la proximité de la partie septentrionale du désert de Pharan avec la partie méridionale de celui de Maon, au sud de Juda. Voir MAON, PHARAN. Elle rencontra David au pied de la montagne (hébreu : *beséter hâhâr*, « dans la cachette de la montagne »), probablement dans une retraite formée par une dépression de terrain, et, selon la coutume des Orientaux, descendant de sa monture, elle se prosterna deux fois en inclinant la tête jusqu'à terre. Elle se félicita bientôt du parti qu'elle avait pris de venir au-devant de lui ; car David, après s'être répandu en reproches contre Nabal, l'écouta sans l'interrompre. Le discours d'Abigaïl est aussi habile qu'élevé. I Reg., XXV, 24-31. Bien qu'elle n'ait été pour rien dans la réponse insolente de Nabal, elle prend sur elle-même toute la faute, et cependant elle se présente avec confiance, car elle vient envoyée par Jéhovah pour empêcher David de commettre un crime, et lui offrir des présents qu'elle appelle du nom sacré de bénédiction, I Reg., XXV, 27 (hébreu : *berâkâh*, qui a le sens de présent offert avec bienveillance, *benedicendo ei cui offertur*, ou de celui de choses résultant de la bénédiction de Dieu ; Septante : εὐλογίαν ; cf. Gen., XXIII, 11 ; II Cor., IX, 5). Après quoi elle se concilie, sans flatterie, l'esprit du héros irrité, en affirmant de lui, ce qu'elle a sans doute appris de Samuel

ou d'un autre prophète, à savoir qu'il est l'élu, le protégé de Jéhovah; que sa gloire sera grande; qu'il consommera la ruine de ses ennemis, et enfin qu'il deviendra le chef (hébreu : *nâgîd, præstans, eximius, dux*) d'Israël. Il faut signaler, dans la péroraison de ce discours, la belle image du v. 29. S'il s'élevait jamais quelqu'un qui cherchât à tuer David : « Que votre vie, dit Abigaïl, par la protection de Dieu, soit liée dans le faisceau des vivants! » Cette expression : « soit liée dans le faisceau des vivants, » demeure encore aujourd'hui la conclusion de toutes les épitaphes qu'on lit sur les tombeaux des Juifs en Orient; avec cette seule différence qu'on l'écrit en abrégé, avec les initiales ר.צ.ב.ה., *t.n.s.b.h.*, comme chez les chrétiens : R. I. P. Voir Fillion, *Essais d'exégèse*, p. 236. Le faisceau des vivants désigne en général la société des bons : dans la bouche d'Abigaïl, c'est cette société encore sur la terre; dans les épitaphes, c'est cette société dans le ciel. Il faut aussi remarquer l'image expressive par laquelle Abigaïl représente l'instabilité et la ruine des ennemis de David : « Ils seront comme une pierre tournoyant dans la cavité d'une fronde. » I Reg., xxv, 29.

David, apaisé par ce discours, reconnaît et admire l'action divine qui, par le moyen de cette messagère, l'empêche de répandre le sang. Les présents offerts et acceptés, l'épouse de Nabal revient à Maon, où elle trouve son farouche mari en pleine orgie, et dans un tel état d'ivresse, qu'elle ne peut l'entretenir de ce qu'elle vient de faire. Elle le lui déclare le lendemain; mais, soit par l'effet de son intempérance, soit par l'impression du danger qu'il a couru, Nabal demeure inerte et insensible; il est frappé d'apoplexie et meurt dix jours après. C'est alors que David, encore sous le charme des brillantes qualités d'Abigaïl, la fait demander en mariage. Avec une affectation tout orientale, celle-ci répond qu'elle n'a d'autre ambition que de remplir les plus bas offices près de son seigneur. Fort honorée en réalité, elle accepte la proposition, se lève, et, montée sur un âne, elle suit, avec cinq jeunes filles qui l'accompagnent, les messagers chargés de la conduire vers son nouvel époux.

Ce gracieux épisode se passait vers 1055 avant J.-C., d'après la chronologie ordinaire. Il met en relief le caractère sage, doux et ferme d'Abigaïl, et fait de cette femme la véritable héroïne d'un petit drame où l'action de Dieu apparaît toujours dominant les démarches des hommes et conduisant leur cœur. Les interprètes ont vu, dans Abigaïl épousant David après la mort de son premier mari, l'image de l'Église des gentils recevant pour époux Jésus-Christ après la ruine du paganisme; ou encore l'image de la très sainte Vierge, professant qu'elle ne veut être que la servante du Seigneur, comme Abigaïl professait elle-même ne vouloir être que la très humble servante de David.

P. Renard.

2. ABIGAÏL, sœur de David et de Sarvia. La Bible ne la mentionne que comme un élément généalogique. II Reg., xvii, 25 (hébreu : *'Abigal*); I Par., ii, 16-17. Elle était fille d'Isaï, d'après I Par., ii, 13, 16; de Naas, d'après II Reg., xvii, 25; difficulté communément résolue par l'identification de Naas avec Isaï. Quelques interprètes cependant regardent Naas comme un nom de femme, et en font la mère d'Abigaïl. Elle avait par son père huit frères, I Reg., xvi, 5-14, bien que l'auteur des Paralipomènes, I Par., ii, 13-15, n'en mentionne que sept, peut-être parce que le huitième n'eut pas de descendants. Voir Isaï. L'un d'eux était David, qui serait frère utérin d'Abigaïl, si l'on fait de Naas un nom féminin et si l'on refuse d'identifier ce personnage avec Isaï. Abigaïl épousa Jétra, II Reg., xvii, 25; I Par., ii, 17; voir Jétra, dont elle eut un fils, Amasa, celui qui prit parti pour Absalom contre David, II Reg., xvii, 25, et devint chef de l'armée des révoltés.

P. Renard.

3. ABIGAÏL, femme d'Abisur. I Par., ii, 29. Dans l'hébreu, on lit *'Abihayil*. Voir Abihaïl 2.

ABIHAÏEL. Voir Abihaïl 1.

ABIHAÏL, hébreu : *'Abihâyil*, « mon père est puissant; » Septante : Ἀβιχαΐλ.

1. ABIHAÏL (Vulgate : *Abihaïel*), père de Suriel, qui, au temps de Moïse, était chef de la famille lévitique de Mérari. Num., iii, 35.

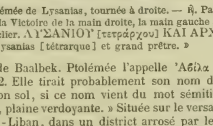
2. ABIHAÏL, femme d'Abisur. I Par., ii, 29. (Quelques manuscrits hébreux ont *'Abihâyil* avec un *hé* au lieu d'un *heth*; Septante : Ἀβιχαΐα). Dans la Vulgate, on lit *Abigail*. Voir Abigaïl 3.

3. ABIHAÏL, fils de Huri, de la tribu de Gad. I Par., v, 14.

4. ABIHAÏL, fille, ou plutôt petite-fille d'Éliab, frère aîné de David. Elle épousa Roboam, roi de Juda. II Par., xi, 18.

5. ABIHAÏL, père d'Esther et frère de Mardochée. Esth., ii, 15; ix, 29.

ABILA, ville capitale de la tétrarchie des Lysanias. Elle est à six heures de marche environ de Damas, à onze



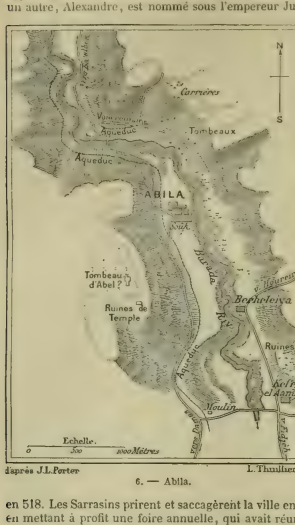
5. — Monnaie d'un Lysanias d'Abilène.

Tête diadémée de Lysanias, tournée à droite. — ℞. Pallas debout, tenant la Victoire de la main droite, la main gauche appuyée sur un bouclier. ΛΥΣΑΝΙΟΥ [τετράρχου] ΚΑΙ ΑΡΧΙΕΡΕΩΣ. « De Lysanias [tétrarque] et grand prêtre. »

heures de Baalbek. Ptolémée l'appelle Ἄβιλα Λυσανίου, V, xv, 22. Elle tirait probablement son nom de la fertilité de son sol, si ce nom vient du mot sémitique *'âbêl*, « prairie, plaine verdoyante. » Située sur le versant oriental de l'Anti-Liban, dans un district arrosé par les eaux du Barada (voir Abana), elle était traversée par une des routes qui se dirigeaient de Damas vers la mer Méditerranée. On y arrive aujourd'hui, par le sud, en se rendant de Damas à Baalbek. Après avoir franchi une gorge étroite, on voit s'étaler devant soi un vallon qui s'étend en longueur du sud au nord. Là il est fermé de nouveau par un étroit passage où coule le Barada, dans un lit qui n'a pas plus d'une cinquantaine de mètres de largeur, entre deux murs de rochers à pic, hauts de deux cents à deux cent cinquante mètres, sur une longueur d'environ cent quatre-vingts mètres. Voir le plan, fig. 6.

C'est au milieu de ce vallon qu'a fleuri jadis la capitale de l'Abilène. Elle est devenue aujourd'hui le petit village de Souq-Ouadi-Barada (Foire de l'ouadi Barada). Sa situation est très pittoresque. Il s'élève sur la rive droite de la rivière, au milieu de jardins. Les inscriptions qu'on y a trouvées attestent que c'est là le site de l'ancienne Abila. Dans l'une d'elles, qui a trait à la partie de la voie romaine taillée dans le roc vif, dont on voit encore les restes au nord de Souq, il est dit des empereurs Marc-Aurèle et L. Verus : « Viam fluminis vi abruptam interciso monte restituerunt... impendiis *Abilenorum*. » Le nom d'Abila ne s'est même pas tout à fait perdu. Au sud-ouest de Souq, sur la montagne, on voit un tombeau qui porte encore le nom de Kabr-Abil. Une fausse interprétation de ce nom en a fait le tombeau d'Abel, fils d'Adam. Abila occupait une plus grande étendue que le village actuel : elle s'étendait plus loin au nord et à l'est sur la rive gauche, comme l'attestent la route antique, un aqueduc, des tombeaux, des ruines de temple, etc.

La ville d'Abila n'est point mentionnée dans l'Écriture, mais elle donne son nom à l'Abilène, dont parle saint Luc, III, 1. Cet évangéliste est d'ailleurs le premier qui ait mentionné le nom de ce pays. Pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, Abila fut le siège d'un évêché dépendant du patriarcat d'Antioche. Un de ses titulaires, appelé Jourdain, assista au concile de Chalcédoine en 451; un autre, Alexandre, est nommé sous l'empereur Justin,



d'après J.L.Porter L. Thuillier, del.

6. — Abila.

en 518. Les Sarrasins prirent et saccagèrent la ville en 634, en mettant à profit une foire annuelle, qui avait réuni en ce lieu, où il y avait un monastère célèbre, un grand nombre de marchands chrétiens, d'où le nom de Souq (ou foire)-Ouadi-Barada, qui lui a été donné depuis. Voir E. Robinson, *Later Biblical Researches in Palestine*, 1856, p. 478-484; J. L. Porter, *Five years in Damascus*, 2 in-8°, Londres, 1855, t. I, p. 262-273; Id., *The Rivers of Damascus*, dans le *Journal of sacred Literature*, juillet 1853, new series, t. IV, p. 248-255; Ebers et Guthe, *Palästina in Bild und Wort*, 2 in-f°, Stuttgart, 1883, t. I, p. 456-460; Furrer, *Die antiken Städte und Ortschaften im Libanongebiete*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, année 1885, t. VIII, p. 40; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2e édit., t. I, part. II, Leipzig, 1890, p. 600-604.

Il existait dans la Décapole, à l'est du lac de Tibériade, une autre ville du nom d'Abila, qui a été quelquefois confondue à tort avec celle de l'Anti-Liban. Voir DÉCAPOLE.

F. VIGOUROUX.

ABILÈNE (Ἀβιλνή, Luc, III, 1), tétrarchie dont Abila était la capitale. Voir ABILA. On ne peut déterminer exactement quelle était l'étendue de territoire qu'embrassait cette tétrarchie et ses limites géographiques. Elles varièrent d'ailleurs sous les différents princes qui la gouvernèrent. L'Abilène comprenait sans doute le district du haut Barada, au-dessus d'Abila, et s'étendait peut-être au sud jusqu'à l'Hermon. Elle devait, en tout cas, renfermer à l'ouest le versant oriental de l'extrémité méridionale de l'Anti-Liban, et une partie des riches vallées arrosées par le Barada. C'est un pays fertile, bien boisé, arrosé par de nombreuses sources et abondant en pâturages. Autant le versant occidental de l'Anti-Liban est aride et désolé, autant, en général, le versant opposé est riche et verdoyant. Pour ce qu'on connaît de l'histoire de l'Abilène, voir LYSANIAS.

F. VIGOUROUX.

ABIMAËL (hébreu : *'Abimā'ēl*, « mon père est force, » ou « père de Maël » ; Septante : Ἀβιμαήλ), descendant de Jectan. Gen., X, 28; I Par., I, 22. On le considère généralement comme le père d'une des tribus arabes du sud. Bochart croit que cette tribu est celle des Mali ou des Minéens. Le nom d'Abimael, en arabe, serait Aboumaïl ou Aboumâl, ce que l'on peut interpréter par « père de Mali ou des Malites ». Mali est le nom d'une tribu de la péninsule arabique, mentionnée par Théophraste, *Historia plantarum*, IX, 4. Cette tribu paraît être la même que celle des Minéens, dont parlent Ératosthène dans Strabon, XVI, p. 1112, et Denis Périégète (édit. Bernhardy, vers 956-959, p. 288), par l'effet de la permutation de *l* et de *n*. Ptolémée, VI, VII, nomme aussi des Manites (Μανῖται) dans le voisinage des Minéens. Cf. Bochart, *Phaleg*, II, 24, *Opera*, Liège, 1692, t. I, col. 127-128. Dans les environs de la Mecque, il y avait une localité appelée Mani. Aboulféda, *Arabia*, édit. Gagnier, p. 3, 42. Cf. Michaelis, *Spicilegium*, t. II, p. 179 et suiv.

F. VIGOUROUX.

ABÎME. Mot par lequel nous rendons en français le terme latin de la Vulgate *abyssus*. *Abyssus* n'est lui-même que le mot grec ἄβυσσος latinisé, lequel, d'après l'étymologie commune, est composé de l'α privatif et de βυσσός = βυθός, « fond, » et signifie, par conséquent, « sans fond. » Les auteurs profanes, à l'exception de Diogène Laerce, IV, V, 27, ne l'emploient jamais comme substantif, mais toujours comme adjectif. Les Septante et les écrivains du Nouveau Testament s'en sont servis comme d'un substantif, d'où le substantif *abyssus* de notre Vulgate. Par la traduction latine des Livres Saints, le mot *abyssus* est devenu familier à tous les Pères et écrivains ecclésiastiques de l'Église latine; mais il était inconnu aux auteurs classiques et on ne le rencontre jamais dans leurs écrits.

Le mot « abîme » a, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, deux sens très différents. 1° Dans l'Ancien Testament, il est la traduction du mot hébreu תְּהוֹם *tehôm*, qui désigne les eaux primitives, Gen., I, 2; Ps. CIII (hébreu, CIV), 6, et la mer, Gen., VII, 11; VIII, 2; Exod., XV, 5, 8; Job, XXVIII, 14; XXXVIII, 16, 30; XLI, 23 (24); Ps. XXXV (XXXVI), 7; LXXVI (LXXVII), 17; CV (CVI), 9; CXXXIV (CXXXV), 6; Eccli., I, 2; XLII, 18; Is., LI, 10; LXIII, 13; Ezech., XXVI, 19; XXXI, 15; Amos, VII, 4; Jonas, II, 6; Hab., III, 4, etc. Par extension, *tehôm*, *abyssus*, signifie les eaux souterraines, considérées comme une mer invisible, qui alimente les sources et les fleuves, Gen., XLIX, 25; Deut., XXXIII, 13; Ps. XLI (XLII), 8; Ezech., XXXI, 4. En hébreu, le mot *tehôm* est principalement employé dans des passages poétiques, et correspond, dans le parallélisme synonymique, au mot *yâm*, « mer, » ou *maïm*, « eaux. » Job, XXVIII, 14; Ps. LXXVI (LXXVII), 17, etc. C'est certainement une expression archaïque, qui était tombée en désuétude dans la langue vulgaire; mais comme dans tous les temps la poésie a aimé les archaïsmes, les poètes hébreux empruntèrent le mot *tehôm* à la Genèse. Il a disparu de toutes les autres langues sémitiques connues avant ce siècle : de là la difficulté qu'avaient les lexicographes à en expliquer l'origine. La découverte et le déchiffrement de la langue assyrienne ont éclairci ce terme mystérieux. Il est resté constamment en usage dans cette dernière langue, pour signifier la mer, sous la forme *tiâmtu* (correspondant au *tehôm* hébraïque). Nabuchodonosor dit, par exemple, dans l'inscription de Londres: *istu tiâmti 'âliti adi tiâmti sâpliti*, « depuis la mer supérieure jusqu'à la mer inférieure. » *Cuneiform Inscriptions of Western*

Asia, t. I, pl. 53, col. II, lig. 15-16. Dans tous les passages de l'Ancien Testament, le mot *tehôm*, « abîme, » a aussi le sens de mer, ou un sens figuré qui en dérive. Dans le livre de la Sagesse, x, 19, où la Vulgate traduit ἀβύσσους du texte original par *inferi*, le mot grec signifie également mer, et désigne la mer Rouge.

2° Dans le Nouveau Testament, le mot abîme (ἄβυσσος) n'a jamais la signification de mer et d'amas d'eau; il a toujours celle de séjour des morts. Les Grecs considéraient le séjour des morts comme un lieu sans fond (ταρτάρου ἄβυσσα χάσματα, dit Euripide, *Phæn.*, 1632); Diogène Laerce appelle, IV, v, 27, ἄβυσσον le « noir royaume de Pluton ». C'est de là qu'à dû venir le sens que les écrivains du Nouveau Testament ont attribué à ce mot. Saint Paul, Rom., x, 7, s'en sert pour désigner les limbes où les âmes justes attendaient l'arrivée du Messie. Saint Luc, VIII, 31, et saint Jean, Apoc., IX, 1, 2, 11; XI, 7; XVII, 8; XX, 1, 3, qui sont, avec saint Paul, les seuls écrivains du Nouveau Testament qui aient employé ce terme, le prennent toujours en mauvaise part, pour signifier le lieu où sont tourmentés les démons, l'enfer. Le substantif ἄβυσσος, traduit ordinairement dans la Vulgate par « enfer », est à peu près synonyme d'ἄβυσσος dans le Nouveau Testament; l'un et l'autre correspondent au mot hébreu שְׁאוֹל, *Šeʼôl*, qui désigne, dans la partie hébraïque de l'Ancien Testament, « la demeure des morts. » Voir Šeʼôl, Hadès.

F. Vigouroux.

ABIMÉLECH, hébreu : *ʼAbîmélek*, « mon père est roi; » Septante : Ἀβιμέλεχ.

1. ABIMÉLECH est le nom, sinon de tous les rois de Gérare, comme on le croit généralement, du moins de deux princes de ce pays. Le premier était contemporain d'Abraham. Quand le nomade patriarche vint sur ses terres, Sara, sa femme, qui passait pour sa sœur (voir Abraham), fut enlevée par ordre d'Abimélech. Dieu, en songe, le menaça de mort s'il la traitait comme son épouse. Le roi ignorait que Sara était mariée; il n'était donc pas coupable. Son excuse fut agréée par Dieu, qui d'ailleurs, connaissant sa bonne foi, l'avait empêché par une maladie de commettre le crime. Le Seigneur l'assura que, dès que Sara serait rendue à son mari, les prières d'Abraham obtiendraient la guérison d'Abimélech, tandis que la mort le frapperait, s'il la retenait auprès de lui.

Le roi, se levant de nuit, suivant la Vulgate; de grand matin, d'après le texte hébraïque, raconta à ses courtisans rassemblés par ses ordres le songe de la nuit. Tous furent remplis d'effroi. Abimélech, faisant venir Abraham, lui reprocha sa dissimulation, qui avait failli attirer sur lui et sur son royaume les vengeances divines, et se plaignit de la défiance qu'il lui avait témoignée. La justification d'Abraham fit cesser heureusement le malentendu. Plus noble et plus généreux que le pharaon dans une circonstance analogue, le roi de Gérare combla de présents Abraham et son épouse, et au lieu de les obliger comme lui à quitter son royaume, il leur laissa la liberté de s'établir à leur gré sur ses terres. A la prière d'Abraham, Dieu, selon sa promesse, guérit Abimélech et ses femmes de la maladie qu'il leur avait infligée à cause de Sara, et qui les avait rendues stériles. Gen., XX.

Dans tout cet épisode, Abimélech apparaît comme un roi connaissant et craignant le vrai Dieu, aimant la justice et ayant le crime en horreur. Son caractère religieux, noble et loyal, se manifeste dans d'autres relations qu'il eut avec Abraham. A l'époque où Agar et Ismaël venaient d'être renvoyés de la maison d'Abraham, il vint avec Phicol, le chef de son armée, proposer au patriarche de contracter alliance. Il a reconnu que Dieu est avec Abraham en toutes ses entreprises, lui dit-il; il demande en conséquence, sous la foi inviolable du serment, d'être traité, lui et sa postérité, avec la bienveillance qu'il a montrée précédemment envers son hôte. Ses serviteurs s'étaient emparés d'un puits creusé par les soins d'Abraham. Avant de jurer l'alliance, le patriarche se plaint de cette injustice. Abimélech l'ignorait, Abraham n'ayant pas réclamé; dès la première réclamation, son droit est reconnu. Ce point litigieux réglé, Abraham offre des présents, et l'alliance est conclue. Pour confirmer ses droits sur le puits contesté, Abraham donna encore sept brebis, et Abimélech s'en retourna avec Phicol, qui l'avait accompagné. Gen., XXI, 22-33. Voir Phicol.

E. Mangenot.

2. ABIMÉLECH, autre roi de Gérare du même nom. Il vit pendant une famine Isaac arriver sur ses terres, Gen., XXVI, 1. Serait-ce le roi que connut Abraham? Non. Quatre-vingts ans séparent les événements, et la différence des caractères dénote des personnages distincts. Tous deux craignent Dieu, il est vrai; mais les sentiments du second sont moins délicats, il témoigne à Isaac moins de bienveillance et moins de générosité que son prédécesseur à Abraham. La ressemblance des noms ne saurait faire une difficulté. Le nom d'Abimélech à Gérare, comme celui de Pharaon en Égypte, pouvait n'être qu'un titre, selon l'opinion commune, qui s'appuie sur la signification même du mot Abimélech, « mon père est roi. » Cette dénomination est très convenable pour un prince, qui doit être le père de ses sujets en même temps que leur roi. Mais même en admettant qu'Abimélech est un nom propre, il n'y a rien d'extraordinaire à ce que deux rois de la même dynastie portent le même nom; le fait est au contraire très commun, et les listes royales de divers peuples nous offrent des noms semblables, comme les Ramsès en Égypte, les Salmanasar en Assyrie, etc.

A l'exemple de son père et pour le même motif, Isaac fit passer Rébecca, sa femme, pour sa sœur. Son séjour au pays de Gérare durait depuis quelque temps déjà, quand, d'une fenêtre, Abimélech aperçut Isaac usant envers Rébecca d'une familiarité qu'un frère ne se permet pas à l'égard de sa sœur. Après avoir reproché au patriarche sa dissimulation, qui exposait les habitants de la contrée à se rendre coupables d'un grand crime, il défendit sous peine de mort d'attenter à son honneur et à celui de sa femme.

Isaac, tranquille désormais dans ce royaume, s'y livra à l'agriculture. La bénédiction divine faisant prospérer toutes ses entreprises, il acquit de grands biens. Les habitants en devinrent jaloux, et, cédant au ressentiment, comblèrent de terre les puits qu'Abraham avait creusés dans leur pays. Abimélech enjoignit à Isaac de quitter ses terres; il redoutait sa puissance. Retiré dans une vallée, Isaac se vit contraint encore par les pasteurs, à l'occasion de nouveaux puits ouverts par ses serviteurs. Gen., XXVI, 6-22.

Retourné enfin à Bersabée, il y reçut la visite d'Abimélech, accompagné de Phicol, son chef d'armée (voir Phicol), et d'Ochozath, son conseiller. Le roi, regrettant d'avoir renvoyé un homme comblé des faveurs divines, sollicitait de lui une alliance confirmée par un serment. Le patriarche fit un festin, et après que des serments réciproques eurent scellé le pacte, il congédia ses visiteurs. Gen., XXVI, 26-33.

Ces trois événements ressemblent sensiblement aux épisodes qui signalèrent les relations d'Abraham avec le premier Abimélech. Les rationalistes en ont conclu que la Genèse relatait sous des noms divers deux récits des mêmes faits. Les différences toutefois sont trop grandes pour convenir à une unique série de faits diversement racontés. Étant donnés la persistance des mœurs et le retour des mêmes situations, des événements analogues ont pu facilement survenir dans le même pays, à des époques rapprochées et dans des circonstances différentes.

E. Mangenot.

3. ABIMÉLECH. Fils de Gédéon et d'une concubine ou femme de second rang, dont la Bible ne nous donne pas le nom. Josèphe l'appelle Δρούμας. *Ant. jud.*, V, VII, 1. Abimélech était le soixante-onzième (d'après quelques

exégètes, le soixante-dixième) des fils de Gédéon, Jud., VIII, 30, 31; cf. IX, 5, et était né à Sichem. Lorsqu'à la mort de son père il vit que sa qualité de fils d'une concubine l'empêchait de participer à la succession, son ambition lui fit concevoir un projet aussi cruel qu'audacieux : il rêva de devenir roi d'Israël. Peut-être la modestie de son père, refusant naguère l'établissement de la royauté dans sa descendance, Jud., VIII, 22, 23, avait-elle été pour lui l'occasion de ce désir. Depuis la mort de Gédéon, ce désir se transforma en une volonté arrêtée, au service de laquelle l'ambitieux mit les plus sauvages passions. Calomnier ses frères, pour les faire tous disparaître et pouvoir régner sans rival, tel fut son plan. Il s'en alla à Sichem, le pays de sa mère, où il comptait trouver des appuis pour l'exécuter. Là, en effet, il rencontra des oncles maternels qui l'écoutèrent, et se firent volontiers ses émissaires pour former un parti. Par leur intermédiaire, la haine des fils de Gédéon fut soufflée au cœur des Sichémites. On répandit le bruit que ces soixante-dix étrangers allaient se partager le pays et le réduire en une insupportable servitude. Ne vaudrait-il pas mieux pour Israël le gouvernement d'un seul homme, choisi dans leurs rangs, connaissant leurs besoins et tout dévoué à leurs intérêts? Cet homme, ce compatriote (*os vestrum et caro vestra*, Jud., IX, 2), c'est Abimélech. Le succès était facile. A quelle famille ne plairait-il pas de voir quelqu'un de son sang, de son esprit, de sa religion, au pouvoir suprême? D'après Stanley, *Jewish Church*, t. I, p. 353, le parti d'Abimélech se serait étendu au point de constituer une véritable ligue entre Sichem et les cités voisines, comme Thébès et Arumah, qui plus tard, et sans doute pour les mêmes motifs, suivirent Sichem dans la révolte. L'enthousiasme était tel, qu'on n'hésita pas, pour couvrir les frais du complot, à enlever du trésor du temple une somme de soixante-dix sicles (deux cents francs environ), qui y était en dépôt. Jud., IX, 4. Ce temple était dédié à Baal, le dieu Soleil, divinité que les Sichémites s'étaient choisie, au mépris de Jéhovah. Jud., VIII, 33. La Vulgate a reproduit ici, Jud., IX, 4, les deux mots hébreux *Ba'al berit*, les unissant en un seul nom propre, tandis qu'au chapitre précédent, elle les sépare et en donne la traduction : « le Baal de l'alliance, » Jud., VIII, 33, ainsi nommé sans doute parce que, par une sorte de parodie du culte de Jéhovah, les Sichémites contractaient alliance avec lui. Hengstenberg, *Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament*, Berlin, 1839, t. III, p. 98.

Quant à la provenance de ce trésor, on pense qu'il avait une double origine : il se composait des biens propres du temple et de ceux des particuliers qui, pour plus de sécurité, y déposaient leur argent, cf. II Mac., III, 10-11, de même qu'on voyait les personnes s'y réfugier. Plus d'une fois, dans l'histoire du peuple juif, le trésor du temple sera employé pour des menées politiques, comme dans cette circonstance, III Reg., XV, 18; IV Reg., XVIII, 15-16. Il est à noter que le nombre de sicles enlevés et mis à la disposition de l'aventurier est égal à celui de ses frères. On dirait que la tête de chacun d'eux est payée à l'avance avec cet argent. Cette somme, toute minime qu'elle est, suffit à soudoyer quelques vagabonds avides de butin et d'aventures. A leur tête, Abimélech marcha sur Éphra, sous quelque prétexte parvint à réunir ses frères, et, aidé de ses sicaires, il les fit tous mourir. Ce fut une exécution en règle : l'un après l'autre et sur la même pierre, Jud., IX, 5, ils furent massacrés. Le texte dit que les soixante-dix frères périrent, parce que tel était le nombre de ceux qu'Abimélech voulait tuer; en réalité, soixante-neuf seulement succombèrent : le dernier s'échappa et survécut, pour assister plus tard à la ruine de son persécuteur.

Abimélech, se croyant seul maître, se fit proclamer roi (*mélék*), comme il l'avait rêvé. C'était la première fois qu'un chef des Hébreux osait prendre ce titre. L'investiture royale conserva d'ailleurs la simplicité de l'époque patriarcale. On se rendit à un chêne ou térébinthe voisin de Sichem. L'hébreu *'élôn mûṣâb*, que la Vulgate rend par *quercum quæ stabat*, est traduit par plusieurs exégètes : « près du chêne du poste de Sichem, » parce que dans Isaïe, XXIX, 3, le mot *mûṣâb* désigne un poste militaire. D'autres voient dans *mûṣâb* (participe passif *hophal*) un objet qui a été et demeure dressé, une sorte de monument, et traduisent : « près du chêne du monument. » Quoi qu'il en soit, c'est là que le meurtrier de ses frères fut acclamé roi par les habitants de Sichem et ceux de la maison de Mello (*Bêt Millô'*; Septante : Οἶκος Βηθμαλλώ). Cette expression est obscure : peut-être désigne-t-elle la tour dont il est question plus loin, ℣. 46-49, car le mot *Millô'* est dérivé de *mâlâ'*, qui est employé dans la Bible dans le sens de château fort, citadelle. Voir MELLO. Il est possible qu'après son élection, Abimélech ait reçu l'onction royale, à laquelle Joatham semble faire allusion, ℣. 8. Avec le titre de roi, Abimélech inaugura un essai d'administration, dont le premier fonctionnaire fut Zébul, gouverneur de Sichem. Il y eut aussi un commencement d'organisation militaire et financière, toutes choses nouvelles en Israël. Pour le nouveau roi, il s'en alla vraisemblablement résider dans l'héritage paternel, à Éphra, d'où nous le verrons plus tard se mettre en marche sur Sichem.

Le plan d'Abimélech était réalisé et son ambition satisfaite, lorsque s'éleva une protestation. Elle venait de Joatham, le fils de Gédéon échappé comme par miracle au massacre. Ce fut pour le tyran une cruelle surprise, quand on lui annonça que, sur l'un des contreforts du Garizim les plus proches de Sichem, Joatham s'était montré vivant; qu'il avait, sous forme d'apologue, excité les Sichémites à la révolte, comparant Abimélech leur roi à un buisson d'où sortirait bientôt un feu qui dévorerait tous ses sujets; enfin que le peuple avait écouté ce discours sans protester. Jud., IX, 7-20. Non seulement il ne protestait pas; il commençait à porter avec peine le joug qu'Abimélech faisait peser sur lui. Cruel envers ses sujets comme il l'avait été envers ses frères, il régnait (l'hébreu porte ici *śâraḥ*, « dominer, » au lieu de *mâlak*, « régner ») depuis trois ans sur Sichem et une partie de la Palestine, lorsque la révolte éclata. La Bible dit sans restriction que sa domination s'étendait sur Israël, ℣. 22; mais il faut manifestement entendre cette expression dans un sens restreint, puisque Béra, qui était en Palestine, n'était pas soumise à son autorité, ℣. 21. C'est de Sichem, sa capitale, la ville de son élection, que partit le mouvement insurrectionnel, mouvement dirigé par la main de Dieu, qui, à cette heure de ses justices, permettait à l'esprit mauvais de souffler la discorde et la rébellion jusqu'à amener ceux qui naguère avaient acclamé l'assassin de ses frères à lui reprocher cette exécution comme un crime abominable. Abimélech n'était pas à Sichem quand s'ourdit le complot, mais il devait y venir prochainement, et voici ce qu'on avait résolu. Les Sichémites se porteraient en armes sur les hauteurs voisines et se cacheraient en embuscade dans les retraites de l'Ébal et du Garizim. Ils l'attendraient, se jetteraient sur lui au passage, et Israël serait délivré. Cette poignée d'hommes trouva un chef dans un inconnu nommé Gaal, fils d'Obed, qui, plus violent que les autres, porta à son comble l'exaspération des Sichémites contre Abimélech, ℣. 26-27. C'était l'époque des vendanges. Il est indubitable que le *dévastant les vignes* de la Vulgate, Jud., IX, 27, est fautif, et doit se traduire littéralement par « ils vendangeaient les vignes »; car le verbe *bâṣîr*, que saint Jérôme rend par *dévastant*, désigne partout ailleurs dans la Bible l'action de vendanger. Lev., XXV, 5, 11; Deut., XXIV, 24. De même, l'expression *foulant le raisin* ni indique point le pillage des vignes, mais l'action d'exprimer le vin en foulant le raisin; c'est le sens obvie du verbe *dâraḳ*. Cf. Jer., XXV, 30. Josèphe affirme explicitement que les Sichémites étaient alors occupés à la vendange. *Ant. jud.*, V, VII, 3. C'est d'ailleurs le sens des Septante.

Or, après la vendange, de même qu'après la moisson, les Juifs avaient l'habitude de faire une sorte de fête religieuse,

consistant en sacrifices, repas, danses, cantiques de réjouissance et d'actions de grâces. Ce sont ces chants que la Vulgate désigne au ℣. 27, et qu'on a peine à expliquer, si l'on entend la première partie du verset dans le sens de dévastation. Le mot hébreu *hillûlîm*, qui désigne ces chants, vient de *hâlal*, « louer, » et n'est employé qu'une seule fois ailleurs, Lev., XIX, 24, où il signifie les offrandes des nouveaux fruits de la quatrième année de la plantation des arbres. Ces chœurs de vendangeurs retentissaient du cri répété mille fois : *Hêdâd ! hêdâd !* dont parle Jérémie, XXV, 30. C'est au milieu de ces réjouissances que Gaal arriva, produisant contre Abimélech ses excitations sauvages.

Un seul groupe d'hommes refusait de s'associer à cette révolution : c'était le parti des fonctionnaires et de tous ceux qui devaient leur position au nouveau roi. A leur tête était le gouverneur de la ville, Zébul. C'est lui qui secrètement fit avertir le tyran de ce qui se tramait, lui envoyant en même temps un plan ainsi conçu : Abimélech devait se rapprocher de Sichem, où Gaal et les siens venaient de rentrer, puis se dissimuler dans les montagnes, diviser sa troupe en quatre compagnies, chacune placée en embuscade et prête à se rallier aux autres pour fondre sur Gaal, quand il sortirait de Sichem. Ce plan était habilement dressé; mais Abimélech, emporté peut-être par sa fureur, ne sut pas assez dissimuler sa marche, si bien que Gaal, sondant du regard l'horizon en franchissant la porte de Sichem, découvrit ses bataillons. En vain Zébul voulut lui donner le change, affirmant que c'était l'ombre des montagnes et non le rideau noir des troupes ennemies; l'armée d'Abimélech était dépistée, Gaal suivait même de l'œil un détachement qui s'engageait dans un sentier, en face d'un chêne isolé (hébreu : « dans le chemin du Térébinthe des magiciens, » ℣. 37). Le moment était décisif; Gaal, s'armant de courage, lança son armée sur celle d'Abimélech, qui, supérieure en nombre, força les Sichémites à reculer et à se renfermer dans leurs murs. Ce n'était pas une victoire; Abimélech le sentit et se retira à Ruma (hébreu : *'Arûmâh*), prêt à profiter de la première occasion. Elle se présenta le lendemain même. Se croyant en sécurité, les Sichémites étaient sortis pour aller à leurs travaux champêtres; ce fut le moment que choisit Abimélech pour se venger. Divisée en trois troupes et cachée par des plis de terrain, son armée, à un signal donné, se jeta sur les travailleurs et en fit un horrible massacre. Deux des trois bataillons poursuivirent ensuite ceux qui fuyaient dans la campagne, tandis que le troisième vint assiéger la ville, sous le commandement d'Abimélech, ℣. 43-44. Le siège dura un jour, et se termina par la prise de la ville, qui par ordre du vainqueur fut rasée, et l'emplacement semé de sel, symbole de perpétuelle stérilité. Deut., XXIX, 23; Is., XVII, 6. Restait la citadelle : c'était peut-être une dépendance du temple de Baal (le sens du mot *çerîah* n'est pas bien déterminé), lieu très fortifié, dans lequel s'étaient réfugiés les survivants. Contre eux, Abimélech se livra à une vengeance sauvage. Accompagné de ses soldats, il alla sur le mont Selmon, voisin de Sichem, celui dont il est question Ps. LXVII, 15, et tous revinrent chargés de branches d'arbres, qu'ils entassèrent en un immense bûcher autour de la citadelle. Abimélech y fit mettre le feu, et tous ceux qu'elle renfermait périrent asphyxiés ou brûlés. De là le vainqueur marcha sur Thébès (peut-être Toubas, au nord-est de Sichem; voir THÉBÈS), dont les habitants s'étaient associés à la révolte. Il y avait là, comme à Sichem et dans toutes les villes fortes, une tour qui servait de citadelle aux assiégés. Quand la ville fut prise, les habitants s'y réfugièrent, et de la place-forme ils se défendaient en désespérés. A cette dernière étape de ses victoires, Abimélech devait trouver le châtiment de ses crimes. Vaillant autant qu'il était cruel, il s'était approché jusqu'au pied de la tour, et il essayait d'y mettre le feu. A ce moment, une femme, saisissant un morceau d'une meule de moulin à bras (hébreu : *pêlah rêkeb;* mot à mot, « le fragment [de meule] courant, » c'est-à-dire le morceau de la meule mobile qui se trouve à la partie supérieure des moulins à bras, *tapis vector;* cf. Deut., XXIV, 6; II Reg., XI, 21), le lança sur les assiégeants. Le tyran fut atteint et eut le crâne fracassé. Il allait mourir, quand la pensée d'avoir été tué de la main d'une femme vint révolter sa fierté. Appeler son écuyer et lui ordonner de le transpercer de son glaive fut le dernier acte de cet homme extraordinaire, dont la vaillance eût produit de grandes choses, si elle n'avait toujours été au service de son ambition.

P. BENARD.

4. ABIMÉLECH, nom donné dans le texte hébreu, I Par., XVIII, 16, à un fils d'Abiathar, grand prêtre. C'est une erreur de transcription pour Achimélech (*'Ahimélek*), comme le prouvent plusieurs manuscrits, les versions (Septante, syriaq., chald., Vulg., arab.) et les lieux parallèles, II Reg., VIII, 17; I Par., XXIV, 3, 6, 31. Voir ACHIMÉLECH 1.

5. ABIMÉLECH, nom attribué, dans le titre du psaume XXXIII, à un roi philistin, appelé ailleurs *Achis*, I Reg., XXI, 10-14. Quelques manuscrits hébreux et certaines éditions de la Vulgate portent *Achimélech*, qui doit se décomposer peut-être en *Achis mélech*, « le roi Achis. »

ABINA (ou Rabina, abréviation de Rabbi Abina, selon une coutume de l'époque talmudique) fut le disciple de R. Aschi dans l'importante école de Sora, sur les bords de l'Euphrate. Il fut un de ses collaborateurs dans la compilation de la Ghemara ou Talmud de Babylone. On croit même qu'il l'acheva et fut le dernier des Amoraïm ou interprètes de la Mischna. Il mourut vers l'an 400. Voir TALMUD.

ABINADAB, hébreu : *'Abînâdâb*, « mon père est généreux; » Septante : Ἀμιναδάβ.

1. ABINADAB, lévite de Cariathiarim, dans la maison duquel l'arche reposa vingt ans. I Reg., VII, 1; II Reg., VI, 3, 4; I Par., XIII, 7.

2. ABINADAB, second fils d'Isaï et frère de David. Il suivit Saul dans sa campagne contre les Philistins. I Reg., XVI, 8; XVII, 13; I Par., II, 13.

3. ABINADAB, un des fils de Saül, tué à la bataille de Gelboé. I Reg., XXXI, 2; I Par., VIII, 33; IX, 39; X, 2.

4. ABINADAB, père d'un des douze officiers chargés de la table du roi Salomon, III Reg., IV, 11.

ABINOEM (hébreu : *'Abînô'am*, « mon père est agréable; » Septante : Ἀβινεέμ), père de Barac, de la tribu de Nephtali. Jud., IV, 6, 12; V, 1, 12.

ABIRAM (hébreu : *'Abirâm*, « mon père est élevé; » Septante : Ἀβειρών), fils aîné d'Hiel, de Béthel. Il mourut lorsque son père, voulant rebâtir Jéricho, malgré la malédiction de Josué, en jeta les fondements. III Reg., XVI, 34; Jos., VI, 26.

ABIRON (hébreu : *'Abirâm;* Septante : Ἀβειρών), fils d'Éliab, de la tribu de Ruben. Il se joignit à Coré et à Dathan dans la sédition qu'ils excitèrent contre Moïse et Aaron, au sujet de la souveraine sacrificature. La terre s'ouvrit pour engloutir tous les conjurés. Voir CORÉ, Num., XVI, 1, 12, 24-27; Deut., XI, 6; Ps. CV, 17; Eccli., XLV, 22.

ABISAG (hébreu : *'Abîšag*, signification inconnue; Septante : Ἀβισάγ), jeune fille originaire de Sunem ou Sunam (aujourd'hui Solam ou Sulem), petite ville de la tribu d'Issachar, au pied du Petit Hermon. Voir SUNAM. La beauté de cette jeune Israélite la fit choisir pour être la compagne de David dans sa vieillesse. III Reg., I, 3. Ce prince devait alors avoir soixante-dix ans; les travaux

excessifs de sa laborieuse carrière l'avaient épuisé, et malgré tous les expédients ses membres demeuraient glacés. C'est alors que ses serviteurs (ses médecins, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XIV, 3) lui donnèrent un conseil qui aujourd'hui peut nous paraître singulier, mais qu'il faut juger d'après le degré de civilisation, les mœurs et les usages reçus au temps de David. Abisag fut donc trouvée, entre toutes les filles d'Israël, la plus capable d'assister le vieux roi, de le servir, et de lui rendre, en partageant sa couche, la chaleur naturelle qui l'avait abandonné. Cf. Cornelius a Lapide, in *hunc locum*. La jeune vierge fut amenée à Jérusalem et donnée à David en qualité d'épouse de second rang, condition normale et exempte de tout caractère criminel, étant donnée la tolérance de la loi divine à l'égard de la polygamie à cette époque. Le roi l'accepta comme telle (saint Jérôme, Théodoret, Angelomé et presque tous les exégètes, contre Tostat et quelques autres), et si, en recevant d'elle les services dont il avait besoin, il respecta son intégrité, cette réserve elle-même, toute à la louange de David, insinue qu'il aurait pu légitimement agir d'une autre manière. Abisag demeura près de lui jusqu'à sa mort, et fut ensuite recherchée en mariage par Adonias, le quatrième des fils de David, III Reg., II, 17-23; cette demande cachait une menée politique contre Salomon; car épouser les femmes d'un roi défunt, c'était affirmer qu'on avait droit à sa succession. Adonias, déjà éconduit une première fois, revenait à ses desseins et voulait trouver en Abisag un moyen dissimulé d'arriver à la royauté. Mais Salomon comprit la fraude, et répondit à Adonias en le faisant mettre à mort. P. Renard.

ABISAÏ, hébreu : *'Abîšaï* (*'Abîšaï*, I Par., II, 17, etc., « mon père est un don; » Septante : Ἀβεσσά, Ἀβισαί, etc.), fils de Sarvia, sœur de David. Quoique neveu de ce prince, il était presque du même âge; car son oncle n'avait qu'environ vingt-huit ans quand lui-même nous est présenté pour la première fois par l'écrivain sacré comme un soldat déjà aguerri, I Reg., XXVI, 6. Sa parenté avec David, son dévouement à la personne de son oncle et sa rare bravoure firent de lui un personnage important. L'historien sacré le compte parmi « les vaillants d'Israël »; s'il n'arriva pas à être un des trois premiers, il fut du moins le chef et le plus renommé des trois seconds; dans une circonstance, il tua trois cents ennemis. II Reg., XXIII, 18-19; I Par., XI, 20-21.

Il s'était attaché de bonne heure à la fortune de David, et nous le voyons auprès de lui dès le temps de la persécution de Saül. C'est à cette époque que remonte le premier trait de courage de ce héros dont l'Écriture nous ait conservé le récit. Saül était venu, à la tête de trois mille hommes, traquer David dans le désert de Ziph. Le proscrit résolut d'aller la nuit jusqu'au roi endormi au milieu de son camp d'Hachila. « Qui vient avec moi? dit-il à Abisaï et à l'Héthéen Achimélech. — Moi! » répondit Abisaï, tandis qu'Achimélech gardait le silence. A la faveur des ténèbres et du sommeil où tout le monde était plongé, l'oncle et le neveu pénétrèrent dans le camp jusqu'à la tente royale. Abisaï proposa de profiter de l'occasion pour en finir d'un seul coup avec Saül, en le perçant de sa lance; mais David, qui ne prétendait que prouver une seconde fois, cf. I Reg., XXIV, à son persécuteur sa modération et sa loyauté, l'en empêcha, et lui ordonna d'enlever seulement au roi sa coupe et la lance qu'il avait plantée en terre à côté de sa tête. I Reg., XXVI, 1-12. Ce ne fut pas la seule fois que David dut modérer le zèle d'Abisaï contre ses ennemis : s'il ne l'eût arrêté, à l'époque de la révolte d'Absalom, Séméi, partisan du rebelle, aurait payé de sa tête ses injures contre le roi. II Reg., XVI, 9-10; XIX, 21-22.

Ce dévouement, qu'Abisaï poussa trop loin dans ces circonstances, il en donna à David une preuve éclatante dans une autre occasion. Pendant une guerre contre les Philistins, il lui sauva la vie au moment où, fatigué par un long combat, il allait succomber sous les coups formidables du géant Jesbibenob, qui avait à sa lance un fer du poids de plus de huit livres; Abisaï s'élança sur le Philistin et le tua. II Reg., XXI, 15-17.

Avec cette générosité et cette bravoure, Abisaï possédait d'autres qualités qui le rendaient digne du commandement; il l'exerça de bonne heure, et presque toujours sous les ordres de Joab, son frère. Ils mirent ensemble en déroute les troupes d'Abner au combat de Gabaon. II Reg., II, 24. Voir Abner 1. Il souilla malheureusement la gloire qui lui revenait dans cette victoire en se faisant le complice de Joab, lorsque celui-ci assassina Abner pour venger Asaël, leur plus jeune frère, tué par le général d'Isboseth à cette journée de Gabaon. Ce fut Joab qui donna le coup mortel, mais en présence et avec l'assentiment d'Abisaï, auquel l'Écriture attribue l'attentat aussi bien qu'à son frère. II Reg., III, 30.

Abisaï joua un rôle considérable dans les diverses guerres qu'entreprit David devenu roi de tout Israël. Nous voyons le frère de Joab paraître en particulier avec honneur dans deux expéditions importantes. Il défit d'abord les Iduméens, auxquels il tua dix-huit mille hommes dans la vallée des Salines, et il établit des garnisons dans le pays pour en assurer la possession au roi d'Israël. I Par., XVIII, 12-13. David était sans doute présent à cette bataille, et c'est pourquoi on lui en attribue ailleurs le succès. II Reg., VIII, 13. Plus tard, dans une autre guerre dirigée contre les Ammonites ligués avec les Syriens, Joab attaqua ces derniers, et laissa à Abisaï le soin de combattre les premiers. Des deux côtés l'ennemi fut mis en fuite, et chacun des deux frères remporta une victoire complète. II Reg., X, 9-14; I Par., XIX, 11-15.

La révolte d'Absalom trouva Abisaï toujours fidèle à David. Il reçut le commandement de l'un des trois corps d'armée formés à cette occasion. Conjointement avec Joab et Éthaï, il battit et dispersa l'armée du rebelle, II Reg., XVIII, 2; mais il ne prit aucune part à sa mort, et n'encourut pas par conséquent comme Joab, qui avait tué ce prince, la disgrâce de David. Au contraire, lorsque Amasa, à qui le roi avait promis la succession de Joab, tarda d'arriver avec les forces destinées à réprimer la sédition de Séba, c'est lui que son oncle mit à la tête des troupes disponibles pour aller étouffer sans retard cette révolte naissante. II Reg., XX, 6. Il fut ainsi investi du commandement suprême. Il y en a cependant qui regardent comme invraisemblable que les soldats de Joab, expressément nommés au ℣. 7, aient consenti à marcher sous un autre chef, et que lui-même ait fait partie de cette expédition sous les ordres de son frère. Ils pensent donc que, conformément à la version syriaque et au récit de Josèphe, David confia le commandement, non à Abisaï, mais à Joab. Il est certain du moins qu'Abisaï coopéra à la défaite de Séba. II Reg., XX, 10.

A partir de ce moment, la Bible ne nous apprend plus rien de ce héros. Par son généreux dévouement et son inviolable fidélité, par sa force, sa vaillance et son audace intrépide, Abisaï avait été l'un des plus dignes compagnons et des plus remarquables auxiliaires de David.

E. Palis.

ABISUÉ, hébreu : *'Abîšû'a*, « mon père sauve » ou « est le salut ».

1. ABISUÉ (Septante : Ἀβεσσουέ), fils de Balé, le fils aîné de Benjamin. I Par., VIII, 4.

2. ABISUÉ (Septante : Ἀβισού, Ἀβισουέ), fils de Phinées, le grand prêtre; il succéda à son père et fut le quatrième grand pontife des Hébreux. I Par., VI, 4, 5, 50. Il est mentionné parmi les ancêtres d'Esdras. I Esdr., VII, 5.

ABISUR (hébreu : *'Abîšûr*, « mon père est un rempart, une défense; » Septante : Ἀβισούρ), second fils de Séméi, de la tribu de Juda; il épousa Abigaïl (hébreu : *'Abîhâyil*). I Par., II, 28, 29. Voir Abigaïl 3.

ABITAL (hébreu : *'Abîtâl*, « mon père est la rosée ; » Septante : 'Αβιτάλ), sixième femme de David et mère de Saphatias, cinquième fils du roi-prophète. II Reg., III, 4; I Par., III, 3.

ABITOB (hébreu : *'Abîtôb*, « mon père est bon ; » Septante : Ἀβιτώβ), Benjamite, fils de Saharaïm et de Husim, l'une de ses femmes. I Par., VIII, 8, 11. (La Vulgate porte, au verset 11, Mehusim ; mais, dans l'hébreu, *mêhusîm* signifie *de Husim*.)

ABIU (hébreu : *'Abîhû'*, « mon père est Jéhovah ; » Septante : Ἀβιούδ), fils d'Aaron et d'Élisabeth, Exod., VI, 23, frère de Nadab, d'Éléazar et d'Ithamar. Il fut admis, sur l'ordre de Dieu, à l'honneur de monter sur le Sinaï avec Moïse, Aaron son père, Nadab son frère, et les soixante-dix notables ou anciens. Exod., XXIV, 1, 9. Il participa avec ses frères aux cérémonies de l'institution du sacerdoce lévitique, et avec eux il assista Aaron dans l'oblation des premiers sacrifices, Lev., VIII, IX : toutes choses qui eussent fait de cette fête un jour de joie parfaite, si la fin n'avait été attristée par la mort violente de deux de ces prêtres, Abiu lui-même et son frère Nadab. Par quelle faute encoururent-ils la colère de Dieu? Après de longues et savantes discussions sur ce sujet, la lumière n'est pas encore faite. Le texte dit seulement qu'Abiu, avec son frère, offrit au Seigneur, dans la cassolette à encens, un feu étranger et prohibé. Lev., X, 1. L'archéologie biblique ne nous fournit aucune donnée pour préciser avec certitude cette expression vague. Suffirait-il, pour l'expliquer, de dire que l'encens jeté sur les charbons ardents avait été préparé d'une manière différente de celle que Dieu avait prescrite? Exod., XXX, 34-38. Selon cette interprétation, les mots « feu étranger » ne devraient pas s'entendre dans le sens propre. Le feu désignerait un sacrifice, et l'épithète étranger signifierait que ce sacrifice aurait été offert d'une manière irrégulière. Keil, *Commentar über die Bücher Moses*, *in h. l.* D'autres cherchent la faute dans l'heure à laquelle cet encens était offert, Dieu ayant déterminé pour l'oblation des parfums deux moments de la journée, le matin et le soir. Exod., XXX, 7-8. Knobel, *in h. l.* Malheureusement cette supposition ne repose sur aucun fondement. Il faut en dire autant de celle qui voit le délit dans l'état d'impureté ou d'ivresse où se seraient alors trouvés Abiu et Nadab. D'après l'interprétation la plus généralement adoptée et la plus vraisemblable, Abiu et son frère, voulant sans doute rendre grâces à Dieu de leur élévation au sacerdoce, au lieu de prendre du feu sur l'autel des holocaustes, avaient été le chercher dans un foyer profane. A cette explication, qui est celle de tous les anciens commentateurs et de la plupart des modernes, on objecte que l'ordre de se servir d'un feu pris à l'autel des holocaustes n'avait pas encore été formulé, et que, même lorsqu'il le fut, il ne concerna que le sacrifice des parfums, offert dans le grand jour de l'expiation annuelle, où le grand prêtre entrait dans le Saint des saints. Lev., XVI, 12. Cette difficulté est facilement soluble, si l'on remarque que tous les sacrifices de même nature s'offraient d'après les mêmes rites, et que sans doute la mention spéciale exprimée à l'occasion de la grande expiation n'est que l'application d'une loi générale faite à un cas particulier.

Quoi qu'il en soit, Abiu reçut, ainsi que son frère, le châtiment de sa transgression. Un feu sortit « du Seigneur », c'est-à-dire probablement du Saint des saints, et foudroya les coupables, sans consumer ni leurs corps, ni même leurs vêtements; ils tombèrent à l'endroit même où ils offraient l'encens étranger, sans doute à l'entrée du tabernacle. Lev., X, 2. En présence de cette mort foudroyante, Aaron se tut, révérant dans sa douleur l'inexorable justice de Jéhovah, tandis que Moïse, sur l'ordre de Dieu, expliquait ce terrible châtiment, et justifiait la colère du Dieu trois fois saint. Misaël et Élisaphan, parents d'Abiu et de Nadab, prirent les cadavres dans l'état où la mort les avait frappés, encore vêtus de leurs tuniques de lin, et les jetèrent hors du lieu saint. Il fut permis aux Israélites de pleurer sur eux et de leur faire des funérailles. Pour les prêtres, que leurs fonctions attachaient plus étroitement à la cause de Dieu, il leur fut interdit et de porter le deuil et d'assister à la sépulture des victimes, ce qui aurait paru une sorte de désapprobation de la conduite de Dieu. Abiu et son frère ont été souvent présentés, par les auteurs spirituels, comme des exemples capables d'inspirer aux prêtres de la loi nouvelle un grand respect de leurs fonctions et une crainte salutaire dans l'exercice du culte divin. P. Renard.

ABIUD, hébreu : *'Abîhûd*, « mon père est honneur ou gloire; » Septante : Ἀβιούδ.

1. **ABIUD**, fils de Balé et petit-fils de Benjamin. I Par., VIII, 3.

2. **ABIUD** (Nouveau Testament : Ἀβιούδ), fils de Zorobabel, dans la généalogie de Notre-Seigneur par saint Matthieu, I, 13.

ABLUTION. Voir Purification.

ABNER, hébreu : *'Abnêr* et *'Abînêr*, « mon père est la lumière, ou père de la lumière; » on lit *'Abînêr* I Sam. (I Reg.), XIV, 50, dans le texte original; partout ailleurs *'Abnêr;* Septante : Ἀβεννήρ.

1. **ABNER**, fils de Ner, de la tribu de Benjamin, général en chef de l'armée de Saül. Il est le premier à qui ce titre ait été donné dans la monarchie juive, parce qu'il n'y eut pas d'armée proprement dite chez les Israélites avant Saül. Voir Armée. Ce prince, qui fut un roi soldat, organisa une armée régulière permanente de trois mille hommes, I Reg., XIII, 2; elle servit de noyau au reste de ses troupes, et lui permit d'entreprendre désormais des guerres offensives. Il en confia le commandement à son cousin Abner, le plus brave parmi les guerriers qu'il s'était choisis pour lutter avec succès contre les Philistins. I Reg., XIV, 50, 52; XVII, 55; XXVI, 15. Cependant il resta lui-même le véritable chef de son armée dans toutes les guerres qu'il soutint ou entreprit; nous ne voyons jamais Abner conduire une expédition en l'absence du roi, comme plus tard Joab le fit plusieurs fois sous David.

Le rôle du général fut donc assez effacé tant que vécut Saül; l'historien sacré ne raconte de lui, pendant cette période, aucun fait important. Il nous apprend seulement qu'il était, en sa qualité de général en chef, le commensal de Saül avec Jonathas et David, et il nous le montre à côté du roi dans deux circonstances : d'abord le jour du combat de David contre Goliath, dans la vallée du Térébinthe, I Reg., XVII, 55-57; ensuite lorsque, au désert de Ziph, il s'endormit aussi profondément que les autres, et ne s'aperçut pas que David, accompagné d'Abisaï, enlevait à Saül sa coupe, avec la lance qu'il avait plantée en terre tout près de sa tête. I Reg., XXVI.

Après la mort de Saül et de son fils Jonathas à la bataille de Gelboé, I Reg., XXXI, 6, Abner exerça effectivement ses fonctions de général et devint le véritable chef, non seulement de l'armée, mais encore de l'État. Tandis que David recevait pour la seconde fois l'onction sainte à Hébron et y était proclamé roi par la tribu de Juda, Abner emmenait Isboseth, quatrième fils de Saül, à Mahanaïm, II Reg., II, 8, selon l'hébreu, ville située au delà du Jourdain, non loin du gué du Jaboc. Voir Mahanaïm. Là, à l'abri des attaques des Philistins, il fit reconnaître la royauté de ce prince d'abord dans tout le pays à l'est du Jourdain, et ensuite, successivement, dans les diverses contrées à l'ouest du fleuve, sauf le territoire de la tribu de Juda.

Benjamite comme Saül et son proche parent, puisqu'ils étaient fils de deux frères, Abner fut-il inspiré en cette circonstance par l'esprit de famille et de tribu? Céda-t-il à l'ambition? Ou bien pensa-t-il simplement servir la cause de la justice et défendre les droits d'Isboseth? C'est ce qu'on ne saurait décider avec certitude. Il semble qu'il pouvait de bonne foi proclamer roi Isboseth, quoique le droit de David à la couronne fût établi par le fait de l'onction royale, que Samuel lui avait conférée sur l'ordre de Dieu même, I Reg., XVI, 1-13; car cette consécration était restée secrète. On n'avait pu faire, touchant la future royauté de David, que des conjectures fondées sur sa vertu, sa bravoure, sa popularité toujours croissante. Une prophétie de Samuel annonçant à Saül, avant même le choix divin de David, que Dieu lui ôterait la couronne pour la donner à un autre meilleur que lui, I Reg., XV, 28, devait corroborer ces conjectures. Elles étaient devenues pour Jonathas une certitude vers la fin du règne de son père, et cependant il ne connaissait pas l'onction royale de David, ou du moins il ne lui en parla pas. I Reg., XXIV, 21. Abner pouvait donc l'ignorer lui-même au moment de la mort de Saül, bien qu'il paraisse l'avoir connue plus tard, II Reg., III, 9-10, 18, et voir par conséquent dans Isboseth le légitime successeur de son père. La détermination qu'il prit d'établir la royauté de ce prince, et l'habileté qu'il déploya pour l'affermir et l'étendre, retardèrent de sept ans et demi l'union de tous les Israélites sous le sceptre de David. II Reg., II, 11.

Cette durée du schisme ainsi précisée est assez difficile à concilier avec ce qui est dit, II Reg., II, 10, qu'Isboseth régna deux ans sur Israël; les commentateurs donnent de ce passage diverses explications, qui laissent toutes la question indécise. Voir ISBOSETH. Ils ne trouvent pas moins de difficulté pour suppléer à la sobriété du récit biblique relatif aux événements de cette période, surtout en ce qui regarde David, qui paraît s'être renfermé vis-à-vis du royaume du nord dans une politique d'expectative et de paix armée. Abner l'en fit sortir en quittant Mahanaïm et en franchissant le Jourdain, sans doute dans le dessein d'étendre plus avant vers le sud la puissance d'Isboseth. II Reg., II, 12. Joab, général de David, accourut d'Hébron et vint à sa rencontre. Les deux armées se trouvèrent en présence à Gabaon, l'El-Djib moderne, à deux lieues au nord-ouest de Jérusalem, près d'une vaste piscine, Jer., XLI, 12, représentée vraisemblablement de nos jours par la source d'Aïn el-Djib. Elles étaient campées en face l'une de l'autre, des deux côtés de la piscine, lorsque Abner proposa un combat singulier entre quelques hommes des deux camps; Joab accepta. Plusieurs, s'appuyant sur le verbe « jouer », dont se sert Abner, II Reg., II, 14, ont pensé qu'il n'avait en vue qu'une sorte de divertissement militaire, pour montrer la bravoure de ses soldats; sa proposition mériterait certainement, dans ce cas, le blâme que lui infligent beaucoup de commentateurs, quoiqu'il ne faille pas juger trop sévèrement d'après nos idées et nos mœurs les faits de ces temps anciens, et les actes d'hommes qui faisaient métier de se battre. Cependant on croit plus communément, d'après l'ensemble du récit, qu'Abner proposa de substituer un combat de, quelques champions à une bataille générale, soit qu'il voulût épargner le sang de ses soldats, soit que, comme certains interprètes l'ont conjecturé, voyant l'infériorité de ses troupes, il eût dessein de sauver ainsi son honneur, en ne se retirant pas sans avoir au moins donné cette preuve de courage.

Si telles furent ses intentions, l'événement ne répondit pas à son attente. Douze hommes de Benjamin et douze de ceux de David s'avancèrent. Usant tous de la même tactique, chaque combattant saisit d'une main son adversaire à la tête, et de l'autre lui enfonça son épée dans les flancs; ils s'entretuèrent tous en un instant. Le texte hébreu permettrait bien à la rigueur de soutenir que les douze Benjamites furent seuls tués; mais ce sens n'a été adopté que par de rares interprètes, et l'on admet généralement que les choses se passèrent comme le dit la Vulgate. Les soldats des deux armées se précipitèrent aussitôt en avant, et la mêlée devint générale. Après un rude combat, les soldats d'Abner cédèrent; lui-même fut entraîné dans la déroute. L'agile Asaël, le plus jeune des frères de Joab, s'élança à sa poursuite. Abner, se sentant serré de près, se retourna par deux fois, et engagea le jeune guerrier à le laisser pour en attaquer d'autres, et à ne pas le contraindre de le tuer. Il montra assurément de la modération en cette circonstance, et l'on a avec juste raison loué sa générosité. Mais il avait encore un autre motif de ne point tuer Asaël, c'est celui qu'il lui déclare lui-même. II Reg., II, 22. Il savait que Joab, dont il connaissait le caractère vindicatif, ne manquerait pas de se constituer « le vengeur du sang » de son frère, Gen., XXXIV, 30; Num., XXXV, 19; II Reg., XIV, 7, 11, selon une coutume en vigueur en Orient, et qui existait même en Grèce, tempérée par la composition ou rachat, comme l'attestent les plaidoyers de Démosthène contre Panténète, 58-59, et contre Théocrine, 28. Voir, dans l'*Iliade*, la description du bouclier d'Achille, XVIII, 497 et suiv., et le discours d'Ajax, IX, 629 et suiv. C'est pourquoi, aujourd'hui encore, les Arabes évitent tant qu'ils peuvent de tuer personne dans leurs razzias, de peur de s'attirer d'inévitables représailles. C'est cette crainte surtout qui retenait Abner, et la suite du récit fait voir combien elle était fondée. II Reg., III, 27. Cependant le jeune homme avançant toujours, il lui enfonça dans le ventre la hampe de sa lance, et, l'ayant étendu mort à ses pieds, il reprit sa course.

Il put enfin, au coucher du soleil, rallier les siens sur un monticule, et faire volte-face à l'ennemi. Élevant alors la voix, il reprocha à Joab cette poursuite sans merci de ceux qui étaient ses frères par la religion et par le sang, et lui représenta qu'il n'était pas prudent de pousser à bout un ennemi et de le réduire au désespoir. « Vive le Seigneur! lui répondit Joab; si tu avais parlé ce matin, le peuple aurait cessé de poursuivre son frère. » II Reg., II, 27. D'après l'hébreu, la réponse de Joab aurait été : « Si tu n'avais pas parlé ce matin, » etc., c'est-à-dire si tu ne nous avais pas provoqués. Joab semble dire que les deux armées se seraient retirées sans combattre, ce qui s'accorderait assez avec la modération de David dans sa lutte contre Isboseth. Joab sonna donc de la trompette et arrêta la poursuite. Il n'avait perdu que dix-neuf hommes, non compris Asaël, tandis que l'on compta trois cent soixante morts du côté d'Abner.

Le récit de ce combat est suivi de ces simples paroles : « Il y eut donc entre la maison de David et celle de Saül une longue lutte, au cours de laquelle David progressait et se fortifiait sans cesse, tandis que la maison de Saül allait s'affaiblissant de jour en jour. » II Reg., III, 1. Cette décadence de la maison de Saül se fit sans doute par des moyens politiques plus que par les armes, car la Bible ne mentionne aucune bataille depuis celle de Gabaon. Abner dut se détacher peu à peu d'une cause qui perdait tous les jours du terrain, jusqu'à ce qu'enfin Isboseth lui-même lui fournit l'occasion de s'en séparer tout à fait et de l'abandonner. Il lui reprocha d'avoir épousé (c'est d'une union légitime que les commentateurs croient généralement qu'il s'agit) une femme de second rang de Saül, Respha, qui avait survécu à ce prince. Voir RESPHA. D'après les idées de l'Orient, c'était faire acte de prétendant, le roi seul ayant le droit d'épouser les femmes du roi défunt. Grotius, *in h. l.*; cf. II Reg., XVI, 21; III Reg., II, 22, et les faits rapportés par Hérodote, III, 68, et Manéthon, dans Josèphe, *Cont. Apion.*, I, XV. Voir ABSALOM et ADONIAS. On ne dit pas qu'Abner ait nié le fait, mais il regarda ce reproche comme un outrage qu'un homme de son rang ne devait pas souffrir; il rappela à Isboseth, en termes durs et humiliants, qu'il lui était redevable de la couronne et de la liberté même, et lui jura qu'il allait le punir de son ingratitude en travaillant à ruiner sa cause et à faire

régner David sur tout Israël. Le faible prince, qui avait peur de lui, se tut; mais cet humble silence ne désarma pas la colère d'Abner : il se mit incontinent en devoir d'accomplir son serment.

Il envoya secrètement des émissaires à David pour lui demander de faire amitié avec lui, s'engageant de son côté à le soutenir et à lui rallier tout Israël. David ne pouvait qu'accepter une telle proposition; il y mit cependant une condition : c'est qu'Abner, en venant traiter cette affaire, lui ramènerait Michol, fille de Saül, qui était toujours sa femme légitime, I Reg., XVIII, 27, quoique le roi son père l'eût fait épouser à Phaltiel de Gallim, après sa rupture définitive avec David. I Reg., XXV, 44. Rien de plus naturel que ce désir de David de rentrer en possession d'une épouse qui lui avait d'ailleurs témoigné tant d'affection et de dévouement, I Reg., XIX, 11-17, et dont il avait si chèrement acheté la main, I Reg., XVIII, 20-28; mais il est permis de supposer que la politique fut pour quelque chose dans l'empressement qu'il mit à la rappeler : la présence de la fille de Saül devait contribuer à lui rendre favorables beaucoup de partisans d'Isboseth, surtout parmi les Benjamites, et son voyage à Hébron servirait d'ailleurs de prétexte à celui d'Abner. Il la demanda directement à Isboseth, à qui son titre de frère et de roi donnait autorité sur elle; le secret de ses négociations avec Abner exigeait du reste que celui-ci ne parût pas dans une affaire qui était à l'avantage de David. Il y en a cependant qui pensent qu'Abner n'agit pas secrètement, et qu'il prépara ouvertement et au grand jour l'exécution de la menace faite à Isboseth. Le secret fut du moins gardé à Hébron, car Joab ignora tout jusqu'à la fin. II Reg., III, 23.

Abner se chargea d'aller prendre Michol à Gallim, et de la conduire à Hébron avec une escorte de vingt hommes. A Bahurim (voir ce mot), il renvoya Phaltiel, qui l'avait suivie jusque-là en pleurant. Arrivé à Hébron, il acheva l'œuvre commencée par ses émissaires en concluant avec David le traité qui faisait le véritable objet de son voyage. II Reg., III, 19. Il avait eu soin de préparer avant son départ les esprits des anciens d'Israël, et en particulier de ceux de Benjamin; il leur avait rappelé les souhaits qu'ils formaient eux-mêmes depuis longtemps pour l'avénement de David, III Reg., III, 17-19; la seule chose qui restait à faire était donc de s'entendre définitivement avec le roi sur les conditions de la paix et sur les moyens à prendre pour la réunion des deux royaumes. II Reg., III, 21.

Quand tout fut réglé, Abner quitta Hébron. Mais en ce même temps Joab y rentrait, de retour d'une expédition heureuse. On lui apprit l'accueil honorable que David avait fait au chef de l'armée d'Isboseth et l'amitié qu'il lui avait témoignée. Il courut aussitôt chez le roi pour lui reprocher d'avoir laissé repartir Abner, qu'il lui représenta comme un fourbe, venu pour reconnaître de près l'état de ses affaires, afin de pouvoir lui nuire plus sûrement; puis il sortit, et ayant, à l'insu de David, envoyé prier Abner, déjà parvenu à la citerne de Sira (voir ce mot), de revenir sur ses pas, Abner rentra sans défiance à Hébron. Alors Joab, feignant d'avoir à lui parler en secret, l'attira au milieu d'une porte de la ville, et l'assassina sous les yeux et avec la complicité de son frère Abisaï. Il vengeait ainsi la mort de son autre frère Asaël, II Reg., III, 27, qu'Abner avait tué au combat de Gabaon; mais Joab ne pouvait ignorer qu'Abner n'avait frappé Asaël qu'à son corps défendant, et qu'il n'y avait donc pas lieu de venger cette mort. Du reste, les paroles qu'il venait d'adresser à David, et son ambition, qui le poussa plus tard à frapper Amasa de la même manière, II Reg., XX, 8-10, donnent lieu de penser que le désir de venger son frère ne fut pas le seul mobile de ce meurtre, et que l'ambition y eut une bonne part. Abner était pour lui un rival redoutable, destiné à prendre la première place dans le nouveau royaume : David ne laisserait pas assurément au second rang celui qui, sous le nom d'Isboseth, avait été plus roi que général, II Reg., III, 6, et dont il venait de recevoir un royaume sans avoir à répandre une goutte de sang. Le roi tenait d'ailleurs Abner en très haute estime, et le considérait comme le premier entre les vaillants de Saül. I Reg., XXVI, 15; cf. II Reg., III, 38.

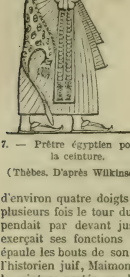
David protesta publiquement et à diverses reprises contre cet attentat, afin que chacun sût qu'il n'en était complice d'aucune manière. Il fit faire à Abner des funérailles solennelles, et obligea Joab de porter le deuil de sa victime et de marcher devant son cercueil; lui-même venait à la suite. Il pleura sur sa tombe avec tout le peuple, célébra dans une courte élégie la vaillance d'Abner, et manifesta son regret de ce que son pouvoir était encore trop peu affermi pour lui permettre de punir le meurtrier : « Qu'à celui qui a fait le mal, ajouta-t-il, le Seigneur rende selon sa malice. » II Reg., III, 39. C'était une sorte de menace qui ne devait pas rester sans effet. De longues années plus tard, David, se sentant près de sa fin, recommanda à Salomon de ne pas épargner le fils de Sarvia, comme il avait été obligé de le faire lui-même, et bientôt Joab expiait par une mort violente sa complicité dans les menées ambitieuses d'Adonias, en même temps que le meurtre d'Amasa et celui d'Abner. III Reg., II, 5-6, 32-34.

Les qualités d'Abner justifiaient la douleur que sa mort causa à David, l'estime que le roi avait toujours eue pour lui et les louanges qu'il lui donna en diverses circonstances. Loyal, confiant, généreux, il savait, comme soldat, allier le sang-froid avec le courage, et une grande modération avec le sentiment de sa force et de sa valeur. Comme homme d'État, il fit preuve d'habileté, d'esprit de suite, de persévérance pour étendre peu à peu les frontières du royaume d'Isboseth. Il venait de donner, quand il mourut, une dernière preuve de ses talents diplomatiques dans ses négociations avec David. Mais malheureusement il ternit tant de belles qualités par l'ambition, qui lui fit continuer, sinon commencer un schisme national, afin de régner sous le nom d'Isboseth. S'il put, en effet, regarder d'abord de bonne foi ce prince comme l'héritier légitime du trône de Saül, comment admettre qu'il ignora pendant plus de sept ans les droits de David à la couronne? Le langage qu'il tint lui-même, à l'époque de sa rupture avec Isboseth, semble écarter cette supposition. II Reg., III, 9-10, 18. Beaucoup regardent, et avec raison, ce semble, comme impossible que, Saül mort, David n'ait pas divulgué sans retard son élection divine et sa consécration par Samuel, et produit ainsi son titre incontestable à la royauté d'Israël. Voir Hummelauer, *Comment. in lib. Samuelis*, Paris, 1886, p. 285. D'ailleurs, la futilité du motif pour lequel il abandonna Isboseth, et les ouvertures intéressées qu'il fit aussitôt après à David, montrent assez clairement que, au moins à la fin, ce n'était pas un zèle bien convaincu pour les droits du fils de Saül qui le faisait rester dans son parti. L'ambition l'avait tenu hors du devoir; ce fut l'ambition qui l'y fit rentrer. Mais au moment même où, assuré du succès, il voyait une nouvelle et brillante carrière s'ouvrir devant lui, la jalousie de Joab l'arrêta, et l'épée de cet autre ambitieux fut peut-être l'instrument dont la Providence voulut se servir pour punir l'ambitieux Abner. E. Palis.

2. ABNER, père de Jasiel, qui fut le chef de la tribu de Benjamin sous le règne de David. I Par., XXVII, 21. Cet Abner n'est probablement pas différent du précédent.

ABNÊT, nom hébreu, אַבְנֵט, d'une sorte de ceinture qui faisait partie du costume sacerdotal, et qui n'a pas de nom particulier dans nos langues. Les ceintures ordinaires ne sont jamais désignées par ce mot dans la Bible hébraïque. L'*abnêt* n'était porté régulièrement que par les prêtres. Cependant Isaïe, XXII, 21, parle d'un personnage important, Sobna, qui avait un *'abnêt*, et dont la ceinture est sans doute ainsi appelée parce qu'elle était remarquable par sa richesse et par sa beauté. (Il n'y aurait pas d'exception, si l'on acceptait la tradition juive, rapportée par

Jarchi, in Is., XXII, 21, et qu'on retrouve aussi dans le *Chronicon pascale, Pat. gr.*, t. XCII, col. 301, et d'après laquelle Sobna, dont parle le prophète, était de race sacerdotale.) Du reste, à part ce passage d'Isaïe, l'*abnêt* n'est nommé que dans le Pentateuque, Exod., XXVIII, 4, 39, 40; XXIX, 8 (9); XXXIX, 29; Lev., VIII, 7, 13; XVI, 4. Les Septante l'ont traduit par ζώνη, et la Vulgate ordinairement par *balteus*, deux fois par *cingulum*, Exod., XXXIX, 28 (hébreu, 29); Is., XXII, 21, et une autre fois par *zona*, Lev., XVI, 4. Elle ressemblait peut-être aux ceintures de luxe égyptiennes, dont les monuments figurés de la vallée du Nil nous ont conservé la représentation. (Fig. 7.)



7. — Prêtre égyptien portant la ceinture.

(Thèbes. D'après Wilkinson.)

Le texte sacré nous dit qu'elle était brodée et faite avec les matières les plus précieuses : fin lin, hyacinthe, pourpre, écarlate. Exod., XXXIX, 28 (29); XXVIII, 39. Josèphe la décrit d'une manière plus précise. *Ant. jud.*, III, VII, 2. Il dit qu'elle était d'une étoffe de lin tissée avec une telle finesse, qu'elle ressemblait à la dépouille d'un serpent, et qu'elle était couverte de fleurs brodées avec des fils bleus, pourpres, écarlates et blancs. Sa largeur était d'environ quatre doigts; sa longueur suffisante pour faire plusieurs fois le tour du corps de celui qui la portait; elle pendait par devant jusqu'aux pieds. Lorsque le prêtre exerçait ses fonctions sacerdotales, il rejetait sur son épaule les bouts de son *'abnêt*. A ces détails fournis par l'historien juif, Maïmonide ajoute, *De vas. sanct.*, 8, que la ceinture portée par le grand prêtre et par les prêtres ordinaires était de lin blanc, brodé avec de la laine, mais qu'au jour de la fête de l'Expiation, l'*'abnêt* du pontife était entièrement de lin blanc. Cf. Lev., XVI, 4. Sa longueur était de trente-deux coudées, c'est-à-dire de plus de quinze mètres. Cette longueur paraît bien considérable. Cf., sur cette partie des vêtements sacerdotaux, S. Jérôme, *Ep.* LXIV *ad Fabiolam de veste sacerdotali*, 12, t. XXII, col. 614.

Josèphe termine sa description par une remarque qui mérite d'être notée. « Moïse, dit-il, a appelé cette ceinture *abanêt* (ἀβανής); mais nous, nous l'appelons *émian* (ἱμάν), ayant appris ce nom des Babyloniens. » Cela semble indiquer que les Juifs, captifs en Chaldée, avaient changé la dénomination antique pour en adopter une nouvelle, peut-être parce qu'ils considéraient cette dernière comme sémitique, tandis qu'ils regardaient la première comme d'origine étrangère. Quoi qu'il en soit, l'origine du mot *'abnêt* était demeurée jusqu'ici inconnue. Gesenius, dans le *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 221, lui attribuait une origine perse; d'autres orientalistes, comme J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, 2e édit., 1863, t. I, p. 15, supposaient que *'abnêt* est un mot égyptien, mais sans pouvoir appuyer leur hypothèse sur aucune preuve. Le déchiffrement des hiéroglyphes a démontré que c'est bien à l'Égypte que Moïse avait emprunté le nom d'*'abnêt*. Un des noms de ceinture en égyptien est, en effet, ou BNT. *benet* ou *banat*, d'où *'abnêt* (avec l'*aleph* prosthétique). H. Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique, Supplément*, p. 433.

F. VIGOUROUX.

1. ABOAB, ou plutôt **ABOHAB** Emmanuel, rabbin espagnol, émigré en Hollande, est l'auteur de la *Nomologie*, in-4°, Amsterdam, 1629. C'est une apologie de la tradition rabbinique. Nous ne mentionnons ici cet ouvrage que parce qu'il contient des notices sur les auteurs, et en particulier sur les exégètes juifs.

2. ABOAB ou **ABOHAB** Isaac, un des ancêtres d'Emm. Abohab, né en Castille, fut très lié avec Abarbanel. Comme ce dernier, il quitta l'Espagne à l'époque de l'expulsion des Juifs (1492). Plein d'estime pour les doctrines cabalistes, il les suit pourtant avec modération. On lui doit un commentaire du Commentaire de Nahmanide sur le Pentateuque. Il est plus connu par son livre de morale et d'édification, si célèbre autrefois chez les Juifs : *Menôrat hammâôr, Le candelabre du luminaire*, Exod., XXXV, 14. — Son commentaire a été imprimé à part à Constantinople, in-4°, 1525; avec ceux de Raschi et de Nahmanide, Venise, in-f°, 1548; Cracovie, in-f°, 1587; Wilmersdorf, 1713.

3. ABOAB, ABOHAB ou **ABOUAB** Isaac (1606-1693), Juif d'origine portugaise, né à Saint-Jean-de-Luz, émigra aux Pays-Bas, puis au Brésil; enfin revint mourir rabbin à Amsterdam. Parmi ses ouvrages, on remarque une traduction espagnole du Pentateuque avec un commentaire succinct ou paraphrase, *Parafrasis commentado sobre al Pentateuco*, in-f°, Amsterdam, 1681.

ABOBI (dans le texte grec : Ἀβούβου), père de Ptolémée, qui fit assassiner son beau-père Simon Machabée, avec ses deux fils, Mathathias et Juda. I Mach., XVI, 11, 15.

ABOMINATION. La Vulgate a traduit par *abominatio* deux mots hébreux différents, dont la signification réelle est souvent différente de la signification ordinaire du mot « abomination » dans notre langue, et a par conséquent besoin d'être expliquée. Les deux mots hébreux sont, dans le texte original, תועבה, *tôʿêbâh*, et שקוץ, *šiqûṣ*. Pour ce dernier, voir ABOMINATION DE LA DÉSOLATION. L'expression *tôʿêbâh*, du verbe *tiʿêb*, « rendre abominable, détestable, souillé, » désigne en général « une chose détestable, honteuse, horrible », surtout en matière religieuse. Ce terme s'emploie, en effet, particulièrement à propos du culte des faux dieux. Deut., VII, 25, 26; XII, 31; XIII, 14, etc. etc. Dans le quatrième livre des Rois, XXIII, 13, le faux dieu Moloch est nommé « le *tôʿêbâh* des enfants d'Ammon ». Les idoles ou les fausses divinités sont nommées également *tôʿêbôt*, Deut., XXVII, 15; Is., XLIV, 19; Jer., XVI, 18; Ezech., VII, 20; XI, 21; XVI, 36; les nations idolâtres sont appelées *'ammê tôʿêbôt*, I Esd., IX, 14. Le mot « abominations » dans l'Exode, VIII, 22 (26), désigne les animaux que les Hébreux offraient en sacrifice, et que les Égyptiens, au contraire, vénéraient comme des dieux, en particulier le bœuf.

ABOMINATION DE LA DÉSOLATION, « abominatio desolationis. » La Vulgate a rendu par ces mots les expressions hébraïques שקוצים משמם, *šiqûṣîm mešomêm*, employées par Daniel, IX, 27, dans sa prophétie messianique des soixante-dix semaines. Ces expressions sont importantes, à cause du passage même où elles se lisent pour la première fois, et aussi parce qu'elles sont répétées par Daniel dans une autre prophétie, XI, 31, et que nous les retrouvons dans le premier livre des Machabées et dans les Évangiles; mais le sens en est obscur, de là vient qu'elles sont interprétées de manières très différentes. Pour tâcher d'en saisir le sens, nous allons les étudier successivement dans les différents endroits où elles ont été employées.

1. *Dans Daniel.* — Daniel, à la fin de sa prophétie des soixante-dix semaines, annonce les malheurs qui fondront sur son peuple, lorsque aura cessé l'oblation des sacrifices; il dit qu'alors *'al kenaf šiqûṣîm mešomêm*, IX, 27. Non seulement les mots ont une signification vague et peu

claire, mais le passage tout entier est difficile, et d'une telle concision, qu'on est obligé de le paraphraser pour le faire comprendre. Les traducteurs grecs ont rendu les mots que nous venons de rapporter par ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων, « dans le temple, l'abomination des désolations. » Saint Jérôme a interprété comme les Septante : *Erit in templo abominatio desolationis*, « l'abomination de la désolation sera dans le temple. »

Le prophète, dans un autre de ses oracles, s'est servi une seconde fois, XI, 31, pour prédire la profanation du temple de Jérusalem par Antiochus Épiphane, des mots *haššiqûṣ mešomêm*, avec cette seule différence que le mot *šiqûṣ* est ici au singulier et précédé de l'article, tandis qu'il est sans article et au pluriel, IX, 27. Dans cette nouvelle prophétie, le sens général n'offre aucune difficulté. « On souillera, dit-il, le sanctuaire de la force, on fera cesser le sacrifice perpétuel, et l'on y placera *haššiqûṣ mešomêm*, XI, 31. » Ces derniers mots sont traduits par les Septante : βδέλυγμα ἠφανισμένον, « abomination désolée », et par la Vulgate : *abominationem in desolationem*, « l'abomination dans la désolation. »

En complétant cette prophétie et en fixant le temps que doit durer l'oppression, Daniel emploie une troisième fois les termes *šiqûṣ šômêm*, avec cette légère variante que le substantif singulier *šiqûṣ* n'a point l'article, et que le participe *mešomêm*, de la forme *pohel*, est remplacé par le participe du même verbe à la forme *kal*. Les deux expressions ont donc, dans ces deux derniers passages, le même sens, et l'on ne peut douter qu'elles n'aient aussi un sens analogue dans le premier. Quel est ce sens? C'est ce que nous devons maintenant rechercher.

Le mot *šiqûṣ*, pluriel *šiqûṣîm*, est assez fréquemment employé dans l'Ancien Testament. C'est un terme de mépris qui signifie étymologiquement « une chose abominable, digne d'aversion et d'exécration », et qui est toujours appliqué aux faux dieux et au culte idolâtrique. Nous lisons dans le troisième livre des Rois, XI, 7 : « Chamos, abomination (*šiqûṣ*) de Moab; Moloch, abomination des enfants d'Ammon; » IV Reg., XXIII, 13 : « Astarté, abomination des Sidoniens, » etc. Le pluriel *šiqûṣîm* désigne les faux dieux en général et les idoles ou les signes matériels qui les représentent, dans un grand nombre d'endroits : Deut., XXIX, 16 (17); IV Reg., XXIII, 24; II Par., XV, 8; Is., LXVI, 3; Jer., IV, 1; VII, 20; XIII, 27; XVI, 18; XXXII, 34; Ezech., V, 11; VII, 20; XI, 18, 21; XX, 7, 8, 30; XXXVII, 23. — Nahum, III, 6, parlant au nom de Dieu, dit aux habitants de Ninive : « Je jetterai sur toi les *šiqûṣîm*. » Zacharie, IX, 7, applique ce mot aux viandes offertes aux idoles, et Osée, IX, 10, à ceux qui leur rendent un culte. Ce sont là tous les passages dans lesquels la Bible hébraïque emploie cette expression. On voit que dans tous il est question des faux dieux et des insignes de leur culte abominable, ou de quelque chose qui s'y rapporte.

La seconde expression employée par Daniel, *mešomêm* ou *šomêm*, est diversement interprétée comme la précédente, et il est plus difficile d'en déterminer rigoureusement la signification; mais elle n'a pas la même importance. Les uns en font un terme abstrait, comme les Septante et la Vulgate, « désolation, dévastation; » d'autres le considèrent comme un nom d'agent, désignant une personne et non une chose, ce qui paraît plus conforme à la ponctuation massorétique et ce qui donne un sens plus clair et plus simple, « celui qui désole, ravage, le dévastateur, » c'est-à-dire les Romains ou leur chef dans la prophétie messianique, et Antiochus IV Épiphane dans la prophétie concernant la persécution de ce roi syrien. Du reste, quoi qu'il en soit, le sens général de Daniel reste toujours le même.

Le traducteur grec du premier livre des Machabées, I, 57 (52), a emprunté aux Septante, Dan., XI, 31, et XII, 11, la version de *šiqûṣ mešômêm* par βδέλυγμα ἐρημώσεως. Au chapitre VI, 7, nous ne lisons plus que le mot τὸ βδέλυγμα, ce qui montre que ce terme exprime l'idée principale, dans la pensée de l'auteur sacré.

II. *Dans le premier livre des Machabées.* — L'auteur du premier livre des Machabées, comme nous venons de le voir, a reproduit dans son récit les expressions de Daniel. Ce langage de l'écrivain sacré et les mots qu'il a choisis nous prouvent qu'il a reconnu dans la profanation du temple de Jérusalem par l'impie Antiochus Épiphane l'accomplissement de la prophétie de Daniel, XI, 31; XII, 11. Nous devons examiner dans quel sens il a entendu le passage du prophète. Il nous dit en premier lieu que, par les ordres d'Antiochus Épiphane, on « bâtit sur l'autel βδέλυγμα ἐρημώσεως », ce que la Vulgate traduit : « Ædificavit rex Antiochus *abominandum idolum desolationis* super altare Dei. » I Mac., I, 57. Plus loin, VI, 7, nous lisons que « les Juifs fidèles détruisent τὸ βδέλυγμα qui avait été bâti sur l'autel des holocaustes de Jérusalem ». — « Diruerunt, dit la Vulgate, abominationem quam ædificaverat super altare quod erat in Jerusalem. » Que faut-il entendre ici par le βδέλυγμα du texte grec? Le traducteur latin, qui l'a rendu par *abominationem* dans le second passage, a été plus précis dans le premier, et l'a expliqué comme signifiant une idole. A sa suite, beaucoup de commentateurs, Nicolas de Lyre et autres, ont entendu le mot βδέλυγμα dans le sens de statue représentant une idole, c'est-à-dire Jupiter Olympien, à qui, d'après II Mac., VI, 2, le temple de Jérusalem avait été consacré. Cependant il est difficile de justifier cette interprétation.

Le contexte démontre qu'il n'est pas question d'une statue ou d'une idole proprement dite, mais d'un « autel » idolâtrique, construit, « bâti » sur l'autel des holocautes, qui est ainsi souillé et profané. Il est dit expressément, I Mac., I, 57; cf. VI, 7, qu'on « bâtit » (ᾠκοδόμησαν) le βδέλυγμα ou abomination, terme qui ne peut s'appliquer ni à une statue ni à un cippe ou colonne; et un peu plus loin, I, 62, nous lisons que « le vingt-cinquième jour du mois on sacrifiait sur l'*autel* qui était sur l'autel des holocaustes »; ce qui montre bien que sur le grand autel des holocautes, où l'on offrait au vrai Dieu les sacrifices sanglants, on avait construit un autel plus petit, destiné au culte des faux dieux. Josèphe l'a exactement compris ainsi : Ἐποικοδομήσας καὶ τὸ θυσιαστήριον βωμόν, σφαγ ἐπ' αὐτοῦ κατέσφαξε. « Antiochus, ayant fait bâtir un autel sur l'autel des holocautes, y immola des pourceaux. » *Ant. jud.*, XII, V, 4. Le second livre des Machabées, VI, 2, ne contredit nullement le premier; il ne parle d'aucune statue, mais mentionne seulement que le temple de Jérusalem fut nommé du nom de Jupiter Olympien, c'est-à-dire dédié à Jupiter considéré comme le maître des dieux qui habitent l'Olympe.

L'ensemble du récit et la suite des faits montrent que cette profanation du temple du vrai Dieu par l'érection d'un autel sacrilège sur l'emplacement même où les enfants d'Aaron offraient les sacrifices prescrits par la loi, fut considérée comme une grande calamité nationale, en même temps que comme une injure sanglante au Dieu véritable et aux sentiments religieux de la nation juive. Ce ne fut que par une purification solennelle et par une nouvelle dédicace du temple qu'on put réparer un si abominable outrage. I Mac., IV, 41-59. La profanation de la maison de Dieu par les Romains du temps de Titus ne devait pas exciter plus tard une moindre horreur dans le cœur des Juifs.

III. *Dans l'Évangile.* — Nous venons de voir que les mots « abomination de la désolation » ne désignent pas une idole, mais un autel idolâtrique, dans les dernières prophéties de Daniel et dans le premier livre des Machabées. Que désignent-ils dans la prophétie de Notre-Seigneur? « Quand vous verrez, dit le Sauveur, l'abomination de la désolation (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) qui a été prédite par le prophète Daniel, présente dans le lieu saint, que celui qui lit entende. » Matth., XXIV, 15; cf. Marc, XIII, 14. Ces paroles sont expliquées de diverses ma-

nières par les commentateurs. D'après un grand nombre, Jésus-Christ, par l'abomination de la désolation, entend une désolation abominable, horrible, ou une abomination détestable, sans aucune allusion à des actes idolâtriques, et prédit par là les excès et les sacrilèges auxquels devaient s'abandonner les Zélotes avant la prise de Jérusalem par l'armée romaine. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, III, 7, 8.

Cette interprétation peut se concilier difficilement avec ce que nous avons dit plus haut. Le mot « abomination », traduisant l'hébreu *šiqqûṣ*, a un sens suffisamment précis : il signifie toujours les faux dieux, un objet idolâtrique, ou une chose qui se rapporte au culte idolâtrique. L'expression βδέλυγμα, qui en est la traduction et qui vient du verbe βδελύσσω, « avoir mauvaise odeur, » a aussi le même sens dans les Septante. Dans le Nouveau Testament, elle est employée six fois : dans les deux passages que nous venons de rapporter, Matth., XXIV, 15; Marc, XIII, 14, et dans Luc, XVI, 15; Apoc., XVII, 4, 5; XXI, 27. Les meilleurs exégètes reconnaissent que saint Jean dans l'Apocalypse veut exprimer l'idolâtrie par ce terme. Quant au passage de saint Luc, quoiqu'on l'entende ordinairement d'une chose détestable, abominable en général, il n'y a pas de raison de donner au mot « abomination » de ce verset un sens différent de celui qu'il a partout ailleurs, et l'on peut fort bien traduire : « Ce qui est grand aux yeux des hommes est comme un objet idolâtrique (*šiqqûṣ*) aux yeux de Dieu. »

A plus forte raison doit-on entendre d'un objet ou d'une chose idolâtrique l'*abomination* dont parle Notre-Seigneur, puisqu'il reproduit, comme il nous en avertit lui-même, le langage du prophète Daniel. C'est pour ce motif qu'un certain nombre d'interprètes pensent que l'abomination idolâtrique dont parle Notre-Seigneur désigne les aigles et les enseignes romaines. Les Juifs les considéraient comme des idoles, et non sans raison; car, comme le remarque Havercamp dans ses notes sur Tertullien, *Apol.*, I, 16, t. I, col. 367 : « Presque toute la religion des soldats romains consistait à rendre un culte à leurs enseignes, à jurer par leurs enseignes et à leur donner le pas sur tous les autres dieux. » Tacite lui-même, *Ann.*, II, 17, appelle les enseignes militaires « les dieux des légions », *propria legionum Numina*. Aussi, pour ne pas blesser le sentiment religieux des Juifs, les soldats romains qui tenaient garnison dans la ville de Jérusalem n'y introduisaient-ils point leur étendard. Une fois, Pilate fit porter les enseignes romaines dans la cité pendant la nuit; mais cet événement produisit une telle émotion parmi les habitants, que le gouverneur dut retirer ses ordres. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, III, 1. Il est donc certain que les Juifs considéraient les enseignes romaines comme une abomination idolâtrique. Nous savons de plus, par Josèphe, *Bell. jud.*, VI, VI, 1, que lorsque Jérusalem eut été prise par Titus, « pendant que le temple et ses alentours étaient en feu, les soldats apportèrent leurs étendards au temple, et, les ayant plantés vis-à-vis de la porte orientale, ils leur offrirent des sacrifices. » C'étaient bien là les actes idolâtriques prophétisés par Daniel.

Mais ce n'était encore que le commencement de l'accomplissement de sa prédiction. « L'abomination » devait apparaître plus d'une fois encore dans le lieu saint. L'empereur Adrien, en 137, pour insulter les Juifs, fit placer l'image d'un porc sur la porte de Bethléhem (correspondant à la porte actuelle de Jaffa), l'une des principales de la ville devenue Ælia Capitolina, Eusèbe, *Chron.*, II, t. XXX, col. 559; bien plus, il érigea un temple à Jupiter sur l'emplacement même du temple du vrai Dieu, Dion Cassius, LXIX, 12, et il ordonna de placer sa propre statue à l'endroit même où avait été le Saint des saints. Nicéphore Calliste, III, 24, t. CXLV, col. 944. Ce fut la consommation de « l'abomination de la désolation ».

On objecte contre cette explication de la prophétie de Notre-Seigneur que les actes idolâtriques des Romains et l'introduction des enseignes dans la ville sainte n'eurent lieu qu'après la prise de Jérusalem. Or le Sauveur recommande aux siens de quitter la cité maudite, lors-

8. — Enseignes romaines.

Fragment d'un bas-relief de l'arc de triomphe de Constantin, à Rome. (Dans la partie, à gauche, qui n'est pas reproduite ici, l'empereur Trajan siège sur son tribunal. Les personnages figurés en avant des soldats romains sont Parthamasiris, fils de Pacore, roi d'Arménie, et l'un de ses satrapes, qui demande que la couronne royale soit rendue au jeune prince.)

qu'ils verront l'abomination dans le lieu saint; ce qu'ils firent, en effet, en se réfugiant à Pella, avant le siège de Titus. Ils avaient donc reconnu les signes annoncés

par le divin Maître avant l'investissement final de la ville et avant l'entrée des étendards des légions dans le temple.

Pour répondre à cette difficulté, quelques commentateurs ont fait remarquer que Jésus ne dit point : « Quand vous verrez l'abomination *dans le temple,* » mais dans « un lieu saint », ἐν τόπῳ ἁγίῳ, sans article ; le lieu est donc indéterminé, il ne désigne pas expressément le temple, ni même la cité sainte, et il peut bien être la Terre Sainte elle-même, de sorte que le signe avant-coureur de la ruine de Jérusalem devint manifeste dès que l'armée romaine, avec ses enseignes idolâtriques, campa autour de Jérusalem.

Plusieurs refusent d'admettre cette interprétation, parce que, disent-ils, les enseignes romaines n'apparaissaient pas alors pour la première fois en Palestine ; les Juifs les avaient déjà vues du temps de Pompée. — Sans doute, peut-on répondre, mais l'avertissement de Notre-Seigneur portait sur un événement futur, non sur un fait passé. Il ne dit point qu'on verra alors *pour la première fois* cette « abomination », mais que lorsqu'on la verra dans l'avenir, à partir du moment où il vient de parler, ce sera le signe de la ruine prochaine.

On peut trouver néanmoins que l'application du mot « lieu saint » à la Palestine est peu naturelle. Aussi n'est-il pas nécessaire d'adopter cette interprétation pour expliquer et justifier la prophétie de Daniel et de Notre-Seigneur. Le passage parallèle de saint Luc, XXI, 20, nous fournit la solution de la difficulté. En rapportant le même discours de Notre-Seigneur que saint Matthieu et saint Marc, cet évangéliste ne lui met pas dans la bouche les mots d' « abomination de la désolation », qui n'auraient pas été intelligibles pour les lecteurs d'origine païenne à qui il s'adressait, et il emploie des termes qui sont parfaitement clairs et précis : « Quand vous verrez Jérusalem investie par une armée, alors sachez que sa désolation (ἡ ἐρήμωσις) approche. » Luc, XXI, 20. (On peut remarquer, du reste, que si le mot βδέλυγμα a disparu, le mot ἐρήμωσις a été conservé.) Il résulte de ce passage que Notre-Seigneur avait donné aux fidèles deux signes de la chute finale de Jérusalem : l'un était la présence de l'abomination dans le lieu saint ; mais l'autre, qui, comme le montrent les faits, devait le précéder et devait être non moins frappant ni moins sensible, c'était l'investissement de Jérusalem par l'armée romaine.

Dès que les chrétiens virent les troupes païennes s'approcher de la ville, ils y virent l'accomplissement du premier signe, et reconnurent que le second ne tarderait pas à se produire. Ils se mirent donc en mesure de suivre l'avis de leur Maître et de s'enfuir de la ville condamnée, pour se réfugier au delà du Jourdain. Eusèbe, *H. E.*, III, 5, t. XX, col. 221. Une première attaque contre la ville eut lieu en 66. En cette année, Cestius Gallus, procurateur romain, assiégea la ville sainte, pour venger une défaite que les Juifs avaient infligée à ses troupes. Il établit son camp sur le mont Scopus, puis il brûla Bézétha et attaqua le temple lui-même. Ses soldats d'élite, formant la tortue, et ainsi couverts par leurs boucliers, s'approchèrent assez de l'édifice sacré pour essayer d'en brûler les portes. On peut bien dire que les habitants de Jérusalem virent alors l'abomination et les enseignes idolâtriques près du lieu saint, quoique ce ne fût pas dans la maison de Dieu elle-même. Cependant, l'attaque n'ayant pas réussi, Cestius se découragea ; il renonça à son entreprise et se retira avec ses troupes. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIX. Mais les chrétiens étaient suffisamment avertis, et ce fut probablement dans l'intervalle qui s'écoula entre ce premier siège et le second par Titus qu'ils abandonnèrent la ville et se mirent en sûreté.

F. VIGOUROUX.

ABOUAB. Voir ABOAB 3.

ABOU'LBÉRÉCAT. Voir ABOU-SAÏD.

ABOU'L-HASSAN. Voir JUDA HA-LÉVI.

ABOULPHARAGE. Voir BAR-HÉBRÆUS.

ABOU'L-WALID. Voir IBN-DJANAH.

ABOU-SAÏD, fils d'*Abou'lhosaïn,* Samaritain, habitant probablement l'Égypte, fit, à l'usage des Samaritains de ce pays, une version arabe du Pentateuque, pour remplacer celle du juif Saadias, reconnue inexacte. Cette traduction a été faite sur le texte samaritain, et avec l'aide de la version samaritaine. Le P. Le Long dit qu'Abou-Saïd vivait vers 1070, sans nous indiquer sur quelle autorité il appuie son assertion. Cette date toutefois n'a rien d'invraisemblable, car la version arabe-samaritaine a dû être faite un siècle au moins après celle de Saadias, mort en 942. Elle serait donc du XIe ou du XIIe siècle. Un manuscrit de cette version, au lieu du nom d'Abou-Saïd, porte celui d'Abou'lbérécat, fils de Saïd, Syrien de Basra. Mais ce dernier paraît être un plagiaire ; sa préface n'est qu'une imitation maladroite de celle d'Abou-Saïd. Voir Silvestre de Sacy, *Mémoire sur la version arabe des livres de Moïse à l'usage des Samaritains,* dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 1808, t. XLIX, p. 1-199 ; Le Long, *Bibliotheca sacra,* t. I, p. 188 ; Rossi, notice détaillée à la suite du *Saggio delle variante del codice ms. di Pio VI.* Il existe six ou sept manuscrits de cette version ; le plus précieux est celui de la Bibliothèque Barberini, à Rome. Abr. Kuenen a publié *Specimen e libris orientalibus, exhibens librum Geneseos secundum arabicam Pentateuchi Samaritani versionem ab Abu-Saïdo conscriptam,* in-8°, Liège, 1851.

E. LEVESQUE.

ABRABANEL, ABRAVANEL. Voir ABARBANEL.

ABRAHAM (hébreu : *'Abrâhâm*), d'abord nommé Abram (*'Abrâm*), descendait de Sem, dont il était séparé par dix générations. I Par., I, 27. Vraisemblablement le plus jeune des fils de Tharé, quoiqu'il soit nommé le premier, Gen., XI, 26, plutôt par rang d'honneur, en qualité de père des Hébreux, que par droit de primogéniture (voir THARÉ, et Vigouroux, *Manuel biblique,* 7e édit., t. I, n° 342), il naquit à Ur, ville des Chaldéens, la Mughéir actuelle, située entre Babylone et le golfe Persique. « Le nom d'Abram est réellement assyrien ; il a été retrouvé, comme nom propre, dans les monuments indigènes, sous sa forme assyrienne *Abu-ramu,* ou, sans la terminaison assyrienne, *Ab-ram.* » Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. I, 5e édit., p. 403.) Abu-ramu, comme Abram, signifie « père élevé ». Du reste, la communauté de langage, de traditions et de coutumes, ne permet pas de douter que les Chaldéens et les Hébreux n'aient eu les mêmes ancêtres. Cf. Vigouroux, *loc. cit.,* p. 402-430. Aussi les tribus chananéennes de la Palestine surnommèrent-elles Abram l'*Hébreu,* c'est-à-dire « celui qui vient d'au delà de l'Euphrate ». Gen., XIV, 13. Ainsi tombent sous les coups de l'histoire les théories aventureuses de Hitzig, *Geschichte des Volkes Israël,* p. 40-43, qui rangeait les Hébreux au nombre des Aryas ou Hindous, et donnait une origine sanscrite au nom d'Abraham, qu'il comparait à Rama, le dieu indien.

Des révélations divines progressives, d'une importance particulière, faisant époque, marquent le commencement de chacune des quatre périodes qui partagent l'histoire d'Abraham.

I. *Première période.* — Elle débute par la vocation du patriarche, et s'étend de son départ d'Ur à la délivrance de Lot des mains de Chodorlahomor. Gen., XII-XIV. Déjà marié avec Saraï, mais sans enfants, Abram quitta Ur avec Tharé son père, Lot son neveu, et Saraï sa femme. Leur émigration se fit par ordre formel de Dieu, comme nous l'apprend saint Étienne. Act., VII, 2-3. Les paroles citées par le premier diacre appartiennent, il est vrai, dans la

Genèse, XII, 1, au récit de l'apparition divine qui eut lieu à Haran. Saint Étienne toutefois ne s'est pas trompé, et il n'y a pas contradiction entre les deux livres inspirés; car Dieu lui-même, Gen., XV, 7, rappelle à Abram qu'il l'a fait sortir d'Ur, et les lévites le répètent dans leur prière au Seigneur. II Esdr., IX, 7. Saint Étienne d'ailleurs n'est que l'écho de la croyance des Juifs, mentionnée aussi par Philon, *De Abrahamo*. D'après Gen., XI, 31, la terre de Chanaan était dès leur premier départ le terme dernier du voyage. Cependant les émigrants s'arrêtèrent à Haran, où Tharé mourut. Après la mort de son père, Act., VII, 4, Abram, âgé de soixante-quinze ans, reçut de nouveau du Seigneur l'ordre de quitter son pays, sa parenté et sa famille, et il partit de Haran, après y avoir séjourné quelque temps. Le but de cette seconde émigration ne lui fut pas d'abord clairement indiqué; Dieu l'envoie vers une terre qu'il lui désignera plus tard, Gen., XII, 1, et Abram, modèle de foi et d'obéissance, part sans savoir où il aboutira. Heb., XI, 8. Le sacrifice qu'exigeait cette séparation fut récompensé par quatre promesses divines, formant une gradation ascendante : Abram aura une nombreuse postérité, des faveurs insignes d'ordre spirituel et temporel, une grande gloire, et l'honneur d'être pour d'autres une source de bénédictions.

L'événement a fait connaître les motifs de cette double émigration. La notion du vrai Dieu s'obscurcissait parmi les hommes, et la vraie religion était sur le point de disparaître de la surface de la terre. C'est pourquoi le Seigneur résolut de confier le dépôt de la Révélation à un peuple fidèle, dont Abram serait la tige. Il lui ordonna donc de quitter sa patrie, ses parents et la maison paternelle, afin de l'arracher à l'idolâtrie qui régnait à Ur (Vigouroux, *loc. cit.*, p. 383-387) et dans la famille même de Tharé. Josué, XXIV, 2; Judith, V, 6-9. « Les traditions populaires des Juifs et des Arabes, qui paraissent en ceci reposer sur des bases antiques, ajoutent que cette émigration était devenue nécessaire par suite des dangers qui menaçaient le pieux Abram au milieu des populations idolâtres et dans la maison même de son père, ardent adorateur des faux dieux. L'historien Josèphe, écho des légendes de la Synagogue, dit que les habitants du pays de Harrân s'étaient soulevés en armes contre lui, et voulaient le punir de son mépris pour leurs divinités. » Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. VI, p. 142-143.

Abram emmenait avec lui Saraï son épouse, Lot son neveu, sa famille et ses troupeaux, et laissait à Haran son frère Nachor. Gen., XXIV, 10. Il dut d'abord franchir l'Euphrate, qui est à deux journées de marche de Haran. « La route de Mésopotamie en Palestine passe par Damas, et la tradition est d'accord avec la géographie pour conduire le patriarche dans cette ville. Elle est à sept journées des rives de l'Euphrate; mais la caravane d'Abram, encombrée de troupeaux, mit sans doute un temps plus long à y arriver. » Vigouroux, *loc. cit.*, p. 400. Le texte sacré n'a pas mentionné expressément Damas parmi les stations du patriarche. Il y séjourna (Nicolas de Damas, dans Josèphe, *Ant. jud.*, I, VII, 2; Justin, XXVI, 2), et des souvenirs locaux plus ou moins authentiques désignaient encore près de cette ville, du temps de Josèphe, l'emplacement de l'habitation d'Abraham.

Abram entra dans la terre de Chanaan par le nord-est, peut-être, comme plus tard Jacob à son retour de Haran, par la vallée du Jaboc. Le pays « était alors occupé tout entier par les tribus chananéennes de la race de Cham, qui avaient fondé des villes et menaient la vie sédentaire, mais laissaient des tribus nomades de Sémites errer en pasteurs dans les campagnes voisines de leurs cités, de même qu'encore aujourd'hui les tribus bédouines errent presque jusqu'aux portes des villes de la Syrie et de la Palestine ». Lenormant, *loc. cit.*, p. 143. Abram ignorait encore que cette contrée devait appartenir un jour à sa postérité. Dieu le lui apprit au lieu où s'éleva plus tard Sichem, au chêne ou térébinthe de Moré. Abram, consacrant au vrai Dieu le sol où il était apparu, y bâtit un autel. Gen., XII, 6-7.

Il ne séjourna pas dans ce lieu, mais alla camper entre Béthel et Haï, où il dressa un nouvel autel à Jéhovah. Il s'avança ensuite progressivement dans la partie méridionale du pays de Chanaan. Une famine l'obligea bientôt à descendre en Égypte, alors comme plus tard véritable grenier d'abondance, et refuge des Sémites et des Chananéens dans les temps de disette. Dans ce voyage survint un événement qui a fourni aux ennemis de la religion l'occasion d'attaquer le caractère moral du saint patriarche. Craignant que les Égyptiens ne le missent à mort pour ravir sa femme, il pria Saraï de dire qu'elle était sa sœur. Gen., XII, 13. Les mœurs dissolues des Égyptiens justifiaient ses craintes; mais, pour les écarter, lui était-il permis de recourir à la dissimulation, et d'exposer Saraï au déshonneur? Il est certain d'abord que la parole de Saraï était exactement vraie. L'épouse d'Abram était sa parente par le sang, et, comme lui-même l'affirme à Abimélech, selon l'interprétation la plus naturelle du texte, Gen., XX, 12, sa demi-sœur, la fille du même père, mais non de la même mère que lui. Abram était bien renseigné, et nous l'en croyons plus volontiers que Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 6, saint Jérôme, *Quæst. heb. in Gen.*, XI, 29, t. XXIII, col. 926, et Aboulfeda, *Hist. antéislamica*, édit. Fleischer, p. 20, qui identifient Saraï avec Jescha, fille d'Aran et sœur de Lot, et font d'elle la nièce de son époux. La proximité du sang n'était pas un obstacle à cette union entre frère et sœur, car il est vraisemblable qu'un motif religieux avait poussé le patriarche à prendre sa femme dans sa propre famille. Abram ne conseillait donc à Saraï ni mensonge ni feinte; des raisons graves lui faisaient dissimuler une partie de la vérité, c'est-à-dire taire que Saraï était sa femme. D'autre part, il n'avait pas à choisir entre sa mort et l'honneur de Saraï; l'une ne sauvait pas l'autre, et, Abram mort ou vivant, Saraï était prise par le pharaon. En présence de deux maux inévitables, Abram choisit le moindre. Suivant les conseils d'une prudence peut-être trop humaine, il fait ce qui dépend de lui pour prévenir un attentat contre sa vie, et se confie pour l'honneur de Saraï dans la protection de la Providence, dont il connaît les soins à son égard. L'événement prouva que sa confiance n'était pas vaine. Les sujets du pharaon remarquèrent la beauté de Saraï, et annoncèrent au roi l'arrivée de la belle étrangère. Bientôt après elle fut enlevée et introduite dans le harem royal. Abram fut traité avec distinction, et reçut pour prix de sa sœur présumée de riches cadeaux en esclaves et en bestiaux, biens les plus appréciés des nomades. Mais un châtiment céleste, dont la nature n'est pas indiquée, frappa le pharaon et sa maison, et l'arrêta dans son dessein d'épouser Saraï. Ayant su, probablement de sa bouche, qu'elle était l'épouse d'Abram, il fit à ce dernier des reproches, lui rendit sa femme, et l'engagea à quitter le pays. Ses gens les accompagnèrent jusqu'à la limite de l'Égypte pour les protéger. Tous les détails de ce récit sont parfaitement conformes aux mœurs et aux usages des anciens Égyptiens. Cf. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 432-433.

En sortant d'Égypte, Abram se dirigea avec Lot, son neveu, vers la partie méridionale de la Palestine, et de stations en stations parvint au lieu de son premier campement, entre Béthel et Haï. La Genèse mentionne ses grandes richesses en troupeaux, et surtout en or et en argent. Les biens qu'il avait avant son voyage en Égypte s'étaient accrus par les présents du pharaon. Lot était aussi très riche en troupeaux et en esclaves. L'extension de leur fortune ne leur permit plus de demeurer ensemble; leurs serviteurs se prirent de querelle au sujet des pâturages; il fallut se séparer. Abram, plein de générosité et de condescendance, laissa son neveu libre de choisir la région qu'il voudrait habiter. Lot se décida pour les rives fécondes du bas Jourdain, semblables alors, par leur fral-

cheur et leur beauté, au paradis terrestre et à la riante Égypte. Arrivé à Sodome, il s'établit au milieu de ses pervers habitants. Abram demeura toujours sous la tente, Heb., XI, 9, dans la terre de Chanaan, entre la Méditerranée et le Jourdain. Gen., XIII, 1-12.

La séparation opérée, il eut une vision dans laquelle le Seigneur renouvela la promesse de lui donner, à lui et à son innombrable postérité, le pays environnant. En signe de ses droits de future propriété, il pouvait le parcourir dans tous les sens. Il vint donc camper dans la vallée de Mambré, près d'Hébron, où il éleva un autel à Jéhovah, et où il conclut alliance avec les Chananéens.

En ce temps-là, Chodorlahomor, roi des Élamites, envahit la Palestine pour punir la révolte de plusieurs rois ses vassaux. Sodome et Gomorrhe furent pillées, et Lot emmené captif. Abram en fut instruit par un fuyard. Avec trois cent dix-huit de ses serviteurs les plus exercés, et ses alliés chananéens, il poursuivit les ennemis qui se retiraient, et les atteignit à l'extrémité septentrionale de la Palestine, à l'endroit où s'éleva plus tard la ville de Dan. Une surprise nocturne lui donna la victoire. Lot fut délivré, tout le butin repris, et les ennemis repoussés jusqu'à Hoba, au nord de Damas.

Au retour, deux grands personnages, le nouveau roi de Sodome et Melchisédech, roi de Salem, vinrent féliciter Abram. La rencontre eut lieu dans la vallée de Savé. Melchisédech, qui était prêtre du Très-Haut, offrit en sacrifice au Seigneur le pain et le vin, et bénit le vainqueur. Au prêtre qui le bénissait, Abram donna la dîme de tout le butin. Le roi de Sodome lui laissait toutes les dépouilles; il n'accepta rien pour lui, en dehors de ce qu'avaient consommé ses hommes, mais il réserva la part de ses alliés.

II. *Seconde période.* — Comme Abram pouvait craindre le retour des rois vaincus, Dieu, dans la vision qui commence la seconde période de son histoire, Gen., XV et XVI, dissipe ses appréhensions, et lui promet sa protection contre tous ses ennemis. Il lui prédit en outre une très grande récompense. Mais les biens temporels paraissent peu de chose au patriarche, privé d'enfant; ses richesses passeront aux mains de son serviteur Éliézer. Dieu le console et lui annonce une descendance aussi nombreuse que les étoiles du ciel. Abram crut, et sa foi lui fut imputée à justice. Cet acte de foi, loué par saint Paul, Rom., IV, 3; Gal., III, 6, et par saint Jacques, II, 23, était très méritoire; la sainteté d'Abram en fut accrue.

La donation du pays de Chanaan est encore renouvelée. Tout en adhérant absolument dans son cœur à cette promesse, Abram en demande une garantie extérieure, et Dieu, condescendant à son désir, détermine lui-même le rite de leur alliance. Suivant l'ordre divin, Abram immola plusieurs animaux qu'il coupa en morceaux, une tourterelle et une colombe qu'il laissa intactes. Les oiseaux de proie venaient fondre sur les cadavres des victimes, mais il les chassait. Sur le soir, un sommeil profond et extatique et un indicible effroi le saisirent. Dieu lui prédit le séjour de sa race en Égypte durant quatre cents ans, sa servitude et son retour à la quatrième génération, quand les Amorrhéens auront mis le comble à leurs iniquités. Le soleil étant couché, Abram vit, au milieu d'une nuée ténébreuse, une fournaise d'où s'échappait beaucoup de fumée. Une flamme très vive en sortit, et passa entre les membres découpés des victimes. Cette vision symbolique était le signe de l'alliance conclue entre Dieu et Abram, et la garantie extérieure de la donation de tout le pays de Chanaan.

Après dix ans de séjour en Chanaan, Saraï, n'espérant plus avoir d'enfant, proposa à son mari de prendre pour femme l'Égyptienne Agar, sa servante. Abram y consentit, dans le désir de réaliser ainsi les promesses divines. Mais bientôt il dut abandonner à la maîtresse l'esclave, que sa fécondité rendait orgueilleuse. Pour échapper aux mauvais traitements de Saraï, Agar s'enfuit. Sur l'ordre d'un ange, elle retourna chez Abram, et lui donna un fils qui fut appelé Ismaël. Abram avait alors quatre-vingt-six ans.

III. *Troisième période.* Gen., XVII-XXI. — Treize ans après cet événement, Dieu renouvela son alliance et ses promesses. Dans sa quatre-vingt-dix-neuvième année, Abram eut une vision. Le Tout-Puissant rattache à la perfection de vie du patriarche l'exécution des promesses précédentes. Le nom d'Abram, « père élevé, » est changé en celui d'Abraham, « père de la multitude, » pour rappeler l'immense postérité qui lui a été prédite. L'alliance entre elle et le Seigneur sera éternelle; la terre de Chanaan lui appartiendra. La circoncision devient le symbole et le sceau de l'alliance de Dieu avec les fils d'Abraham. Quant à la postérité promise, elle descendra non pas d'Agar, mais de Saraï, qui désormais s'appellera Sara. A cette annonce, l'heureux patriarche, toujours prosterné à terre, rit d'étonnement et de joie. Les circonstances exceptionnelles de la promesse provoquaient son étonnement : « Pensez-vous qu'un fils naîtra à un centenaire, et que Sara nonagénaire enfantera? » Saint Paul, Rom., IV, 19, a reconnu dans ce rire l'acte d'une foi inébranlable, qui produisit dans l'âme d'Abraham une augmentation de grâce. Mais la promesse d'un fils de Sara n'implique-t-elle pas le rejet d'Ismaël? Abraham semble le craindre, et l'amour paternel lui fait demander la conservation de son premier-né. Dieu répète que le fils de Sara sera l'objet de l'alliance éternelle, et précise la date de sa naissance. Ismaël, souche de douze princes, aura une très nombreuse postérité. La vision terminée, Abraham se circoncit, lui, Ismaël et tous les mâles de sa maison, le même jour. Gen., XVII. Voir CIRCONCISION.

Peu après, le patriarche, assis sur la porte de sa tente, pendant la chaleur du jour, eut, dans la vallée de Mambré, une nouvelle apparition du Seigneur. Trois personnages de forme humaine se tenaient non loin de lui. Afin de remplir les devoirs de l'hospitalité, Abraham court vers eux, les salue et les supplie de s'arrêter dans sa demeure. Tandis que Sara fait cuire des gâteaux sous la cendre, lui-même ordonne à un esclave de préparer un veau très tendre et très bon. Du beurre et du lait complètent le repas. Debout sous l'arbre de Mambré, Abraham sert ses hôtes. Ceux-ci, tout en mangeant, demandent des nouvelles de Sara. La réitération de la promesse d'un fils né d'elle était le but principal de leur visite. Le Seigneur, présent personnellement ou par ses envoyés, redit à Abraham que Sara deviendra mère avant un an.

Le châtiment de Sodome et des villes de la Pentapole était le second but de la démarche divine. Le Seigneur daigna l'annoncer à son fidèle serviteur Abraham, qui avait accompagné ses hôtes. Plein de compassion pour les coupables, Abraham intercède en faveur de Sodome. Entre lui et le Seigneur s'engage un admirable dialogue, qui fait ressortir sa foi en la miséricorde divine, et sa hardiesse autant que la touchante condescendance de Dieu, qui cède progressivement aux demandes répétées du grand patriarche. Suivant les traditions locales, cette scène se passait à l'endroit où fut bâti plus tard Caphar-Bérucha. Le Seigneur s'en alla et Abraham, demeuré seul, retourna à sa demeure. Anxieux de connaître le résultat de l'enquête divine sur Sodome et le sort de cette ville, il revint le lendemain, de grand matin, au lieu où il avait adressé la veille sa prière au Seigneur, et d'où il pouvait voir la Pentapole. Ses regards attristés aperçurent le terrible incendie qui dévorait la contrée. Lot cependant était sain et sauf, en considération de son oncle Abraham. Gen., XVIII-XIX.

Continuant de mener sa vie errante de nomade pasteur, Abraham, peu après cette catastrophe, passa quelque temps au sud de la Palestine, entre Cadès et Sur, et s'établit à Gérare. Sa vie et l'honneur de Sara y courent le même danger que vingt ans auparavant en Égypte. De nouveau il fait passer Sara pour sa sœur. Celle-ci, malgré son âge avancé, est conduite dans le harem d'Abimélech; mais, averti en songe, le roi de Gérare rend Sara à son mari, auquel il adresse d'amicaux reproches et fait de riches ca-

deaux. — Abraham justifie sa conduite par la dépravation morale des habitants : il craignait d'être tué à cause de sa femme. D'ailleurs il n'a pas menti : Sara est vraiment sa sœur, la fille de son père, mais d'une autre mère. Aussi, en vertu d'une convention ancienne, Sara dit partout qu'elle est la sœur d'Abraham. — Abraham pria, et, selon la promesse faite à Abimélech, la prière de ce juste si étroitement uni à Dieu obtint la cessation du châtiment qui avait frappé le roi et toute sa maison. Ce récit, malgré ses ressemblances avec celui du séjour d'Abraham en Égypte, n'en est pas une répétition. Le temps, le lieu et les détails diffèrent et dénotent deux faits distincts. Les mœurs de l'époque expliquent la succession rapprochée et les analogies des deux épisodes. Gen., xx.

Tandis qu'Abraham habitait le pays de Gérare, la promesse des messagers divins s'accomplit. Au temps prédit, Sara mit au monde un fils, qu'Abraham nomma Isaac et circoncit huit jours après sa naissance. Le patriarche avait alors cent ans. Rom., iv, 19. A l'époque du sevrage de l'enfant, il y eut un grand festin. Sara, ayant remarqué sur les lèvres d'Ismaël un sourire moqueur et méprisant pour Isaac, exigea le bannissement d'Agar et de son fils. Cette mesure rigoureuse coûta au cœur paternel d'Abraham, et il fallut l'ordre de Dieu pour qu'il s'y résignât. Tout en approuvant les motifs de Sara, le Seigneur renouvelait les promesses précédentes, relatives à Ismaël. Toujours obéissant, Abraham remit à Agar quelques provisions et la renvoya, elle et son fils. Gen., xxi, 1-21.

Ce renvoi d'Agar et d'Ismaël est une conséquence fâcheuse de la polygamie. La paix et l'union ne peuvent durer longtemps au même foyer entre deux femmes et leurs enfants. Déjà, sous la tente d'Abraham, elles avaient été troublées par l'orgueilleuse conduite de l'esclave devenue mère. La jalousie d'Ismaël envers Isaac, son caractère emporté et indépendant, prédit par l'ange, Gen., xvi, 12, firent craindre à Sara des querelles nouvelles; elle exigea la séparation. D'ailleurs, depuis la naissance d'Isaac, la position d'Ismaël avait changé : Isaac devant être l'unique héritier, Ismaël n'appartenait plus à la race choisie. L'accomplissement des desseins de Dieu réclamait tôt ou tard son éloignement. Abraham le comprit et, sur l'ordre divin, renvoya son épouse et son fils. Il y a lieu aussi de croire que la signification surnaturelle de cette expulsion (voir AGAR) ne lui fut pas complétement cachée.

On l'a accusé de dureté dans cette circonstance. Le peu de provisions qu'il remit à Agar les exposait, elle et son fils, à mourir de faim et de soif dans le désert : l'événement ne le montra que trop. — On peut répondre que si Ismaël fut sur le point de mourir de soif, c'est parce que sa mère s'égara dans le désert. L'expression biblique, Gen., xxi, 14, permet de supposer qu'Abraham l'avait chargée des vivres suffisants pour le voyage. Le père, d'ailleurs, comptait sur l'hospitalité des habitants du pays, et sur une providence particulière de Dieu, qui ne fit pas défaut à Ismaël. Enfin celui-ci, âgé d'environ dix-sept ans, pouvait suffire à ses besoins, et, la première détresse passée, il y suffit réellement. — Abraham garda toujours de la tendresse pour son fils, auquel il donna avant de mourir un apanage. Gen., xxv, 6.

Au même temps où Agar était chassée, le roi Abimélech vint demander à Abraham son alliance. Avant d'y consentir, le patriarche se plaignit d'une violence commise par les serviteurs du roi de Gérare, qui s'étaient emparés d'un puits creusé par ses soins. Abimélech s'excusa; Abraham lui fit des présents; le contrat d'alliance fut conclu devant témoins, et tous deux se jurèrent une éternelle fidélité. Puis, pour confirmer ses droits sur le puits en litige, le patriarche donna encore sept brebis. Le théâtre de ces événements fut nommé Bersabée. Après le départ d'Abimélech, Abraham y planta un tamaris et y invoqua Jéhovah. Gen., xxi, 22-34.

IV. *Quatrième période.* Gen., xxii-xxv, 10. — Il séjournait dans ces contrées depuis vingt-cinq ans, suivant Josèphe, *Ant. jud.*, I, xiii, 2, quand son obéissance et sa foi furent soumises à une très dure épreuve. Dieu lui ordonne d'immoler son fils Isaac au lieu qu'il lui désignera. En réalité, Dieu n'exigera pas l'effusion du sang humain; il veut seulement tenter son fidèle serviteur, éprouver son obéissance et sa foi, et les faire briller du plus vif éclat. Un commandement si extraordinaire surprit sans doute Abraham; la raison et l'amour paternel semblaient devoir l'empêcher de l'exécuter. La parole de Dieu l'emporta. Abraham comprit que le souverain maître de la vie a le droit de reprendre ce qu'il a donné, et, éclairé par une lumière et soutenu par une force divines, il obéit sans hésitation, mais non sans de vives angoisses, à l'ordre qu'il avait reçu. Sa foi dans les promesses de Dieu ne diminua pas; elle ne lui permettait pas de douter que le Seigneur, de quelque manière que ce fût, ne lui rendît le fils de la promesse, et, en l'immolant, il pensait que Dieu était assez puissant pour ressusciter Isaac. Heb., xi, 17-19. Cet acte héroïque accrut sa sainteté. Jac., ii, 21. Se levant de nuit, il sangla son âne, prit deux jeunes serviteurs avec Isaac, coupa le bois du sacrifice, et alla droit au mont Moriah, que le Seigneur lui avait indiqué. Voir MORIAH. Après trois jours de marche, les serviteurs eurent ordre d'attendre avec l'âne son prochain retour. Le bois du sacrifice fut mis sur les épaules d'Isaac; Abraham portait le feu et le glaive. Tout en cheminant, le fils dit à son père : « Il n'y a pas de victime. » Abraham répondit évasivement : « Dieu y pourvoira. » A l'endroit désigné, le père éleva un autel, y disposa le bois, lia son fils et le plaça sur le bûcher. Déjà sa main était armée du glaive pour frapper, quand Dieu, satisfait du sacrifice intérieur, lui commanda par la voix d'un ange de surseoir à l'immolation. Abraham, levant les yeux, vit derrière lui un bélier embarrassé par les cornes dans un buisson épineux; il le prit et l'immola à la place d'Isaac. Le lieu du sacrifice fut appelé la Montagne de la providence de Jéhovah. Gen., xxii, 1-14.

Dieu alors renouvela pour la dernière fois ses anciennes promesses, et les garantit par un serment solennel. Gen., xxii, 15-18; Heb., vi, 13-17. La bénédiction divine procurera à Abraham une nombreuse et heureuse postérité; par un de ses rejetons, par le Messie, Act., iii, 25-26; Gal., iii, 16, il sera pour toutes les nations une source de bénédictions. Ce dut être alors que, selon la parole de Jésus-Christ, Joa., viii, 56, le patriarche tressaillit pour voir les jours du Messie, les vit et en fut dans la joie. Abraham et Isaac rejoignirent leurs serviteurs, et ils retournèrent tous ensemble à Bersabée, où ils continuèrent d'habiter et où ils reçurent des nouvelles de la famille de Nachor. Gen., xxii, 19-24.

Sara mourut à l'âge de cent vingt-sept ans, à Hébron. Abraham lui rendit les derniers devoirs et la pleura. Pour l'enterrer, il acheta aux fils de Heth une grotte, qui devint le tombeau de la famille. Le contrat de vente présente un tableau très remarquable des mœurs et des usages orientaux. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 480-486. La négociation fait ressortir qu'Abraham était étranger dans la terre promise à sa race. Le seul bien-fonds qu'il y posséda fut un tombeau. Gen., xxiii.

Chargé de jours et âgé d'environ cent quarante ans, Abraham voulut marier Isaac. Pour ne pas unir le père du peuple élu à une femme chananéenne, il envoya son intendant Éliézer, en Mésopotamie, choisir à Isaac une épouse de sa famille. Le vieux serviteur reçut aussi l'ordre de ne jamais reconduire son jeune maître au pays d'où venait son père. Eliézer ramena Rébecca. Gen., xxiv.

Après la mort de Sara et le mariage d'Isaac, Abraham prit une troisième femme, nommée Cétura, dont il eut encore six fils. Ce tardif mariage n'a été contracté, suivant la juste remarque de dom Calmet, qu'en vue d'avoir des enfants qui répandraient sur terre la vraie religion, et qu'afin de mieux réaliser la promesse divine d'une nombreuse postérité. Gen., xxv, 1-4.

Avant de mourir, Abraham disposa de sa fortune. Tous ses biens passèrent à Isaac, son unique héritier. Les fils des femmes de second ordre reçurent quelque apanage, mais furent envoyés hors de la Palestine, dans la direction de l'est, vers l'Arabie. Avancé en âge et plein de jours, Abraham mourut dans une bonne vieillesse. Il avait vécu cent soixante-quinze ans. Son âme fut réunie à celles de ses pères, et son corps enseveli par Isaac et Ismaël auprès de celui de Sara, dans la caverne de Macpélah.

V. *Abraham dans les livres postérieurs de l'Ancien Testament.* — Le nom d'Abraham, ses exemples, son alliance avec Dieu, les promesses qu'il a reçues, les épreuves qu'il a subies, les vertus qu'il a pratiquées, remplissent l'Écriture. Les écrivains des deux Testaments, en retraçant au peuple élu ses destinées, en rappelant les voies qui ont préparé la rédemption, remontent presque toujours jusqu'à lui. Jéhovah daigna porter le nom de « Dieu d'Abraham », Exod., III, 6, 15, 16; IV, 5; Tobie, VII, 15; Esther, XIII, 15; XIV, 18; Ps. XLVI, 10; Act., III, 13; VII, 32, et Jésus-Christ a trouvé dans ce titre une preuve de la résurrection, Matth., XXII, 32; Marc, XII, 26; Luc, XX, 37. Dieu lui-même fonde les droits des Hébreux sur la terre de Chanaan sur ses apparitions, Exod. VI, 3, et sur ses promesses à Abraham, Exod., VI, 8; XXXII, 13; XXXIII, 1; Deut., XXXIV, 4. Il se souvient de l'alliance contractée avec lui, Lev., XXVI, 42, et Moïse ne cesse de la rappeler à son peuple, Exod., II, 24; Nomb., XXXIII, 11; Deut., I, 8; VI, 10; IX, 5, 27; XXIX, 13; XXX, 20. Josué dans ses adieux, XXIV, 3; Élie avant d'offrir le sacrifice, III Rois, XVIII, 36; l'auteur du quatrième livre des Rois, XIII, 23; David dans ses psaumes, CIV, 6, 9; I Par., XVI, 16, et sa dernière prière, I Par., XXIX, 18; Josaphat lors du jeûne solennel qu'il a célébré, II Par., XX, 7; Ézéchias, *ibid.*, XXX, 6; Néhémie, II Esd., IX, 7; les Juifs de Jérusalem dans leur lettre à leurs coreligionnaires d'Égypte, II Mach., I, 2, mentionnent cette alliance. Judith, VIII, 22, et Mathathias, I Mach., II, 52, font allusion aux épreuves du patriarche. L'Ecclésiastique, XLIV, 20-23, contient son éloge. Dieu, par la bouche des prophètes, l'appelle son ami, Isaïe, XLI, 8, exhorte à la vertu par son exemple, Is., LI, 1 et 2, et rappelle aux Juifs les promesses qu'il a faites à son serviteur, Jer., XXXIII, 26; Baruch, II, 34; Ezech., XXXIII, 24. Michée, VII, 20, et les enfants dans la fournaise, Dan., III, 35 et 36, l'en font aussi souvenir.

VI. *Abraham dans le Nouveau Testament.* — Dans l'Évangile, Marie et Zacharie chantent les promesses et l'alliance d'Abraham. Luc, I, 55 et 73. Jésus-Christ est le fils d'Abraham. Matth., I, 1; Luc, III, 34. Les Juifs se flattaient de ce titre. Matth., III, 9; Luc, III, 8. Jésus l'a donné à une malade, Luc, XIII, 16, et à Zachée, Luc, XIX, 9; mais il assure que les Juifs qui n'accomplissaient pas les œuvres d'Abraham perdaient tous droits aux privilèges de sa race. Joa., VIII, 33-44. Abraham est au ciel, Luc, XIII, 28; comme il est le père de tous les croyants, les justes, Juifs, Luc, XVI, 22-30, et Gentils, Matth., VIII, 11, reposeront dans son sein. Saint Pierre, saint Étienne, Act., III, 25; VII, 2-8, 17, et saint Paul, Héb., VI, 13, rappellent aux Juifs les promesses faites à leur ancêtre. L'Apôtre des Gentils montre leur accomplissement dans la personne de Jésus-Christ, Gal., III, 16-18, fils d'Abraham, Heb., II, 16. Il s'honorait d'être fils d'Abraham, Rom., XI, 1; II Cor., XI, 22; il donne aux Juifs ce nom, Act., XIII, 26, mais il expose explicitement, Rom., IX, 7-9, et allégoriquement, Gal., III, 29; IV, 22-31, qu'il vaut mieux être fils d'Abraham par les œuvres que par le sang. Les relations d'Abraham avec Melchisédech servent de preuve à saint Paul pour établir la supériorité du sacerdoce de Jésus-Christ sur le sacerdoce lévitique. Heb., VII. Il loue la foi du patriarche, Rom., IV, 1-24; Gal., III, 6-9; Heb., XI, 8-19, et saint Jacques, II, 21-23, fait de même.

VII. *Abraham dans l'histoire profane et dans la légende.* — Abraham n'est pas resté inconnu à l'histoire profane. Bérose, cité par Josèphe, *Antiq. jud.*, I, VII, 2, parle d'un homme juste, grand et versé dans les choses célestes, qui vivait parmi les Chaldéens à la dixième génération après le déluge, et Josèphe croit, sans aucune vraisemblance du reste, qu'il s'agit d'Abraham. L'historien Nicolas de Damas, dont le témoignage est rapporté par le même auteur, dit qu'Abraham sortit de la Chaldée avec une armée, se rendit d'abord à Damas, et y régna quelque temps avant d'entrer dans le pays de Chanaan. Selon Justin, XXXVI, 2, Abraham fut le quatrième roi de Damas. Eusèbe de Césarée, *Præpar. Ev.*, IX, 16-20, t. XXI, col. 705-713, a recueilli sur Abraham les renseignements fournis par Bérose, Hécatée, Nicolas de Damas, Eupolème, Artapan, Mélon et Philon l'Ancien, cités par Alexandre Polyhistor et Josèphe. Les livres des Sabéens parlent des croyances monothéistes d'Abraham, et des dissensions qui s'élevèrent à ce sujet entre lui et les habitants de la Chaldée, et qui l'obligèrent d'émigrer après avoir perdu tous ses biens. Les traditions que rapportent ces livres n'ont d'ailleurs aucune valeur historique sérieuse.

La légende a embelli l'histoire du grand patriarche. Les Arabes, qui descendent de lui par Ismaël et le surnomment Kalil-Allah, « l'ami de Dieu, » débitent sur sa vie un grand nombre de fables, puisées en partie dans les écrits des rabbins (d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, au mot *Abraham*, p. 12-16; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. VI, 1888, p. 404-406). Josèphe, *Ant. jud.*, I, VIII, Philon, *De Abrahamo*, Nicolas de Damas et Eupolème dans Eusèbe, *loc. cit.*, et quelques écrivains ecclésiastiques parlent de la profonde science d'Abraham dans l'astronomie, la métaphysique et les mathématiques. Suidas, au mot *Abraham*, veut qu'il ait inventé les lettres et la langue hébraïques, et saint Isidore de Séville, *Etym.*, l. I, c. III, n. 5, t. LXXXII, col. 75, les caractères syriaques et chaldaïques. On lui attribue divers ouvrages, entre autres le *Ietzirah* ou livre de la Création, un traité de l'idolâtrie, et les psaumes LXXXVIII et LXXXIX, inscrits aux noms d'Héman ou d'Éthan. Les rabbins lui attribuent les prières du matin. *Talmud de Jérusalem, Berakhoth*, c. IV, n. 1; trad. franç. de Schwab, p. 72; *Talmud de Babylone*, ibid., p. 328. Les mages croient qu'il est le même personnage que Zoroastre, et qu'il a composé les livres *Zend*, *Pazend* et *Vostha*, qui contiennent tous leurs points de doctrine. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, 2e édit., Hambourg, 1722, t. I, p. 341-428, a réuni tous les documents relatifs à la littérature légendaire sur Abraham.

VIII. *Culte rendu à Abraham.* — L'Église honore la mémoire du père des croyants. A partir du IXe siècle, son nom a été inséré dans les martyrologes; il se trouve dans ceux d'Adon et d'Usuard, et dans le romain au 9 octobre. Dès le temps du pape Damase, il est fait mention de son sacrifice au canon de la Messe. Il est invoqué dans les prières pour la recommandation de l'âme. Les Coptes célèbrent sa fête le 28 mars; l'Église syriaque fait mémoire le 20 janvier de son épreuve du feu. L'ordre de Fontevrault et l'Oratoire de France avaient un office en son honneur.

IX. *Bibliographie.* — S. Ambroise, *De Abraham*, t. XIV, col. 417-500; A. Masson, *Histoire du patriarche Abraham*, 1688; Heidegger, *Historia sacra Patriarcharum*, 2e édit., Amsterdam, 1688; Augusti, *Dissertatio de fatis et factis Abrahami*, in-4°, Gotha, 1730; Withof, *Programma de Abrahamo, amico Dei*, Duisbourg, 1743, in-4°; Hobbing, *History of Abraham*, Londres, 1746, in-8°; Gillebank, *Scripture history of Abraham*, Londres, 1773, in-8°; Holst, *Scenen aus dem Leben Abraham's*, Chemnitz, 1828; Engelstaff, *Historia populi judaici biblica usque ad occupationem Palestinæ*, Copenhague, 1832; Roos, *Fusstapfen des Glaubens Abraham*, Tubingue, 1837; Passavant, *Abraham und Abraham's Kinder*, Bâle, 1848; Beer, *Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage*, Leipzig, 1839; Bernstein, *Kritische Untersuchung über den Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jacob*, Berlin, 1871; Tomkins, *Studies on the times of Abraham*, Londres (sans date).

É. Mangenot.

2. ABRAHAM (LE SEIN D') est une locution métaphorique en usage parmi les contemporains de Jésus-Christ, pour désigner le lieu dans lequel les âmes saintes, sorties de ce monde, jouissaient du repos et du bonheur. « Si vous ne voulez point plaisanter ou vous tromper puérilement, écrivait saint Augustin à Vincentius Victor, qui prenait cette expression au sens littéral propre, entendez par le sein d'Abraham le lieu de repos éloigné et caché où est Abraham. » *De anima et ejus origine*, l. IV, c. XVI, n° 24, t. XLIV, col. 538. Dans la langue des rabbins, « être dans le sein d'Abraham, » *behéqô šel 'Abrâhâm*, signifiait être heureux après la mort. Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ*, in Luc., XVI, 22. L'auteur du quatrième livre des Machabées, XIII, 16, joint au nom d'Abraham ceux d'Isaac et de Jacob. Le Sauveur a employé cette image dans la belle parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare, Luc, XVI, 22 et 23, dans laquelle il résout en quelques mots clairs et décisifs le difficile problème de l'inégale répartition des biens et des maux ici-bas.

L'origine de cette métaphore, qui dépeint si gracieusement le repos et la joie des justes dans les limbes, est diversement expliquée. De l'aveu de tous, l'union, l'intimité avec Abraham, la participation à son bonheur, y sont exprimées. Cf. Joa., I, 18. Voulant préciser davantage la nature du bonheur goûté, les anciens commentateurs reconnaissaient dans cette image une allusion à la coutume, signalée dans l'Ancien Testament, II Reg., XII, 3; III Reg., III, 20; XVII, 19, qu'ont les parents de faire reposer à côté d'eux leurs enfants, et de les prendre dans leurs bras et sur leurs genoux, après les fatigues d'une longue course, à leur retour à la maison, ou à la suite d'une contrariété. Semblables à des enfants fatigués et affligés, qui trouvent sur le sein paternel un doux repos et une prompte consolation, les justes, souvent pauvres, abandonnés, méprisés, souffrants comme Lazare ici-bas, goûtent après leur mort, dans le sein d'un père, la joie qu'ont méritée leurs souffrances. Abraham est ce père, lui, le père de tous les croyants, Rom., IV, 16 et 17, des hommes justifiés par la foi. Tertullien, *Adversus Marc.*, IV, 34, t. II, col. 444; S. Augustin, *loc. cit.*; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis Evangelium*, I, 10, t. LXXIII, col. 181. Tous ceux qui ont partagé sa foi sont ses fils et auront part à sa récompense. « Animæ hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt nisi merito fidei; quia *accedentem ad Deum oportet credere*. Heb., XI, 6. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus se à cœtu infidelium segregavit et speciale signum fidei accepit. Et ideo requies illa quæ hominibus post mortem datur, sinus Abrahæ dicitur. » S. Thomas, *Sum. th.*, 3a p., q. 69, a. 4.

Maldonat, *Comment. in quatuor Evangelia*, Pont-à-Mousson, 1596, p. 529, proposa une nouvelle explication, préférée par plusieurs exégètes modernes. Il rapproche la métaphore des passages scripturaires qui représentent le royaume du ciel comme un festin. Les justes y seront à table avec les hommes pieux de l'Ancien Testament, Abraham, Isaac et Jacob. Matt., VIII, 11; Luc, XIII, 29; XIV, 15; XXII, 30. Conformément à la coutume des anciens, qui mangeaient à demi couchés et inclinés les uns vers les autres, les convives devaient reposer sur le sein d'Abraham, le président de l'éternel festin, comme saint Jean à la dernière Cène sur celui de Jésus. Joa., XIII, 23. A vrai dire, ce banquet réservé aux serviteurs du Messie paraît distinct du repos goûté dans le sein d'Abraham. Dans l'Évangile, il n'est encore qu'une promesse, il désigne un bonheur futur, tandis que le sein d'Abraham est le théâtre d'une joie déjà accordée. Abraham, il est vrai, deviendra convive du festin messianique, mais c'est après avoir quitté les limbes pour jouir au ciel d'un bonheur plus parfait. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung in Alten und Neuen Testamente*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 246. La première explication, d'ailleurs, répond mieux à la nature du bonheur goûté dans le sein d'Abraham.

Ce bonheur ressort du contraste établi par la parabole entre la situation du pauvre et la situation du riche. Celui-ci est torturé dans les flammes, celui-là repose tranquillement sur le sein d'Abraham; le riche expie dans les tourments sa vie sensuelle et sa dureté envers Lazare, et brûle d'une soif dévorante, qui lui fait désirer comme une grande faveur le rafraîchissement que lui donnerait une goutte d'eau déposée sur l'extrémité de sa langue; le pauvre est consolé des maux qu'il a patiemment supportés sur la terre. Repos, consolation et rafraîchissement, voilà, décrit en trois mots, le bonheur du juste dans le sein d'Abraham, bonheur incomplet, repos imparfait, consistant dans l'immunité de la peine. S. Thomas, *loc. cit.* Le sein d'Abraham n'est, par suite, qu'un séjour provisoire, où les justes attendent le bonheur parfait, le repos complet dans la vision de Dieu. S. Thomas, *ibid.*, a. 5.

La position de ce lieu d'attente peut être déterminée d'après les détails de la parabole évangélique, — qui nous permet d'entrevoir le monde d'outre-tombe, — rapprochés des enseignements de la théologie rabbinique. Dans la parabole, le sein d'Abraham est distinct de l'enfer, dans lequel le riche est tourmenté. Les rabbins, eux aussi, divisaient le *scheôl* ou séjour de tous les morts en deux parties: le sein d'Abraham pour les justes, et la géhenne pour les méchants. Leur disposition permettait d'apercevoir de l'une ce qui se passait dans l'autre. Elles n'étaient séparées que par une largeur de main, ou par l'espace qu'occupe une muraille ordinaire. On pourrait croire, à première vue, que Notre-Seigneur corrige sur ce dernier point l'enseignement des rabbins. Cf. Tertullien, *Adversus Marc.*, IV, 34, t. II, col. 444. Il nous montre, en effet, Abraham et Lazare éloignés du riche, qui élève les yeux pour les voir et la voix pour se faire entendre d'eux. Toutefois, selon l'interprétation des meilleurs commentateurs, ces images ne déterminent pas la distance locale, mais seulement la distance morale qui sépare les deux situations, la différence d'état des personnages mis en scène. Aussi saint Thomas, *ibid.*, a. 5, adoptant le sentiment commun des Pères (Petau, *Theol. dogmat.*, de Incarnat., l. XIII, c. XVIII, n° 5, t. V, p. 372-373; Maldonat, *loc. cit.*), enseigne-t-il que le sein d'Abraham et l'enfer étaient voisins. Malgré leur rapprochement, une distance infranchissable les séparait. Entre eux il y avait un gouffre, un abîme béant et sans pont, barrière qui rendait impossible toute intervention des saints en faveur des damnés. La séparation sera éternelle; le sort de chacun est fixé irrévocablement; la condition des uns et des autres est immuable: le juste sera toujours heureux, le méchant toujours malheureux. On a justement remarqué aussi que la réponse douce, calme et ferme d'Abraham à la première demande du riche n'exprime aucun sentiment de compassion pour ce malheureux. Soumis aux décrets de la justice divine, le patriarche fait comprendre à son interlocuteur que ses souffrances sont méritées.

Un abîme semblable n'existe pas entre le sein d'Abraham et la terre, quoi qu'en ait pensé Tertullien, *De anima*, LVII, t. II, col. 749. La seconde demande du riche, Luc, XVI, 28 et 29, prouve que l'âme heureuse peut communiquer avec les hommes et leur attester l'existence des mystères d'au delà du tombeau. Abraham, en effet, ne nie pas la possibilité d'un tel commerce; s'il rejette la requête du riche, c'est que la parole divine suffit aux hommes de foi, et que même la résurrection d'un mort ne convertirait pas les mondains dont la volonté est mauvaise.

L'expression « sein d'Abraham » a passé de l'Évangile dans la théologie et la liturgie catholiques. Sous la plume des saints Pères, elle désigne tantôt le lieu où les âmes des patriarches et des prophètes habitaient avant que Jésus-Christ les en eût retirées pour les introduire au ciel, S. Augustin, *Epist.* CLXXXVIII, c. II, n° 6, t. XXXIII, col. 834; *De Genesi ad litteram*, XII, 63 et 64, t. XXXIV, col. 481-482, etc., et où, selon Tertullien, *Adversus Marc.*, IV, 34, t. II, col. 444; *De Anima*, VII, t. II, col. 657; LVII, col. 743; voir

PARADIS, et Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, trad. Mabire, Paris, 1848, t. II, p. 444, elles devaient demeurer jusqu'à la fin du monde et la résurrection générale; tantôt le ciel, où elles ont été emmenées au sortir des limbes. S. Ambroise, *De obitu Valentiniani*, 72, t. XVI, col. 580; S. Augustin, *Confess.*, IX, 3, t. XXXII, col. 765; *Quæst. evang.*, II, 38, t. XXXV, col. 1350; etc. C'est une des formules servant d'épitaphe sur les tombeaux chrétiens des premiers siècles. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, au mot *Paradis*, p. 577. La liturgie de saint Basile, Renaudot, *Liturg. orient. collect.*, Paris, 1716, t. I, p. 72, et la liturgie romaine, *Ordo commendationis animæ, De exequiis*; cf. Office de saint Martin de Tours, demandent que les anges conduisent l'âme du défunt dans le sein d'Abraham, c'est-à-dire au céleste séjour. « L'art chrétien, surtout au XIIIe siècle, représentait volontiers le ciel sous cette naïve figure. On la voit sculptée à Saint-Étienne de Bourges, à Moissac, à Vézelay, à Notre-Dame de Reims. » Fillion, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1882, p. 298. Deux lieux différents, les limbes et le ciel, ont pu, remarque saint Thomas, *loc. cit.*, a. 4, ad 2um, porter le même nom à raison de leur destination commune, tous deux étant des lieux de repos, de rafraîchissement et de paix. L'un a succédé à l'autre; et depuis l'ascension de Jésus, selon la parole de saint Augustin, *Quæst. evang.*, II, 38, t. XXXV, col. 1350, « le sein d'Abraham est le lieu de repos des pauvres bienheureux, à qui appartient le royaume des cieux, dans lequel ils sont reçus après cette vie. » E. MANGENOT.

3. ABRAHAM BEDERSI, BEN ISAAC, surnommé Bedersi, c'est-à-dire de Béziers, d'après la transcription juive du nom de cette ville, d'où il était originaire, fut un des poètes juifs les plus célèbres de la Provence, quoique ses nombreuses productions, dénuées d'imagination, ne méritent pas ce renom. Il florissait vers 1240. La date de sa mort doit être placée de 1296 à 1300. Il fit un dictionnaire des synonymes hébreux, sous le titre de *Ḥôṭam ṭoknîṭ*, Ezech., XXVIII, 12, *Le sceau de la perfection*. Ce travail, le premier de ce genre composé dans la littérature hébraïque, est assez riche en développements. Les lexiques de ses prédécesseurs y sont largement mis à contribution. Le *Ḥôṭam ṭoknîṭ* a été édité par Gabriel Pollak, 1863. La bibliothèque de Leyde possède le seul manuscrit connu, encore est-il incomplet.

4. ABRAHAM-BEN-MÉIR-IBN-EZRA. Voir ABEN-ESRA.

5. ABRAHAM CHASAN, BEN JUDA, rabbanite polonais, un des plus judicieux exégètes de ce pays, composa un commentaire succinct sur les prophètes, les hagiographes et les cinq *Megilloṭ*. Dans cet ouvrage, il sait mettre à profit les commentaires plus anciens, comme ceux de Raschi, d'Aben-Esra, de Kimchi, etc., et il traduit en allemand les mots difficiles de l'Écriture. In-fo, Lublin, 1593, 1612.

6. ABRAHAM DE BALMÈS, BEN MÉIR, grammairien juif du XVe siècle, né à Lecce, dans le royaume de Naples, fut médecin du cardinal Gammari, et professeur à l'université de Padoue. Il se fit connaître par une traduction latine des œuvres d'Averroès. On lui doit aussi une grammaire de la langue hébraïque, intitulée *Miqneh 'Abram*, Gen., XIII, 7, *La possession d'Abram*. Cette grammaire, en hébreu et en latin, n'était pas achevée quand il mourut, à Venise, en 1523. Elle fut continuée par R. Kalonymos-ben-David, et publiée par Bomberg. Abraham montre dans cet ouvrage une grande érudition, et en exposant ses idées personnelles, en discutant les opinions des anciens grammairiens, il fait preuve d'un grand sens critique, mais il pèche par la méthode. Cette grammaire fut imprimée à Venise, par Bomberg, in-4o, 1523; la traduction latine à Anvers, in-4o, 1564; hébreu et latin, Hanau, 1594.

7. ABRAHAM DE BETH-RABBAN, ainsi nommé du lieu de sa naissance, plus connu sous le nom d'Abraham de Nisibe. (Voyez ce nom.)

8. ABRAHAM DE LONSANO, BEN RAPHAEL, auteur d'une grammaire hébraïque, intitulée *Qinyan 'Abraham, Possession d'Abraham*, in-8o, Zolkiew, 1723.

9. ABRAHAM DE NISIBE ou **DE BETH-RABBAN.** Écrivain nestorien, qui succéda à Narsai dans l'école de Nisibe (Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, part. I, p. 71), probablement dès le commencement du VIe siècle. Suivant Ébedjésu, *ibid.*, il écrivit un commentaire sur Josué, les Juges, les Rois, l'Ecclésiastique, Isaïe, les douze petits Prophètes, Daniel, le Cantique des cantiques; mais cet ouvrage ne nous est pas parvenu. Ébedjésu lui attribue encore un livre sur les *pauses* à observer dans la récitation du psautier, et aussi une collection d'hymnes. Le premier de ces ouvrages nous est également inconnu; mais on trouve parfois, à la fin des Psautiers nestoriens, l'une des hymnes mentionnées par Ébedjésu, notamment dans le Mss. Add. 7156, fol. 157 *b* du British Museum, à Londres. Il ne faut pas confondre cet auteur avec un autre Abraham qui vécut plus tard. Cf. W. Wright, *Syriac literature*, dans l'*Encyclopædia Britannica*, 9e édit., t. XXII, p. 836, notes 22 et 24. R. GRAFFIN.

10. ABRAHAM DE PORTALEONE, BEN DAVID, connu aussi sous le nom d'Abraham Aryéh, abréviation de *Miśśa'ar 'aryéh*, c'est-à-dire de « Porte du lion »; ou encore sous le nom d'Abraham Rofeh, c'est-à-dire « le Médecin », naquit à Mantoue en 1542. Il alla étudier à Pavie la philosophie et la médecine, et il y obtint, en 1563, le titre de docteur. Sa mort arriva en 1612. Il composa un livre sur les antiquités judaïques, intitulé *Šiltê haggiborim, Les boucliers des forts*, Cant., IV, 4, où il traite du temple, de sa structure, des autels, des habits sacerdotaux, du chant, de la musique et des instruments de musique des Hébreux, etc. Wagenseil appelle cet ouvrage « livre excellent, expliquant solidement les antiquités judaïques, livre d'or ». Conrad Iken s'en est beaucoup servi dans son livre des *Antiquitates hebraicæ*, in-4o, Brême, 1730. Il a été imprimé à Mantoue, in-fo, 1612. La traduction latine a été publiée par B. Ugolini, dans son *Thesaurus antiquitatum sacrarum*. E. LEVESQUE.

11. ABRAHAM ECHELLENSIS. Voir ECHELLENSIS.

12. ABRAHAM FARRISSOL, BEN MARDOCHAÏ, originaire d'Avignon, alla se fixer à Mantoue, puis à Ferrare. Célèbre par ses ouvrages de géographie et de cosmographie, il n'a pas la même valeur comme exégète; il ne fait que suivre les sentiers battus des interprètes juifs de son temps. On a de lui un commentaire très court sur le Pentateuque, *Pirḥê śôšannîm, Fleurs de lis*; un commentaire sur l'Ecclésiaste; un autre sur Job, imprimé dans la Bible rabbinique de Venise, 1518, et publié à Amsterdam dans l'ouvrage de Moïse Francfurter, intitulé *Qehilaṯ Môšeh*.

13. ABRAHAM GALANTE, rabbin italien, mort à Rome, au commencement du XVIe siècle, donna un commentaire cabalistique sur les Lamentations de Jérémie, *Qînaṯ śefârim, Lamentation mystérieuse*, in-4o, Venise, 1589; in-4o, Prague, 1621.

14. ABRAHAM HALLÉVI, surnommé *Hazzaqên* (*l'Ancien*), disciple de Moïse Corduero, vivait à Jérusalem au XVIe siècle. Il donna un commentaire cabalistique sur les soixante-dix semaines de Daniel, *Meśarê qitrin, Celui qui résout les problèmes*, Dan., V, 16. « Les futilités contraires au texte, dit Bartolocci, abondent en cet ouvrage. » Publié à Constantinople, in-4o, 1510.

15. ABRAHAM HALLÉVI, BEN ISAAC, publia le Cantique des cantiques avec commentaires : l'un littéral, l'autre allégorique et mystique. Sabionetta, 1558. La Bibliothèque nationale en possède un manuscrit de 1481.

16. ABRAHAM HALLÉVI, BEN MEGAS (Ibn-Migâs), rabbin espagnol, auteur du *Kebod 'Élohim, La gloire de Dieu*, Ezech., IX, 3, interprétation spirituelle du Pentateuque, in-4°, Constantinople, 1605.

17. ABRAHAM KALMANKAS, BEN JOSEPH, le plus célèbre des cabalistes allemands du XVIe siècle, fit un commentaire sur la Genèse, *Ha'ésel, Le tamaris*. Lublin

18. ABRAHAM MAÏMOUNI, né en 1184, mort en 1234, outre des gloses sur la Mischnah, composa, d'après les principes du célèbre Maïmonide, son père, un commentaire arabe sur le Pentateuque dont la bibliothèque bodléienne conserve un manuscrit.

19. ABRAHAM OSTROH, BEN DAVID, auteur d'un commentaire sur le Targum, imprimé dans une édition du Pentateuque avec les trois Targums araméens. In-f°, Hanau, 1614; in-f°, Francfort-sur-l'Oder, 1681.

20. ABRAHAM SABBA, juif-espagnol, cabaliste, distingué comme exégète, se retira à Lisbonne à l'époque de l'expulsion des Juifs, en 1492; puis de là à Fez, dans le Maroc. Le plus connu de ses écrits est le *Ṣerôr hammôr, Bouquet de myrrhe*, Cant., I, 13 (12), commentaire sur le Pentateuque, où il n'use que modérément des doctrines de la cabale, et se renferme souvent dans la seule exégèse rationnelle. Il fut publié à Constantinople, in-f°, 1514; à Venise, in-f°, 1513, 1546, 1566; à Cracovie, 1595.

21. ABRAHAM SEEB OU ZEEB, BEN BENJAMIN, mort en 1698, dans la Lithuanie, auteur d'un commentaire littéral et spirituel sur le Pentateuque, *Zéra' 'Abrâhâm, La race d'Abraham*, Gen., XXI, 12, in-4°, Salzbourg, 1685.

22. ABRAHAM USQUE, né à Lisbonne, fut du nombre des émigrés qui, à l'époque de l'expulsion des juifs (1493-1506), allèrent se fixer à Ferrare. Il y établit une imprimerie et se rendit célèbre par la publication de la *Bible des Juifs*, ou *Bible de Ferrare : Biblia en lengua española, traduzida palabra por palabra de la verdad hebrayca, por muy excellentes letrados*, con ynDustria y diligencia de Abrahâ Usque Portugues. Estampada en Ferrara, en 14 de Adar de 5313 (1553), in-f°, goth. Elle était dédiée à doña Gracia Naci. Il parut en même temps une autre édition, qui ne diffère guère que par la dédicace et la suscription. Cette édition, à l'usage des chrétiens espagnols, est dédiée au duc Hercule d'Este; et les noms d'Abraham Usque et Tob Atias, qu'on lit dans le titre de la Bible des juifs, sont remplacés par ceux de Duarte Pinel et Jéronimo de Vargas. La date est la même; mais au lieu d'être donnée par les années du monde, selon la coutume des juifs, elle l'est par les années du Christ, sous cette forme : le 1er mars 1553. Un examen très attentif découvre quelques petites divergences d'interprétation. Plusieurs passages sont traduits différemment dans ces deux Bibles, selon la croyance de ceux pour qui elles furent imprimées. On n'a là cependant qu'un même ouvrage en deux éditions simultanées. D'après Fürst, les savants dont il est parlé dans le titre ne seraient autres qu'Abraham Usque et Duarte Pinel. Mais ces deux noms ne désignent qu'un seul et même personnage, comme l'a démontré M. Grätz, *Geschichte der Juden*, t. IX, note 6, p. LXIV. Abraham Usque fit cette traduction avec le concours de plusieurs savants; il la signa de son nom dans l'édition juive, et d'un pseudonyme dans l'édition adressée aux chrétiens. Cette version est estimable. Les auteurs, comme il est déclaré dans le prologue, ont eu sous les yeux bon nombre de traductions anciennes et modernes, en castillan ou dans une autre langue; et ils se sont servis des travaux des plus célèbres rabbins, tels que Kimchi, Raschi, Aben-Esra, etc. La Bible terminée fut soumise à l'examen de l'Inquisition; aussi jouit-elle d'une grande autorité parmi les chrétiens aussi bien que parmi les Juifs. L'édition chrétienne s'écarte cependant de la Vulgate en beaucoup de points, mais sans gravité. Plusieurs passages sont obscurs, par le trop grand soin qu'on a mis à traduire mot à mot. Enfin le style est rempli d'archaïsmes, ce qui lui donne un certain air d'antiquité à côté de la langue du XVIe siècle. La Bible espagnole à l'usage des juifs a été réimprimée à Amsterdam en 5371 (1611) et en 5390 (1630), in-f°. Une dernière édition, corrigée par Joseph Atias, a été donnée au même lieu en 5421 (1661), in-8°. La double édition de 1553 est très rare et très recherchée.

23. ABRAHAM ZAHALON OU TSAHALON, juif espagnol du XVIe siècle, talmudiste, auteur d'un commentaire grammatical et pédagogique sur Esther, *Yeša' 'Élohim, Le salut de Dieu*, in-4°, Bagdad, 1565; Venise, 1621.

24. ABRAHAM ZANTI (*hakkôhen*, « le prêtre »), rabbin de Venise, né en 1670, mort en 1729, médecin, philosophe et poète. On a de lui *Kehunnaḥ 'Abrâhâm, Le sacerdoce d'Abraham*, paraphrase poétique des Psaumes en cinq livres, in-4°, Venise, 1719. E. LEVESQUE.

1. ABRAM, nom porté par Abraham pendant la première partie de sa vie. Voir ABRAHAM 1.

2. ABRAM (Nicolas), naquit en 1589 à Xaronval, petit village des environs de Charmes-sur-Moselle, et entra dans la Compagnie de Jésus en 1606. Il conquit les grades de maître ès arts et de docteur en théologie à l'université de Pont-à-Mousson, et y enseigna d'abord les humanités, puis pendant dix-sept ans l'Écriture Sainte. En 1625, il fut un des collaborateurs de Pierre Fourier dans la mission de Badonviller, qui provoqua la conversion d'un grand nombre de protestants; il gouverna aussi le noviciat des jésuites de Nancy, et professa quelque temps les sciences sacrées à Dijon. Mais la plus grande partie de sa vie se passa à l'université de Pont-à-Mousson, dont il écrivit l'histoire, et où il mourut, le 7 septembre 1655, enlevé par une fièvre typhoïde, à l'âge de soixante-six ans.

Les ouvrages qu'il publia sur les matières de ses cours donnent une haute idée de son enseignement. Ses travaux exégétiques sont : 1° *Nonni Panopolitani Paraphrasis sancti secundum Joannem Evangelii*, in-8°, Paris, 1623. Une traduction en beaux vers latins accompagne le texte grec; l'épisode de la femme adultère, Joa., VIII, 3-11, omis ou à peine mentionné par Nonnus, est suppléé en soixante-treize hexamètres grecs de la composition de l'éditeur. 2° Une dissertation sur les quatre fleuves et l'emplacement du paradis terrestre, ajoutée au commentaire des Géorgiques : *Commentarii in P. Virgilii Maronis Bucolica et Georgica. Accessit diatriba de quatuor fluviis et loco paradisi ad explicationem versus 290 libri quarti Georgicon*, in-8°, Pont-à-Mousson, 1636. 3° *Epitome rudimentorum linguæ hebraicæ versibus latinis breviter et dilucide comprehensa*, in-4°, Paris, 1645. 4° *Pharus Veteris Testamenti, sive sacrarum quæstionum libri* XV, *quibus accesserunt ejusdem auctoris de Veritate et Mendacio libri* IV, in-f°, Paris, 1648. C'est le principal ouvrage exégétique du P. Abram, où sont élucidées les difficultés scientifiques, historiques, géographiques et chronologiques de l'Ancien Testament. L'Hexaméron, l'emplacement du paradis terrestre, les bénédictions de Noé à ses fils, la confusion des langues, l'origine des royaumes, l'histoire des Assyriens, d'Abraham, de Pharaon, la durée du séjour des Hébreux en Égypte, la chronologie hébraïque depuis les Juges jusqu'à la construction du temple, la captivité de Babylone, Darius le Mède, Judith, la venue du

Messie et les soixante-dix semaines de Daniel, sont successivement étudiés. « Cet ouvrage, dit dom Calmet, *Bibliothèque sacrée*, IVe partie, art. IV, est bien écrit, savant, solide et fort estimé. L'auteur y traite les questions à fond. » Les textes de l'Écriture et des docteurs, les citations des poètes et des écrivains profanes se pressent sous sa plume, et, tout en concourant à l'explication des Saintes Lettres, révèlent la profonde érudition de l'exégète. La forme rend la lecture du *Phare* facile et intéressante. Le P. Abram est un humaniste : il veut, à l'exemple de Cicéron, répandre sur des questions ardues les charmes du dialogue, et les quinze traités dont se compose l'ouvrage portent, comme ceux de l'auteur de *Brutus*, un double titre, tiré et du principal interlocuteur et du sujet; par exemple : Philoclistes, ou de la Création; Théophraste, ou du Site et des fleuves du paradis.

Quelques idées particulières du P. Abram méritent d'être signalées. Il admet dans la création une sorte d'évolution. A l'origine du temps, Dieu a créé simultanément la substance de toutes les choses du monde : seule l'âme humaine a été l'objet d'une création spéciale au sixième jour. Les substances ont produit, par émanation naturelle, les qualités et les perfections dues à leur nature. Cette évolution a eu lieu plus ou moins vite, et sa vitesse était proportionnée à la nature de chaque substance; de là vient la distinction des jours. Le paradis terrestre était situé en Palestine, et le Jourdain l'arrosait avant de se séparer en quatre branches. L'Amérique était connue d'Aristote, et les Américains sont fils de Cham. La forme dialoguée du *Phare* continue dans les quatre livres de la Vérité et du Mensonge. Les mensonges réels ou apparents, mentionnés dans la Bible, sont expliqués dans les troisième et quatrième livres. D'après dom Calmet, le collège de Pont-à-Mousson possédait manuscrites des *Commentationes in epistolas D. Pauli* du P. Abram. Nous ignorons ce qu'est devenu ce commentaire. Voir *Bibliotheca scriptorum S. J.*, Rome, 1676; D. Calmet, *Bibliothèque lorraine*, art. *Abram;* Carayon, *L'université de Pont-à-Mousson*, introd., p. XXXI-LIV; Hurter, *Nomenclator litterarius*, Insprück, t. I, p. 806-807; Eug. Martin, *Le P. Abram historien de Pont-à-Mousson et ses deux traducteurs*, Nancy, 1888. É. MANGENOT.

ABRAN (hébreu : *'Ebron;* Septante : Ἐλβών, Ἀχράν), ville de la tribu d'Aser, mentionnée une seule fois dans la sainte Écriture, Jos., XIX, 28, et citée entre Cabul et Rohob. Eusèbe, *Onomasticon*, et saint Jérôme, *Lib. de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, p. 873, ne font que l'indiquer sous le nom d'*Achran*. Faut-il, avec certains critiques, voir dans ce mot une faute de copiste, et au lieu de *'Ebrón* lire *'Abdón*, comme au chapitre XXI, 30, du même livre, et I Par., VI, 74? C'est possible, puisque rien n'est plus facile que de confondre, en hébreu, le *daleth*, ד, et le *resch*, ר; mais ce n'est pas certain. Si nous consultons les manuscrits, nous les trouvons en nombre à peu près égal pour les deux leçons : vingt-cinq portent *'Ebrón*, et dix-neuf *'Abdón*. Cf. B. Kennicott, *Vet. Testam. heb.*, Oxford, 1776, t. I, p. 470, et J.-B. de Rossi, *Var. lect. Vet. Testam.*, Parme, 1785, t. II, p. 94. Mais la première leçon a pour elle, outre le texte massorétique et le Targum de Jonathan, l'unanimité des plus anciennes versions syriaque, latine, arabe, qui maintiennent le *resch*. On ne saurait, en faveur de la seconde, alléguer qu'Abdon, ville lévitique, devait être dans la liste des principales villes d'Aser, Jos., XIX, 24-31, puisqu'on n'y rencontre pas d'autres cités non moins importantes, telles qu'Accho, Ahalab et Achazib, Jud., I, 31.

M. de Saulcy avait cru retrouver cette localité dans le village actuel d'*Abillin*, à peu de distance de la route qui conduit de Saint-Jean-d'Acre à Nazareth, *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t. I, p. 73, note. Mais plus tard, dans son *Dictionnaire des antiquités bibliques*, Migne, 1859, p. 31, il se montre « fort tenté d'abandonner cette hypothèse, qui, il faut bien le dire, n'a pas de grandes probabilités en sa faveur ». M. V. Guérin se demande s'il ne serait pas permis de reconnaître Abran dans le village de *Berouéh*, un peu à l'est de Saint-Jean-d'Acre, *Description de la Palestine, Galilée*, t. I, p. 432. L'identification, comme on le voit, est encore à l'état de problème, et le parti le plus sage est d'attendre de meilleures découvertes. A. LEGENDRE.

ABRAVANEL. Voir ABARBANEL, col. 15.

ABREK (hébreu : *'abrek;* les Septante ont omis ce mot, ou plutôt l'ont rendu par κήρυξ, « héraut, » comme la version samaritaine). Quand Joseph eut expliqué au pharaon les songes qui prédisaient les sept années d'abondance et de stérilité, celui-ci le combla d'honneurs, le fit monter sur son second char, et l'on cria devant lui : *'abrek!* Gen., XLI, 43. Plusieurs tentatives ont été faites pour trouver une explication satisfaisante de ce mot.

1° Les uns y ont vu le verbe hébreu *bárak*, « plier les genoux. » C'est ainsi qu'ont traduit : la Vulgate, « ut omnes coram eo genuflecterent; » Aquila, γονατίζειν; la traduction grecque dite de Venise, γονυπετεῖν. Ce serait l'impératif 2e pers. du sing., ou l'infinitif absolu mis pour l'impératif. Mais dans cette hypothèse il faut recourir à une sorte d'*aphel*, forme très irrégulière de l'*hiphil*, *'abrek* pour *habrek;* et l'on aurait d'ailleurs le sens causatif, « faire agenouiller : » ce qui ne s'explique pas dans la bouche du hérault précédant Joseph.

2° On ne réussit pas mieux en recourant à l'assyrien, comme Friedr. Delitzsch. *Abarakku* signifie « père du roi » : ce serait un titre de premier ministre ou conseiller du roi. Voir *Assyrische Wörterbuch*, Leipzig, 1888, p. 68-70; Nöldeke, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XL, p. 734. Cette explication est fort invraisemblable : on ne comprend pas qu'un nom assyrien ait été employé alors en Égypte, ni que Moïse ait traduit un titre égyptien par un titre étranger. Les auteurs des Targums, il est vrai, ont rendu *abrek* par « père du roi » ; ces interprètes, éloignés de l'Égypte, ignorant la vraie signification de ce terme, ont tout naturellement cherché à l'expliquer par l'araméen ou l'hébreu, si voisins de l'assyrien, et y ont vu un composé ou entrait le mot *'ab*, « père. » Cf. version syriaque : « père et chef. »

3° N'est-il pas plus naturel, dit-on, de voir ici un mot égyptien, puisque l'histoire de Joseph a une couleur locale très marquée, et nous est racontée dans un style tout parsemé de mots égyptiens? Ceux qui pensent que le terme est égyptien ont recours, les uns au copte, les autres à l'ancien égyptien. Keil et Franz Delitzsch rapprochent notre terme du copte *abork* (*a*, signe de l'impératif; *bôr*, « jeter en bas, » et *k*, signe de la deuxième personne), d'où *abork*, « jette-toi à terre, prosterne-toi. » Voir Benfey, *Verhaltniss der ägyptischen Sprache zum semitischen Sprachstamm*, p. 302. Mais *abork* signifierait « jette », plutôt que « jette-toi », et encore moins « prosterne-toi ». Pour donner ce dernier sens, il faudrait ajouter quelque mot comme « *à terre* », ou « *sur ton ventre* », selon l'expression usitée : « Il se mit sur son ventre, » pour « il se prosterna, » *Erta-nef su her hatef*. — Les autres essais d'étymologie par le copte sont encore moins heureux. Pfeiffer, *Opera philologica*, t. I, p. 94, propose l'explication suivante : *afrek*, verbe copte composé de *rek*, « incliner, » et *af*, marque de la 3e personne du prétérit; d'où *afrek*, « s'inclina » (sous-entendu chacun). Cette explication est inadmissible, parce que ce prétérit n'a pas le sens optatif; de plus, *af* n'eut jamais été transcrit *ab*. — Pour Ign. Rossi, *Etymologiæ ægyptiacæ*, p. 7, *abrek* serait un composé de *ape*, « tête, » et *rek*, « incliner; » d'où le mot copte *aperk*, *aprek* et *abrek*, « inclinez la tête. » Cet ordre d'incliner la tête ne paraît guère conforme au cérémonial égyptien : on se prosternait jusqu'à terre. Puis, en égyptien, le régime se met après le verbe et non avant. De même, en copte, « incliner la

tête » ne se dit pas *abrek* ou *aprek*, mais *rekâjô*. Cf. *Novum Testamentum copticum*, édit. Wilkins, Oxford, 1716, Joa., VIII, 8; XIX, 30; Peyron, *Lexicon linguæ copticæ*, et Peyron, *Grammatica linguæ copticæ*, ch. XVI, p. 74.

4° On a pensé être plus heureux en expliquant *abrek* directement par l'égyptien, et en le considérant comme un composé de *ap*, « premier, » et de *reh*, « savant. » *Apreh* signifierait donc « premier savant », titre analogue pour la forme à celui de « premier prophète ». *Ap* pourrait encore se traduire par « chef », d'où « chef des savants ». Les savants du pharaon, *suten rehu*, n'ont pu interpréter son songe; Joseph y réussit. N'est-il pas naturel qu'on lui donne le titre de « premier savant », ou « chef des savants »? La transcription ne souffre pas de difficulté; le *b* hébraïque est souvent mis pour le *p* égyptien, et le *k* pour le *h* (*beth* égyptien, équivalent au *khi* grec, χ). Voir Harkavy, *Les mots égyptiens de la Bible*, dans le *Journal asiatique*, mars-avril 1870, p. 177. Malheureusement l'adjectif, en égyptien, se place après le nom; « premier savant » se disait donc *rehape;* de plus *ap*, dans le sens de « chef », n'est pas connu dans les titres, et encore faudrait-il *rehu* au pluriel.

5° L'explication la plus satisfaisante donnée jusqu'ici est encore celle de M. H. Brugsch. *Abrek* est, d'après lui, un mot d'origine sémitique égyptianisé. Il est certain que, à l'époque des rois pasteurs, des mots sémitiques ont pénétré en Égypte. A Thèbes ou à Memphis sans doute, ces mots n'entraient pas dans le langage populaire; mais à Tanis, lieu de l'épisode raconté par la Genèse, XLI, il y avait une population mêlée, où les Sémites étaient nombreux, surtout à l'époque des rois pasteurs. Il n'est pas étonnant que dans cette ville des racines sémitiques aient revêtu des formes égyptiennes, et soient passées dans le langage courant. *Bark* signifie « être agenouillé » (Chabas); de là est venu « adorer » (Brugsch). L'*a* initial est la marque de l'impératif égyptien. La simple racine du verbe avec *a*, sans aucun suffixe personnel, ni pour le singulier ni pour le pluriel, est un impératif très usité. *Abrek* a donc le sens de « agenouillez-vous, prosternez-vous ». N'est-ce pas ce mot, avec une simple modification de voyelle, qu'emploient les Arabes d'Égypte, pour inviter un chameau à se coucher, lorsqu'il doit recevoir sa charge: *Abrok?* Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, 2e édit., p. 418-419.

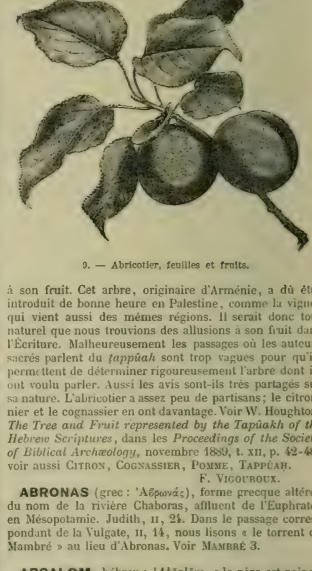
E. LEVESQUE.

ABRICOTIER, arbre de la famille des *Rosacées*, qui atteint de trois à six mètres de hauteur. Ses fleurs sont précoces et se développent avant les feuilles; leurs pétales sont blancs à l'intérieur et rosés à l'extérieur. Les feuilles sont glabres, luisantes, largement ovales et dentelées sur les bords (fig. 9). Le fruit, l'abricot, se compose d'un noyau ovale, autour duquel est la chair ou pulpe, d'une saveur sucrée aromatique, recouverte d'une peau jaune ou rougeâtre, finement veloutée.

Vois l'abricot naissant, sous les yeux d'un beau ciel,
Arrondir son fruit doux et blond comme le miel.
(ANDRÉ CHÉNIER, *Idylle* III.)

Il n'est pas certain qu'il soit mentionné dans la Bible. Quelques savants croient cependant le reconnaître dans le *tappûah* du Cantique, II, 3, 5; VII, 8; VIII, 5; des Proverbes, XXV, 11, et de Joël, I, 12. « L'abricot, dit M. Tristram, est commun dans toute la Palestine. C'est peut-être, si l'on en excepte seulement la figue, le fruit le plus abondant du pays. Sur les montagnes et dans les vallées, sur les rives de la Méditerranée et sur les bords du Jourdain, dans le nord de la Judée, sur les hauteurs du Liban, dans les gorges de la Galilée et dans les vallons de Galaad, l'abricotier est florissant et donne des fruits en abondance. L'arbre et les fruits répondent parfaitement à tout ce que l'Écriture nous dit du *tappûah*. « Je « me suis assis avec délices à son ombre, et son fruit était « doux à ma bouche. » Cant., II, 3. Près de Damas et sur les rives du Barada, nous avons dressé nos tentes et étendu nos tapis à son ombre, et nous y avons été complètement à l'abri des rayons du soleil. « L'odeur de ton « haleine est comme le *tappûah*. » Cant., VII, 8. Il n'y a guère de fruit plus délicieusement parfumé que l'abricot. Et à quel fruit peut mieux convenir l'épithète de Salomon : « des pommes *d'or* dans des vases d'argent, » Prov., XXV, 11, qu'à ce fruit doré, lorsqu'il fait fléchir sous son poids, dans son cadre de feuillage brillant mais pâle, les branches qui le portent. » H. B. Tristram, *The Land of Israel*, in-8°, Londres, 1865, p. 605. Voir Id., *Fauna and Flora of Palestina*, in-4°, Londres, 1884, p. 294. Aujourd'hui, en Chypre, on appelle encore l'abricot « la pomme d'or », τὸ χρυσόμηλο(ν). W. A. Groser, *The Trees and Plants in the Bible*, in-12, Londres, 1888, p. 92.

On ne saurait nier que les caractères que l'Écriture attribue au *tappûah* ne puissent convenir à l'abricotier et



9. — Abricotier, feuilles et fruits.

à son fruit. Cet arbre, originaire d'Arménie, a dû être introduit de bonne heure en Palestine, comme la vigne, qui vient aussi des mêmes régions. Il serait donc tout naturel que nous trouvions des allusions à son fruit dans l'Écriture. Malheureusement les passages où les auteurs sacrés parlent du *tappûah* sont trop vagues pour qu'ils permettent de déterminer rigoureusement l'arbre dont ils ont voulu parler. Aussi les avis sont-ils très partagés sur sa nature. L'abricotier a assez peu de partisans; le citronnier et le cognassier en ont davantage. Voir W. Houghton, *The Tree and Fruit represented by the Tapûakh of the Hebrew Scriptures*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, novembre 1889, t. XII, p. 42-48; voir aussi CITRON, COGNASSIER, POMME, TAPPÛAH.

F. VIGOUROUX.

ABRONAS (grec : Ἀβρωνάς), forme grecque altérée du nom de la rivière Chaboras, affluent de l'Euphrate, en Mésopotamie. Judith, II, 24. Dans le passage correspondant de la Vulgate, II, 14, nous lisons « le torrent de Mambré » au lieu d'Abronas. Voir MAMBRÉ 3.

ABSALOM, hébreu : *'Abšalôm*, « le père est paix; » Septante : Ἀβεσσαλώμ.

1. ABSALOM, le troisième des fils de David. Il était petit-fils de Tholmaï, roi de Gessur, par sa mère Maacha, II Reg., III, 3; I Par., III, 2. Celle-ci avait encore donné à David une fille, Thamar, dont la grande beauté fournit la première occasion des événements qui se rapportent à l'histoire d'Absalom. II Reg., XIII-XVIII.

Amnon, fils de David et d'Achinoam la Jesraélite, ayant conçu pour Thamar une passion criminelle, tendit un piège à son innocence et se porta envers elle aux derniers outrages; puis il la chassa d'une manière ignominieuse,

II Reg., XIII, 1-20. Voir AMNON 1 et THAMAR 2. L'infortunée jeune fille alla se réfugier chez son frère Absalom, son protecteur naturel. Cf. Gen., XXXIV, 31. Absalom sut maîtriser sa colère et dissimuler la haine que cet attentat lui inspira contre Amnon; mais il résolut dès ce jour d'en tirer une terrible vengeance. II Reg., XIII, 32.

Deux ans après cet événement, quand tout le monde pouvait croire qu'il avait oublié l'outrage fait à Thamar, il invita David et tous les princes ses frères à une fête qu'il allait donner selon l'usage, cf. I Reg., XXV, 2-8, à l'occasion de la tonte de ses troupeaux. Le roi s'excusa, comme Absalom l'avait sans doute prévu; il fit même des difficultés pour laisser aller à cette fête Amnon, dont Absalom réclamait instamment la présence. L'insistance de celui-ci, conforme, ainsi que le refus de David, à la politesse orientale, ne pouvait exciter les soupçons : il était naturel que, à défaut du roi, son fils aîné fût appelé à présider le banquet; et d'ailleurs le politique Absalom dut parler de façon à n'exciter dans l'esprit de son père aucune méfiance sur le dessein qu'il méditait depuis si longtemps, et dont il avait préparé le succès avec une profonde habileté. C'est loin de Jérusalem qu'il avait résolu de l'exécuter, avec le concours de serviteurs venus probablement de Gessur, et qui, n'ayant rien à craindre ni à ménager en Israël, feraient ce que n'auraient pas osé faire des Israélites.

Les invités se rendirent donc à Baalhasor, au delà de Béthel, non loin d'Éphraïm ou Éphron. Absalom leur servit un festin royal, pendant lequel, à un signal donné par lui, ses serviteurs frappèrent Amnon sous les yeux de ses frères. Ceux-ci, épouvantés et tremblant pour eux-mêmes, se précipitèrent hors de la salle, montèrent sur leurs mules et s'enfuirent vers Jérusalem. Absalom prit la direction opposée, passa le Jourdain et alla se réfugier à la cour de son grand-père, au royaume de Gessur, pays correspondant en partie au Ledjah actuel.

David ne chercha pas à l'inquiéter dans sa retraite. Après avoir amèrement pleuré son fils Amnon, il sentit se réveiller peu à peu son ancienne affection pour Absalom. II Reg., XIV, 1. Le peuple, de son côté, commençait à trouver longue l'absence de celui que l'on considérait comme l'héritier du trône depuis la mort d'Amnon; car on conclut avec raison du silence de l'Écriture au sujet de Daniel ou Chéléab, fils de David et d'Abigaïl, que ce prince, plus âgé qu'Absalom, était mort aussi. Les esprits se retournaient donc vers Absalom, qui avait toujours été chéri du peuple. On aimait à se rappeler qu'il n'y avait point d'homme dans tout Israël qui lui fût comparable par la bonne grâce et la beauté. II Reg., XIV, 25. Ces dons naturels, qu'il relevait encore par l'affabilité de ses manières et le talent de gagner les cœurs, II Reg., XV, 2-6, l'avaient rendu d'autant plus populaire, que l'orgueil des Israélites était flatté de trouver en lui un prince dont la mère était de race royale, avantage qui manquait aux autres fils de David.

Joab imagina un habile stratagème pour donner satisfaction au sentiment public, s'assurer les bonnes grâces du futur roi d'Israël, et offrir du même coup à David l'occasion d'agir selon le secret désir de son cœur en rappelant le coupable. Craignant de ne pas réussir s'il traitait lui-même cette affaire, il fit venir de Thécué, la moderne Tekûa, à deux heures de chemin au sud de Bethléhem, une femme inconnue de David, dont l'intelligence devait assurer le succès de son dessein. Après qu'il lui eut appris sa leçon, elle se présenta devant le roi en donnant toutes les marques de la plus vive douleur. Ses deux fils, disait-elle, s'étaient battus dans les champs, et l'un avait tué l'autre; et maintenant les vengeurs du mort, cf. Num., XXXV, 19, demandaient le sang du meurtrier. Elle suppliait David de rappeler ce fils, sa seule consolation, et de le défendre contre tous. Le roi promit, et aussitôt elle fit l'application de son histoire à Absalom, dont l'exil, qui durait depuis trois ans, était regardé comme une calamité nationale. David, comprenant alors tout ce qui s'était passé, fit avouer à cette femme qu'elle avait obéi aux suggestions de Joab, dont il connaissait les sentiments envers le prince proscrit. Il se tourna ensuite vers le général, qui était présent; car, comme le texte le donne à entendre, cette scène se passait dans une audience publique : « Me voilà apaisé, lui dit-il, et il sera fait selon votre désir; allez donc et rappelez Absalom. » II Reg., XIV, 21. Joab se rendit en personne au pays de Gessur et ramena Absalom à Jérusalem.

David n'entendait pas toutefois accorder encore à son fils une grâce complète; il ne voulut pas l'admettre en sa présence, et lui ordonna de rester enfermé dans son palais, croyant le tenir plus facilement par là dans le devoir, et lui faire mieux comprendre la gravité de sa faute. Deux ans s'écoulèrent ainsi. C'était plus que l'humeur bouillante du prince n'en pouvait supporter. Par deux fois il envoya prier Joab de venir le trouver, pour aller ensuite parler de sa part au roi, et par deux fois Joab, qui savait David peu disposé encore à accorder la grâce désirée, refusa. Absalom fit enfin mettre le feu par ses serviteurs à un champ d'orge de Joab, voisin du sien, et le contraignit ainsi de venir. « Pourquoi suis-je revenu ici? lui dit-il alors. Il vaudrait mieux que je fusse encore à Gessur; je demande à voir le roi. Qu'il me fasse plutôt mourir, s'il se souvient toujours de mon iniquité. » II Reg., XIV, 32. De telles paroles, après un procédé si violent, firent comprendre à Joab qu'il ne fallait pas comprimer plus longtemps cette nature impétueuse. Il alla trouver le roi, et David reçut son fils dans ses bras. II Reg., XIV.

Mais il était trop tard; la réconciliation ne fut qu'apparente du côté d'Absalom, aigri et irrité contre son père par l'éloignement où il l'avait tenu à la suite d'une proscription de trois ans. L'ambition acheva l'œuvre de la colère. Le premier usage qu'il fit de la liberté que David venait de lui rendre, fut de travailler à le renverser du trône pour y prendre sa place. La crainte d'être supplanté comme héritier du royaume par Salomon, le jeune fils de Bethsabée, fut peut-être aussi un des motifs qui l'engagèrent dans ce dessein. A partir de ce moment, il n'agit plus qu'en ambitieux sans conscience et en fils dénaturé. Sa beauté physique, II Reg., XIV, 25-26, ses qualités naturelles, lui attiraient déjà l'affection du peuple. Ne voulant rien négliger pour accroître sa popularité, il affecta un train royal; il eut des chars, un cortège de cavalerie, cinquante hommes qui couraient devant lui. De grand matin on le trouvait à la porte du palais; il s'y faisait, par ses basses révérences, le flatteur de tous les solliciteurs qui se présentaient, et déclarait toujours leur cause juste. Il ne rougissait pas de calomnier son père, en rejetant sur lui les négligences et les fautes des magistrats, et en gémissant de ce qu'il n'avait établi personne pour recevoir les plaintes de ses sujets, II Reg., XV, 1-6, comme si lui-même n'avait pas dû son pardon à la facilité avec laquelle David avait donné audience à la Thécuenne, et accordé à cette femme la grâce qu'elle sollicitait. Il est possible toutefois que David eût, en effet, apporté quelque négligence dans l'administration de la justice, ce premier des devoirs personnels des souverains orientaux, ou plutôt dans la surveillance de ses juges; il fallait bien que les accusations d'Absalom eussent quelque fondement pour être ainsi écoutées. Cependant l'ambitieux ne parlait pas encore de régner, mais il disait bien haut que les choses n'iraient pas de la sorte, si on lui confiait le soin de rendre la justice à tous. Ainsi, comme le dit le texte hébreu, « il volait à son père les cœurs des hommes d'Israël. » II Reg., XV, 6. Quand il crut les avoir assez gagnés à son parti, il se mit en mesure de se faire proclamer roi. « Après quarante ans, » il demanda à David la permission d'aller à Hébron, sous prétexte d'y offrir un sacrifice dont il avait fait le vœu pendant qu'il était à Gessur. II Reg., XV, 7.

Ces « quarante ans » ont de tout temps embarrassé les commentateurs. Il y en a qui pensent qu'il faut lire, avec la version syriaque, Josèphe, Théodoret et certains ma-

nuscrits latins, « quatre » au lieu de « quarante »; ce seraient, d'après eux, les quatre ans écoulés depuis le retour d'Absalom du pays de Gessur, ou depuis sa réconciliation complète avec son père. Mais d'autres ne voient pas de raison suffisante d'abandonner le chiffre de l'hébreu, de la Vulgate, etc., plus communément admis, et dont on peut donner une explication satisfaisante. Les quarante ans seraient comptés, selon l'opinion la plus conforme aux données chronologiques, à partir de la première onction royale que David reçut de Samuel, événement d'une importance capitale dans l'histoire du saint roi. I Reg., XVI, 13.

Hébron, par son importance et sa situation à quelques lieues seulement de Jérusalem, paraissait être le point le plus favorable pour l'exécution des projets d'Absalom. Cité sacerdotale, Jos., XXI, 13, et ville de refuge, Jos., XX, 7, elle empruntait une sorte de caractère sacré aux sépulcres d'Abraham et des autres patriarches dont elle conservait le dépôt. Gen., XXV, etc. Elle avait été d'ailleurs la première capitale de David et le berceau de la nouvelle dynastie. Il était donc facile d'attirer de nouveau les regards de ce côté, en réveillant le souvenir de sa gloire passée. En outre, le regret que la translation du siège du gouvernement à Jérusalem avait laissé chez les habitants devait en disposer un grand nombre en faveur d'Absalom, qui, étant né à Hébron, était par conséquent leur concitoyen.

A peine arrivé, Absalom envoya des émissaires par tout le royaume, afin qu'on se tînt prêt à le reconnaître au premier coup de trompette annonçant son avènement. Deux cents hommes des plus marquants, qu'il avait emmenés avec lui de Jérusalem, étaient destinés à leur insu à former comme le noyau de la conspiration. Ils l'avaient suivi de bonne foi et sans connaître ses desseins; mais il comptait bien les entraîner dans sa révolte; du moins leur présence écarterait d'abord tout soupçon, et recommanderait sa cause aux yeux du peuple, en même temps que son père serait privé de leur concours.

Le peuple accourut de tous les côtés pour l'immolation des victimes, qui devait durer plusieurs jours, sans que les sujets fidèles de David eussent lieu de s'inquiéter de ces sacrifices et des hommages qu'on rendait au prince qui les offrait au Seigneur. Enfin la conjuration éclata, et tout le monde comprit aussitôt sa puissance formidable. Ce fut probablement alors qu'eut lieu la consécration royale d'Absalom. II Reg., XV, 10, et XIX, 10. David dut se rappeler, en apprenant ces nouvelles, les menaces prophétiques de Nathan, II Reg., XII, 10-11; car il s'écria : « Fuyons; nous ne saurions échapper à Absalom. » II Reg., XV, 14. Il mesura d'un coup d'œil la gravité de la situation, et vit le danger qu'il y avait à rester dans Jérusalem, où son fils s'était fait de nombreux partisans, et où rien n'était prêt pour soutenir un siège qui pouvait commencer dans quelques heures. Il en sortit sur-le-champ avec les gens de sa maison et ceux des habitants qui lui restaient fidèles. Escorté des Kéréthites, des Phéléthites et des six cents forts de Geth, il descendit dans la vallée du Cédron; puis il gravit, nu-pieds et la tête couverte, la montagne des Oliviers, en pleurant au souvenir de ses fautes, dont l'expiation devenait de plus en plus dure. Pour comble de malheur, on vint lui apprendre que le sage Achitophel avait passé au parti d'Absalom. Il pria Dieu de détruire l'influence redoutable de ses conseils, et presque au même instant sa prière fut exaucée par l'arrivée de Chusaï, son ami, qui venait lui offrir de le suivre. David voulut qu'il allât, au contraire, auprès d'Absalom, afin d'empêcher par ses avis le mal qu'on pouvait craindre de ceux d'Achitophel. II Reg., XV, 34.

Or, pendant que Chusaï rentrait à Jérusalem, Absalom y pénétrait par la route d'Hébron, accompagné d'Achitophel. L'œuvre néfaste de celui-ci commença par une inspiration infernale. Il pensa qu'il fallait d'abord empêcher Absalom de rentrer jamais dans le devoir, en élevant entre David et lui une barrière infranchissable; il lui conseilla donc d'abuser publiquement des dix épouses de second rang que David avait laissées pour garder le palais, l'assurant que cet outrage fait à son père achèverait de fixer dans son parti les timides et les indécis, cet élément flottant que l'on rencontre au début de toutes les révolutions et qui appartient au plus hardi. Le terrible conseiller se souvenait qu'il était le grand-père de Bethsabée et l'allié d'Urie, et il voulait se venger. Sur la terrasse même où David se trouvait quand il aperçut Bethsabée, II Reg., XI, 2, son fils fit donc dresser une tente pour les dix femmes, et, à la vue de tout le peuple, il entra là en maître. Une démarche de cette nature devait être considérée, d'après les mœurs de l'Orient, comme un acte usurpateur de la souveraineté. Voir ABNER et ADONIAS. Cf. dans Hérodote, III, 68, l'acte du faux Smerdis, qui épousa toutes les femmes de Cambyse. Mais l'action d'Absalom fut encore plus un outrage exécrable commis contre son père. Dans les desseins de Dieu, c'était l'accomplissement rigoureux de la prophétie de Nathan à David après son double crime, II Reg., XII, 11-12, et Achitophel se faisait l'exécuteur de la vengeance divine, en croyant ne servir que sa rancune ou ses vues politiques. II Reg., XVI, 15-22.

Après ce conseil trop bien écouté, Achitophel en donna un autre; s'il eût été suivi, c'en était fait de la cause de David, qui aurait perdu certainement la couronne, et peut-être la vie. Achitophel dit à Absalom : « Donnez-moi douze mille hommes choisis, et cette nuit même j'atteins le roi sans peine, grâce à la fatigue qui retarde sa marche; je disperse ses gens, et je le frappe dans l'isolement où je l'aurai réduit. » II Reg., XVII, 1-3. C'était le seul parti à prendre dans la circonstance. David n'était pas loin encore, et les troupes qui l'accompagnaient formaient une escorte, non une armée; il ne pouvait donc échapper. Lui laisser le temps de se mettre hors d'atteinte et de faire un appel au pays, c'était lui assurer les moyens d'avoir bientôt à sa disposition des forces plus que suffisantes pour battre les troupes d'Absalom. Grâce à l'organisation établie par David, Israël avait, en effet, une armée régulière de 288 000 hommes, répartis en douze corps, un par tribu, dont chacun servait un mois par an. I Par., XXVII, 1. Or, de cette armée une faible partie seulement était autour d'Absalom; il restait encore dans les villes et les campagnes la plupart de ces soldats, qui étaient demeurés attachés au roi après l'avoir suivi dans ses guerres, et qui ne manqueraient pas de se rendre à son premier appel. Achitophel savait bien d'ailleurs que si les fautes de David et son administration avaient excité des mécontentements, on l'aimait néanmoins, et on l'estimait pour ses grandes vertus et sa bonté; ses malheurs allaient donc provoquer un réveil ou un redoublement de sympathie qui amènerait même la défection de beaucoup des partisans d'Absalom. Il n'y avait donc pas une heure à perdre.

Absalom le comprit et approuva l'avis d'Achitophel; toutefois il voulut avoir aussi celui de Chusaï. Ce dernier avait commencé par ne pas désapprouver le premier conseil donné par Achitophel, afin de dissiper la défiance que sa conduite envers David avait paru d'abord éveiller chez Absalom, II Reg., XVI, 17; il fallait bien d'ailleurs laisser passer la justice de Dieu. Mais maintenant il s'agissait de la perte ou du salut de son roi; il déploya donc toutes les ressources de son éloquence pour faire prévaloir un dessein contraire. II Reg., XVII, 7-13. Il rappela le courage et l'expérience de David et de ses hommes; l'exaspération dans laquelle une poursuite acharnée les jetterait; la prudence du roi, qui tiendrait sa personne à l'abri de toute surprise; la panique qui pourrait suivre le moindre échec infligé aux soldats d'Absalom. Ne valait-il pas mieux que le prince appelât aux armes tous les habitants du royaume, de Dan à Bersabée, et qu'il se mît lui-même à la tête de cette armée innombrable pour écraser la petite troupe de David, et en détruire ensuite les restes dispersés? Dieu tourna l'esprit d'Absalom et de tous les siens, II Reg., XVII, 14, de telle sorte que cette creuse

rhétorique l'emporta sur le conseil si sage d'Achitophel. On attendit. Aussitôt les émissaires que David avait postés à la fontaine de Rogel, vers le fond de la vallée du Cédron, furent avertis, et ils coururent lui porter cette nouvelle, avec le conseil que lui donnait Chusaï de s'éloigner au plus vite, de crainte qu'Absalom ne se ravisât. Avant la pointe du jour, le roi avait passé le Jourdain et se dirigeait vers Mahanaïm, ville forte qui conservait le nom donné par Jacob à l'emplacement sur lequel elle était bâtie. Gen., XXXII, 2.

Chusaï ne s'était pas trompé : les secours arrivèrent nombreux à David pendant ce répit qu'il lui avait obtenu, tandis que la mort d'Achitophel, qui s'était pendu en voyant son avis rejeté, II Reg., XVII, 23, privait Absalom de son plus utile partisan, et allait sans doute jeter la défaveur sur sa cause. David put bientôt former les cadres de son armée; il y établit des chefs de mille et de cent hommes, et la divisa ensuite en trois corps, commandés par Joab, Abisaï son frère et Éthaï de Geth, et assez forts pour lui donner pleine confiance dans le succès. Aussi, quand les troupes partirent pour aller à l'ennemi, son unique souci fut-il pour la vie d'Absalom, qu'il aimait toujours malgré son indigne conduite, et il recommanda aux trois généraux de l'épargner. Pour lui, il fut contraint par l'amour de son peuple de rester éloigné du champ de bataille. Dieu, qui ne voulait pas qu'Absalom échappât à la mort, en disposa ainsi afin que Joab ne fût pas empêché de le tuer.

Le rebelle avait passé le Jourdain à son tour avec son armée, à la tête de laquelle il avait placé son cousin Amasa. II Reg., XVII, 25. La rencontre eut lieu dans le pays de Galaad, au milieu de bois qui portent dans le texte sacré le nom de forêt d'Éphraïmites, peut-être, a-t-on dit, à cause de la défaite des Éphraïmites racontée au livre des Juges, XII, 1-6; mais la distance du lieu de cette défaite à Mahanaïm ne favorise guère cette hypothèse. « La bataille s'étendit sur toute la contrée, et il périt beaucoup plus d'hommes dans la forêt qu'il n'en tomba sous les coups de l'ennemi ». II Reg., XVIII, 8. Absalom perdit vingt mille de ses soldats, et lui-même, passant sous un chêne (un térébinthe, selon l'hébreu), resta pris par sa chevelure, qui était très longue, II Reg., XIV, 26, dans les branches de l'arbre, pendant que son mulet continuait seul sa course. Personne cependant n'osa toucher au fils du roi; mais Joab s'indigna contre ceux qui l'avaient épargné, et au mépris des ordres formels de David, qu'on lui rappela en vain, il accourut auprès de l'arbre auquel Absalom était suspendu, pour le tuer de sa propre main, en le perçant de trois lances ou javelots. Puis, comme il palpitait encore, dix jeunes écuyers du général l'achevèrent. II Reg., XVIII, 14-15.

L'Écriture ne nous fait pas connaître la raison de la haine que Joab fit paraître en cette occasion contre un prince dont il avait pris autrefois les intérêts avec tant de chaleur. Son ambition en fut sans doute la cause. Absalom avait mis à la tête de son armée son cousin Amasa, « à la place de Joab, » dit l'auteur sacré. II Reg., XVII, 25. Ces expressions, rapprochées de II Reg., XIX, 13, et XX, 10, supposent qu'Amasa était un rival pour Joab, et un rival avec lequel il fallait compter. Voir JOAB. La mort d'Absalom servait du reste l'intérêt de Joab, car elle lui assurerait, pensait-il, la possession de sa charge, qu'il était sûr de perdre, au contraire, si ce prince montait un jour sur le trône.

Aussitôt qu'Absalom eut rendu le dernier soupir, Joab fit arrêter la poursuite des fuyards; on jeta ensuite le corps du rebelle dans une fosse, au milieu du bois, et l'on y apporta une grande quantité de pierres qui formèrent au-dessus de cette tombe un monceau très élevé. Ce fut peut-être une flétrissure qu'on voulut lui infliger. Cf. Jos., VII, 26, et VIII, 29. Ainsi Dieu ne permit pas qu'il fût enseveli dans le sépulcre qu'il s'était fait construire près de Jérusalem, dans la vallée du Roi (la vallée de Josaphat ou du Cédron), et c'est sans doute pour faire remarquer ce châtiment posthume que l'écrivain sacré mentionne en cet endroit l'érection de ce monument. II Reg., XVIII, 18.

Il existe encore actuellement dans cette vallée du Cédron, en amont du village de Siloam, entre le tombeau de Josaphat au nord et celui de saint Jacques au sud, un édifice qu'on désigne sous le nom de Tombeau d'Absalom. Nous en donnons ici une reproduction. (Fig. 10.) On voit dans la partie supérieure, qui affecte une forme assez originale, un pyramidion circulaire surmonté d'une touffe de palmes, et reposant sur une base cylindrique portée à son tour par un dé en retrait sur la partie inférieure du monument. Celle-ci offre au regard un bizarre assemblage de trois

10. — Tombeau d'Absalom. D'après une photographie.

ordres disparates d'architecture superposés : chacune des quatre faces latérales, large de près de sept mètres, est ornée de deux colonnes ioniques et de deux demi-colonnes engagées dans les antes et dans la face du monument; au-dessus s'étale un entablement dorique complet. Cette masse, qui forme comme le soubassement de l'édifice, est monolithe ; elle a appartenu à la base rocheuse du mont des Oliviers, dont on l'a isolée. C'est ce bloc énorme qui constitue le tombeau, car la chambre sépulcrale a été creusée dans la partie supérieure du rocher. Une petite porte carrée, ménagée dans la façade sud, au-dessus de la corniche, s'ouvre sur un escalier de quelques marches, par lequel on y descend. On voit dans cette chambre, aujourd'hui vide, trois arcades sous lesquelles ont dû trouver place autrefois trois sarcophages.

La tradition actuelle, qui identifie cet édifice avec le monument que la Bible dit avoir été élevé par Absalom, n'est appuyée sur aucun document authentique. Bien plus, si nous remontons assez haut dans le passé, jusqu'au commencement de l'ère chrétienne, par exemple, nous rencontrons une autre tradition toute différente; car, du temps de Josèphe, on désignait sous le nom de monument d'Absalom une simple stèle de marbre blanc, située à deux stades de Jérusalem. *Antiq. jud.*, VII, X, 3. D'un autre côté, les sculptures grecques et égyptiennes du soubassement du prétendu tombeau d'Absalom ne permettent pas de le faire dater de l'époque des rois.

Il ne nous reste donc pas d'autre monument authentique

d'Absalom que son histoire, telle qu'elle est racontée au livre II des Rois, et c'est l'histoire d'un prince heureusement doué, habile et prudent autant qu'énergique et résolu, affable, gracieux, ayant l'art de gagner les cœurs par le charme de ses manières séduisantes; mais en même temps ambitieux, dissimulé, haineux et violent jusqu'au crime. Il fut surtout un mauvais fils. Il brisa le cœur de son père par l'assassinat de son frère aîné; il chercha plus tard à décrier David et à le perdre dans l'esprit du peuple par ses intrigues et ses calomnies; il le blessa cruellement dans son honneur domestique, et il ne recula pas même devant l'idée d'un parricide, lorsque Achitophel proposa d'aller frapper David dans sa fuite. Et cependant cet ambitieux, qui ne craignait pas d'acheter la couronne au prix de la vie de son père et de tant de citoyens qui pouvaient être victimes de la guerre civile allumée par lui, n'avait pas même pour excuse l'espoir de fonder une dynastie: ses trois fils étaient morts, II Reg., XVIII, 18, et il ne lui restait plus qu'une ou deux filles. II Par., XI, 20. Voir THAMAR 3 et MAACHA 3. Aussi, sans approuver la dureté du langage de Joab, serait-on du moins tenté d'abord de blâmer et de trouver excessive la douleur de David se désolant de la perte d'un tel fils, et répétant sans cesse, à la nouvelle de sa mort: « Mon fils Absalom! Absalom mon fils! qui me donnera de mourir à ta place, mon fils Absalom! Absalom mon fils! » II Reg., XVIII, 33. Mais on ne peut s'empêcher de le plaindre, quand on songe qu'Absalom, malgré ses défauts et ses crimes, avait de grandes qualités, capables de le faire regretter; qu'il était devenu son fils aîné et devait être naturellement son héritier, et surtout que David voyait en lui une nouvelle victime de ses propres péchés, et dans la mort de ce fils un nouveau châtiment de la justice divine qui poursuivait le père. Cf. II Reg., XVI, 10-11. E. PALIS.

2. ABSALOM, père de Maacha, femme du roi Roboam, II Par., XI, 21, 22, dont le nom est écrit Abessalom, III Reg., XV, 2, 10. C'est probablement le même qu'Absalom 1, le mot père étant pris ici dans le sens de grand-père. Voir ABESSALOM.

3. ABSALOM (Septante: Ἀβεσσαλώμος), père d'un Mathathias et d'un Jonathas dont il est question I Mach., XI, 70, et XIII, 11 (Vulgate, dans ce dernier passage: ABSOLOM).

ABSEL (Guillaume van), **APSEL** ou **ABSÉLIUS**, prieur de la Chartreuse de Bruges, né à Bréda (ancien Brabant), mort près d'Enghien (Belgique), le 4 août 1471. Il composa de nombreux ouvrages, entre autres: *Opus super Genesim, Psalterium et Canticum canticorum* (écrit en 1441); *Tractatus de Oratione dominica* (en vers). Aucune de ses œuvres n'a été imprimée. Voir F. Sweert, *Athenæ belgicæ*, in-f°, Anvers, 1628, p. 196; J. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, 18 in-12, Louvain, 1765-1770, t. IV, p. 411.

ABSINTHE, en hébreu *la'anâh* (dans l'Apocalypse, VIII, 11, ἄψινθος), plante du genre armoise, à racine vivace, comprenant diverses espèces. La tige herbacée de l'absinthe commune atteint un mètre environ de hauteur. Ses feuilles sont très découpées et d'un vert argenté. Elle se termine par une grappe peu touffue de petites fleurs jaunes (fig. 11). Elle se plaît dans les terrains montueux et arides. L'odeur est pénétrante et très aromatique, le goût très amer. Les Hébreux désignaient sous le nom commun de *la'anâh* les espèces diverses qui croissent spontanément en Palestine. On en connaît sept. Tristram, *The Survey of Western Palestine, Fauna and Flora*, in-4°, Londres, 1884, p. 331. Voici les trois principales:

1° L'*Artemisia romana*, qu'Hasselquist trouva sur le mont Thabor et en grande abondance sur la côte de la Phénicie, depuis Saint-Jean-d'Acre jusqu'à Tyr. C'est l'absinthe commune. — 2° L'*Artemisia judaica*, qui est plus amère que la précédente, et qu'on trouve en grande quantité en Arabie, en Égypte, en Judée, en particulier dans les environs de Bethléhem. On fait usage en Orient de ses feuilles et de ses graines comme toniques, stomachiques et vermifuges. — 3° L'*Artemisia abrotonum*, qui croît dans le midi de l'Europe, se rencontre aussi en Palestine, et, en allant à l'est, jusqu'en Chine. Elle devient un arbrisseau dans les pays chauds.

Ce qui caractérise spécialement toutes les espèces d'absinthe, c'est leur saveur très amère, qui est devenue proverbiale. Il est fait plusieurs fois allusion à cette amertume dans les Écritures, et ce n'est même qu'à cause de cette propriété que l'absinthe y est mentionnée. Salomon, dans les Proverbes, V, 4, l'oppose à la douceur du miel. Dans Jérémie, IX, 15; XXIII, 15; Lament., III, 15, 19, « abreuver d'absinthe » signifie infliger un châtiment sévère. Le prophète Amos, V, 7; VI, 13 (12), dit que les juges iniques transforment la justice en absinthe. Le Deutéronome, XXIX, 18, compare celui qui abandonne Dieu pour servir les idoles à une racine qui produit le fiel et l'absinthe. (Dans ce passage, la Vulgate, comme les Septante, a rendu le nom hébreu de l'absinthe par sa signification figurée d' « amertume ».) Une étoile symbolique, Apoc., VIII, 11, est appelée absinthe, parce qu'elle tombe du ciel dans un tiers des fleuves et des sources, elle rend les eaux tellement amères, qu'elles causent la mort de ceux qui en boivent. Les commentateurs sont d'ailleurs très divisés sur le véritable sens de ce symbole, qui d'après les uns désigne un hérésiarque, d'après d'autres un chef d'armée qui fait de grands ravages, etc. F. VIGOUROUX.

11. — Absinthe.

ABSOLOM. I Mach., XIII, 11. Voir ABSALON 3.

ABSTINENCE. Dans le langage actuel de l'Église catholique, le mot *abstinence* s'entend de la privation de certains aliments dont les lois ecclésiastiques interdisent l'usage à certains jours déterminés, par un motif de mortification et de pénitence. Voir JEÛNE. Les Hébreux avaient aussi leurs abstinences; toutefois, généralement parlant, elles n'étaient pas prescrites seulement pour certains jours déterminés, mais d'une manière permanente, et le législateur les avait imposées pour les causes les plus diverses: tempérance, religion, hygiène, séparation plus complète d'avec les peuples voisins, etc.

On peut classer en deux catégories les aliments prohibés dont s'abstenaient les Hébreux: les uns étaient défendus d'une manière *absolue*, c'est-à-dire pour tous et toujours; les autres n'étaient défendus que d'une manière *relative*. — La première catégorie renferme les *animaux impurs*, le *sang*, les *viandes étouffées* (*carnes suffocatæ*), certaines portions de la *graisse* des animaux, la chair des *animaux morts de maladie* ou *déchirés par les bêtes*, les *viandes immolées aux idoles*, les aliments

Universitas BIBLIOTHECA

souillés ou frappés d'une *impureté légale*. Voir ces mots. — Les aliments de la seconde catégorie n'étaient pas défendus absolument, mais relativement, c'est-à-dire à certaines personnes ou dans certaines circonstances. Ainsi une certaine abstinence était prescrite soit aux *nazaréens*, soit aux *prêtres*, pendant le temps qu'ils servaient dans le temple; les *pains de proposition* ne pouvaient être mangés que par les prêtres; la *chair des victimes* que par des personnes non atteintes d'*impureté légale*, et jamais au delà du second jour; le *pain levé* était interdit à tout le monde pendant les huit jours de la fête de Pâques. Voir aux articles spéciaux la nature et l'étendue de ces différentes prohibitions. — D'après plusieurs auteurs, les hommes, avant le déluge, devaient s'abstenir en général de la *chair des animaux*. Voir ce mot. L. MANY.

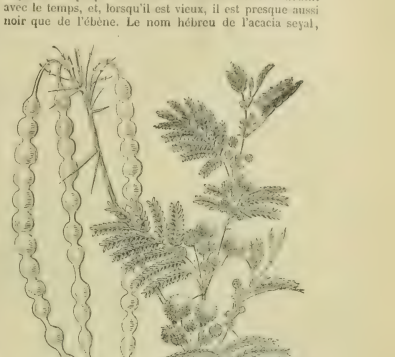
ABULENSIS, surnom par lequel les théologiens et les commentateurs désignent souvent Alphonse Tostat, ainsi appelé parce qu'il était originaire d'Avila en Espagne. Voir TOSTAT.

ABULFARAGE. Voir BAR-HEBRÆUS.

ABYSSINIE. Voir ÉTHIOPIE.

ACACE LE BORGNE, disciple d'Eusèbe de Césarée, lui succéda comme évêque sur le siège de cette dernière ville, en Palestine, l'an 340. Il mourut en 366. D'un caractère inconstant et inquiet, il changea souvent d'opinion, mais n'abandonna une hérésie que pour tomber dans une autre. Il fut le chef de la secte des Acaciens, à laquelle il donna son nom. Les anciens ont loué son érudition et l'élégance de son style. Il avait composé sur l'Ecclésiaste un long commentaire (*17 volumina in Ecclesiasten*, dit saint Jérôme) et des *Questions diverses*, Σύμμικτα ζητήματα, qui sont perdus, comme ses autres écrits, dont il ne reste que des fragments insignifiants. Voir S. Jérôme, *De viris illustribus*, 98, t. XXIII, col. 699; *Epist.* CXIX, 6, t. XXII, col. 970; Sozomène, *Hist. eccl.*, IV, 23, t. LXVII, col. 1185; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., t. I, p. 677, 712, 714, 721, 734.

ACACIA (hébreu : *šittîm*), arbre de la famille des *Mimosées*, tribu des *Acaciées*. La Vulgate a conservé ordinairement le nom hébreu dans sa traduction, « bois de *setim*, » *ligna setim*, Exod., XXV, 5, etc.; les Septante l'ont traduit par « bois incorruptible », ξύλον ἄσηπτον. L'acacia véritable n'est point celui auquel on donne vulgairement parmi nous le nom d'acacia. Ce dernier est du genre *Robinia* ou *Robinier*, qui se distingue par plusieurs caractères importants de l'*acacia vera*. Celui dont parle l'Écriture est un acacia proprement dit, qui croît partout dans la péninsule du Sinaï. On le trouve aussi dans la partie méridionale de la vallée du Jourdain. Il est connu sous le nom d'acacia *seyal*. Ses feuilles, qui sont mangées par les chameaux, se composent de sept à huit paires de folioles oblongues très fines; ses fleurs, jaunes, à têtes globuleuses, s'épanouissent à l'aisselle des feuilles. Il est armé d'aiguillons géminés très aigus. Ses graines, de forme allongée, sont enfermées dans une longue gousse sèche, s'ouvrant en deux valves, comme celle du haricot (fig. 12). Le seyal produit la véritable gomme arabique. Il est communément de la grosseur d'un prunier. G. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai*, 2e édit., 1881, p. 138; mais il peut atteindre et il atteignait probablement autrefois des proportions beaucoup plus considérables, H. S. Palmer, *Sinai* (1878), p. 39, 209, lorsqu'on lui laissait le temps d'atteindre son plein développement. Aujourd'hui les grands seyals sont rares dans la péninsule, parce que les Bédouins coupent les jeunes arbres de bonne heure, sans leur laisser le temps de grandir, afin d'en faire du charbon, qu'ils vont vendre en Égypte. Son bois, quoique fort léger, est très dur et se conserve fort longtemps, ce qui nous explique pourquoi les Septante, dans leur traduction, l'ont désigné sous le nom de bois incorruptible. Il est par conséquent très propre aux travaux de menuiserie. Il brunit avec le temps, et, lorsqu'il est vieux, il est presque aussi noir que de l'ébène. Le nom hébreu de l'acacia seyal,



12. — Rameau, épines, feuilles, fleurs et fruits de l'acacia seyal.

šittîm, singulier *šittâh*, est une contraction de *šintâh*, *šint*, et ce nom a été emprunté probablement à l'égyptien *šent*.

L'acacia était un des arbres les plus communs dans l'ancienne Égypte. On retrouve fréquemment son nom, , *šent*, dans les textes hiéroglyphiques. Ce mot signifie probablement « épine »; c'est du moins le sens du mot copte ϣⲟⲛⲧⲉ, *šonte*, ce qui nous explique les noms grec et latin donnés à l'acacia d'Égypte (*Mimosa nilotica*), ἄκανθα, *Acanthus*, *spina ægyptiaca*. Encore aujourd'hui les Arabes l'appellent *sunt*. Théophraste, *Hist. plant.*, IV, 2, 8, dit : « *L'acantha* (ou acacia d'Égypte) porte ce nom parce qu'il est partout couvert d'épines (ἀκανθώδης), excepté au tronc; les feuilles mêmes sont épineuses. » Les anciens Égyptiens se servaient du bois d'acacia pour faire des barques, comme le raconte Hérodote, II, 96, et comme l'attestent les monuments, qui nous apprennent aussi qu'on en faisait des statues et des meubles de toute espèce. Voir Ch. E. Moldenke, *Ueber die in altägyptischen Texten erwähnten Bäume und deren Verwerthung*, in-8°, Leipzig, 1887, p. 74-81.

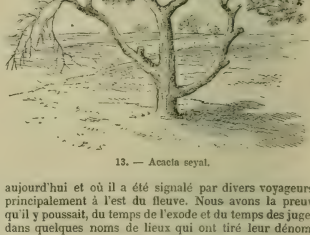
Il est digne de remarque que l'acacia seyal n'est mentionné que dans les livres écrits aussitôt après la sortie d'Égypte, c'est-à-dire dans l'Exode et le Deutéronome (sauf le passage à sens douteux d'Isaïe, XLI, 19). Cet arbre était très commun dans le Sinaï et, au contraire, inconnu en Palestine, excepté dans le voisinage du Jourdain, il est tout naturel qu'il n'en soit question que pendant que les Israélites habitent le désert du Sinaï. C'est là une nouvelle preuve de détail, ajoutée à tant d'autres, de l'exactitude minutieuse du récit sacré, et du parfait accord des textes avec ce que nous enseigne la géographie de l'Orient. Quand Salomon construisit le temple de Jérusalem, il se servit

de bois de cèdre, qu'il fit venir du Liban, pour la décoration et l'ameublement du lieu sacré; quand Moïse édifia le tabernacle, il employa le seul bois de construction qu'il eut sous la main, c'est-à-dire l'acacia seyal. Les autres arbres répandus dans la péninsule, qui sont le palmier et le tamaris, ne pouvaient lui servir ni pour la construction de la tente du Seigneur, ni pour la fabrication des meubles sacrés; ils sont tout à fait impropres à ce genre de travaux; l'acacia seyal avait, au contraire, comme le lui avait appris l'usage qu'on faisait en Égypte des diverses espèces d'acacias, toutes les qualités que pouvait désirer le libérateur des Hébreux : son bois est excellent pour faire des planches, et il a de plus l'avantage d'être très léger, propriété précieuse dans les circonstances où vivaient les Israélites; car, menant alors une vie nomade, et ayant à transporter tout ce qui servait au culte lorsqu'ils changeaient de campement, il leur importait beaucoup de tout réduire à un poids minimum.

Moïse, afin d'exécuter tout ce qui était nécessaire au culte du vrai Dieu, s'adressa aux enfants d'Israël et leur demanda d'offrir eux-mêmes au Seigneur les matières premières. Pour la construction du tabernacle et des divers meubles sacrés, il les engage à donner, entre autres objets, du bois de *setim*, Exod., xxv, 5; xxxv, 7, 24, que chacun pouvait prendre dans le désert même. Avec ce bois, on fit l'arche d'alliance, Exod., xxv, 10; xxxvii, 1; Deut., x, 3; la table des pains de proposition, Exod., xxv, 23; xxxvii, 10; l'autel des holocaustes, Exod., xxvii, 1; xxxviii, 1; l'autel des parfums, Exod., xxx, 1; xxxvii, 25; les planches qui devaient former la partie solide du tabernacle, Exod., xxvi, 15; xxxvi, 20; les colonnes de ce même tabernacle, Exod., xxvi, 32, 37; xxxvi, 36, et enfin les traverses de bois nécessaires pour transporter ces divers objets sacrés d'un campement à un autre, Exod., xxv, 13, 28; xxvi, 26; xxvii, 6; xxx, 5; xxxvi, 31; xxxvii, 4, 15, 28; xxxviii, 6. Tous ces travaux en bois d'acacia furent exécutés sous la direction de Béséléel, et recouverts de feuilles d'or. Voir les articles ARCHE D'ALLIANCE, AUTEL, etc.

Dans tous les passages de l'Exode et du Deutéronome que nous venons de rapporter, le nom de l'acacia seyal est toujours au pluriel dans le texte hébreu, *šittim*. Un verset d'Isaïe, xli, 19, nous présente ce mot sous la forme du singulier, *šittâh*, et c'est l'unique fois où nous le rencontrions au singulier : « Je ferai croître dans le désert (l'Arabah, c'est-à-dire la partie méridionale, inculte et aride de la vallée du Jourdain) le cèdre, le *šittâh*, le myrte et l'olivier, » dit le prophète. Certains savants pensent que ce mot ne désigne pas l'acacia seyal, parce que, disent-ils, Isaïe annonce que des arbres qui ne viennent que dans un sol fertile et riche prospéreront alors dans le désert, ce qui ne convient pas à l'acacia seyal, qui est, au contraire, un arbre très commun dans le désert du Sinaï. Il paraît cependant difficile de ne pas reconnaître dans le *šittâh* le *šittim* de l'Exode; et peut-être même est-ce l'usage sacré qu'on avait fait de son bois dans la péninsule du Sinaï qui a porté le prophète à le placer ainsi dans son énumération. On doit remarquer d'ailleurs que les anciens traducteurs ou ont ignoré la signification précise de *šittâh*, comme de *šittim*, ou ont manqué du mot propre pour le traduire; car nous avons vu que les Septante ont rendu *šittim* par une sorte de paraphrase : « bois incorruptible; » saint Jérôme s'est borné à transcrire simplement le terme hébreu en latin, *setim*. Dans Isaïe, la version grecque traduit *šittâh* par « buis », et la version latine par « épine ». Saint Jérôme savait d'ailleurs assez bien de quel arbre il était question, quoiqu'il n'eût pas de nom latin particulier pour le désigner. Il écrit, en effet, dans son commentaire d'Isaïe, xli, 19, t. xxiv, col. 417 : « Expliquons, dit-il, ce qu'est le *setta* hébraïque, que Théodotion a traduit par *épine*. C'est une espèce d'arbre qui croît dans le désert et qui ressemble à l'aubépine (*spina alba*); c'est avec son bois que furent faits l'arche et tout ce qui servit au tabernacle. Ce bois est incorruptible et très léger. » Notre Vulgate, comme on le voit, a donc emprunté à Théodotion la traduction du mot *šittâh* par « épine » dans Isaïe, et cette traduction, quoique trop vague dans notre langue, rappelle du moins les épines dont est hérissé le seyal. Ce nom d' « épine » avait du reste été adopté par les écrivains grecs et latins comme le nom spécifique de l'acacia. C'est ce que prouve, pour les Grecs, le passage de Théophraste rapporté plus haut. Chez les Latins, *spina* est aussi le nom que Pline donne à l'acacia d'Égypte, *H. N.*, xiii, 9 (19), édit. Teubner, t. ii, p. 327; quoiqu'il se serve aussi ailleurs du mot « acacia », xxiv, 12 (67), t. iv, p. 53.

Nous avons dit que l'acacia seyal ne se trouvait pas dans l'intérieur de la Palestine, mais qu'on le rencontrait cependant dans le voisinage du Jourdain, où il croît encore



13. — Acacia seyal.

aujourd'hui et où il a été signalé par divers voyageurs, principalement à l'est du fleuve. Nous avons la preuve qu'il y poussait, du temps de l'exode et du temps des juges, dans quelques noms de lieux qui ont tiré leur dénomination des acacias seyal qu'on y remarquait. Ainsi la localité située au nord-est de la mer Morte, où campèrent les Israélites avant de passer le Jourdain et de commencer la conquête de la Terre Promise, s'appelait *'Âbêl haš-šittim*, ou simplement *Šittim* (Vulgate : *Settim*), Num., xxxiii, 49, etc., c'est-à-dire « pré des acacias », à cause de ses nombreux acacias seyal. M. Tristram en a vu encore de nos jours une grande quantité dans ces parages, à Engaddi et au sud-ouest de la mer Morte, H. B. Tristram, *The Land of Israel*, in-8°, 1865, p. 524; Id., *Fauna and Flora of Palestine*, in-4°, Londres, 1884, p. 293. — Michée mentionne aussi, vi, 5, un endroit qu'il appelle *Šittim* (Vulgate : *Setim*), et qu'on croit communément être le même que celui dont nous venons de parler. Voir ABELSATIM. — Joel, iv, 18 (hébreu), parle d'une vallée de *šittim*, *naḥal haš-šittim* (Vulgate, iii, 18, « Torrent des épines, » *torrentem spinarum*). — Enfin les Juges, vii, 23, nous font connaître une ville de la tribu cisjordanienne de Manassé, appelée *Bêṯ haš-šittâh*, ou « Maison de l'acacia seyal ». Voir BETHSETTA.

On a publié plusieurs monographies sur le bois de *setim* : Sonntag, *De ligno Šittim*, Altdorf, 1710; Hasæus, *De ligno Šittim*, dans le *Thesaurus antiquitatum* d'Ugolini, t. viii; G. Schweinfurth, *Aufzählung und Beschreibung der Acacien-Arten des Nilgebiets*, dans *Linnæa, ein Journal für die Botanik*, t. xxxv, Berlin, 1867-1868, p. 327.

F. VIGOUROUX.

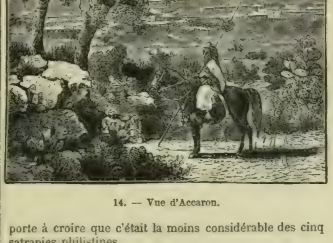
ACAN (hébreu : *'Aqân;* Septante : Ἰουζάμ), fils d'Éser et petit-fils de Séir l'Horréen. Gen., XXXVI, 27. Il est appelé Iacan (hébreu : *Ya'aqân*), I Par., I, 42.

ACANTHE, *Acanthus spinosus.* Voir CHARDON.

ACCAÏN (hébreu : *Haqqaïn,* c'est-à-dire *Qaïn,* avec l'article), ville de la tribu de Juda, mentionnée, Jos., XV, 57, entre Zanoé et Gabaa. Dans *Palestine Exploration Fund, Quart. St.,* 1881, p. 37, on range parmi « les gains de l'archéologie biblique », dus aux explorateurs modernes, l'identification de cette localité avec le village actuel de *Youkin* ou *Yakin,* au sud-est d'Hébron. Le mot *Qain* lui-même rappellerait la famille des Cinéens, dont l'Écriture parle en plusieurs endroits, Gen., XV, 19; Jud., I, 16; I Reg., XV, 6, et qui habitaient le sud de la Palestine. La situation de Youkin répond aussi parfaitement à la prophétie de Balaam sur cette race. Du haut du Phogor, jetant les yeux vers l'ouest, « il vit le Cinéen, et, reprenant sa parabole, il dit : Tu demeures dans des lieux escarpés; tu as établi ton nid (jeu de mots entre *qên,* nid, et *Qêni,* Cinéen) dans le roc, mais Qaïn sera ravagé. » Num., XXIV, 21, 22. Or le village actuel, perché sur le sommet d'un rocher escarpé, dominant le désert occidental de la mer Morte, est un des points les plus en vue, quand le regard plonge de l'est sur les montagnes de Juda. Dans ce même endroit s'élève une petite mosquée solitaire, consacrée à *Neby Louth* (Loth). C'est, en effet, dans une grotte attenante à ce sanctuaire, que, d'après une ancienne tradition musulmane, Loth, neveu d'Abraham, se serait arrêté quelque temps après sa fuite de Sodome. Voir Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. III, p. 158. A. LEGENDRE.

ACCARON (hébreu, *'Ékrôn;* Septante, ἡ Ἀκκάρων), ville de la Séphéla, paraît avoir été la plus septentrionale des cinq satrapies philistines. Josué, XIII, 3; XV, 11, 47. Elle était peu éloignée de la mer. Josué, XV, 11. Dans l'*Onomasticon,* Eusèbe s'exprime ainsi : « Accaron, de la tribu de Dan, à la gauche des Chananéens, l'une des cinq satrapies des Philistins, qui fut assignée à la tribu de Juda; mais celle-ci ne put s'en emparer et en exterminer les anciens habitants. C'est maintenant encore un grand village..., entre Azot et Jamnia, vers l'orient. » La véritable situation d'Accaron a été longtemps ignorée. Le Dr Robinson a identifié à juste titre l'Aker actuel (entre Emmaüs-Nicopolis à l'est, et Jamnia ou Jabné à l'ouest) avec l'ancienne Accaron. Aker est un assez grand village de huit cents habitants. Les maisons sont petites, ordinairement composées d'une seule pièce, de deux au plus, et hautes de trois mètres. Pressées confusément les unes contre les autres, elles sont construites, comme celles de la plupart des villages de la plaine des Philistins, avec des briques non cuites et séchées seulement au soleil; le toit est horizontal, mais légèrement bombé vers le centre, et est formé de branches d'arbres sur lesquelles repose une couche de terre mêlée de paille hachée. Autour du village, sur les pentes de la colline dont il occupe le sommet, on observe des plantations de tabac. Au sud est un jardin entouré d'une haie de cactus, et au milieu duquel s'élance un beau palmier. A l'ouest, un grand puits à *noria* est bien construit et profond; il est ombragé par un vieil acacia mimosa. Deux autres puits sont aux trois quarts comblés. Si le village moderne qui, sous le même nom, sauf la désinence, a remplacé la ville antique, est construit en terre et ne renferme aucune ruine apparente de quelque importance, on peut en inférer ou que l'ancienne Accaron était elle-même construite en briques non cuites au feu, et par conséquent on ne doit pas s'étonner si elle a disparu complètement; ou qu'elle avait été à la vérité bâtie en pierres, mais qu'ayant été renversée depuis longtemps, car à l'époque des croisades il n'en est plus question que comme d'un simple village, les matériaux de construction, si rares dans la plaine de la Séphéla, auront été transportés ailleurs pour servir à d'autres bâtisses.

A quelle époque remonte la fondation d'Accaron? La Bible ne nous l'apprend pas. Nous savons seulement qu'elle existait déjà lors de l'invasion de la terre de Chanaan par les Israélites, et qu'elle appartenait aux Philistins. Devait-elle sa première origine à ce dernier peuple, ou bien aux Hévéens, qui primitivement habitaient le pays? C'est ce qu'il serait difficile de décider. Comme ses ruines ont disparu, et que le village établi sur son emplacement ne renferme, à l'exception de deux colonnettes de marbre blanc, qui ont fort bien pu être apportées là d'ailleurs, aucun débris d'édifice qui atteste son ancienne splendeur, on en est réduit à de pures conjectures en ce qui regarde son étendue et son importance. Mais tout



14. — Vue d'Accaron.

porte à croire que c'était la moins considérable des cinq satrapies philistines.

Accaron fut assignée d'abord par Josué, XV, 45, à la tribu de Juda; bientôt après elle fut concédée à la tribu de Dan. Jos., XIX, 43. En réalité, elle ne fut possédée longtemps ni par la tribu de Juda ni par celle de Dan; car, conquise d'abord par les Hébreux, elle fut ensuite reprise par les Philistins. Josèphe, *Ant. jud.,* V, III, 1. Cf. I Reg. V, 10; XVII, 52; IV Reg., I, 2, 16; Jer., XXV, 20; Amos, I, 8. Sur la fin de la judicature d'Héli, l'arche d'alliance, étant tombée au pouvoir des Philistins, fut transportée par eux à Azot, à Geth et à Accaron, et comme elle causait partout d'effroyables maladies, on la renvoya à Bethsamès, la ville de Juda la plus voisine d'Accaron. I Reg. VI, 12, 16. On peut voir encore, entre deux collines pittoresques, le chemin qu'elle dut suivre pour se diriger à travers les hautes montagnes, vers la cité des Bethsamites, à 15 kilomètres vers le levant. Un passage du quatrième livre des Rois, I, 2, 3, 6, 16, nous apprend que Béelzébub (voir ce mot) avait un oracle à Accaron, et par conséquent un temple, qui attirait, même d'assez loin, soit des adorateurs, soit des visiteurs, qui venaient le consulter, puisque Ochozias, roi d'Israël, blessé d'une chute grave qu'il avait faite à Samarie, en tombant de l'étage supérieur de son palais, s'adressa à cette divinité pour savoir d'elle s'il guérirait.

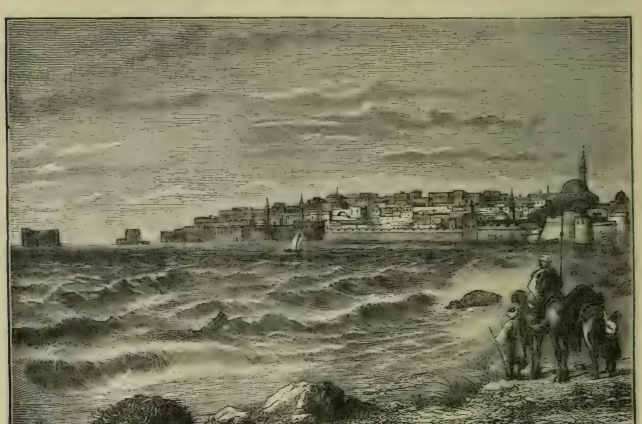
Les destinées d'Accaron se confondirent nécessairement avec celles des autres cités philistines, et elle dut être plu-

sieurs fois prise et reprise dans les nombreuses guerres qui eurent lieu entre les Philistins et les Juifs. Voir PHILISTINS. Le nom d'Accaron se lit dans les inscriptions de Sennachérib, d'Asaraddon et d'Assurbanipal. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1872, p. 71. Plusieurs prophètes avaient prédit l'humiliation et la ruine de cette ville. Jer., XXV, 17, 20; Amos, I, 8; Soph., II, 4; Zach., IX, 5, 7. Le livre premier des Machabées, X, 89, nous apprend qu'Alexandre Balas, qui se disait fils d'Antiochus Épiphane, et qui, favorisé par le sénat de Rome, s'était fait proclamer roi de Syrie et avait conclu une alliance avec Jonathas Machabée, lui céda, l'an 147 avant J.-C., la ville d'Accaron et toutes ses dépendances. Du Théeua, père de Hira, l'un des guerriers renommés de l'armée de David. II Reg., XXIII, 26; I Par., XI, 28; XXVII, 9.

ACCHO (hébreu : *'Akkô;* Septante : Ἀκχώ, Jud., I, 31; Πτολεμαΐς, I Mach., V, 15, 22, 55; X, 1, 39, 56-60; XI, 22, 24; XII, 45, 48; XIII, 12; II Mach., XIII, 24, 25; Act., XXI, 7), aujourd'hui *'Akka* ou *Saint-Jean-d'Acre*, ville maritime, située à 12 kilomètres au nord-est du Carmel, et à 41 kilomètres sud-sud-ouest de Tyr.

I. *Noms.* — Gesenius, *Thesaurus linguæ heb. et chald.*, p. 1020, et, à sa suite, plusieurs auteurs rattachent le mot *'Akkô* à la racine *'akak*, qui, d'après l'arabe, signifie « être brûlé par l'ardeur du soleil ». Les Arabes, en effet, appellent *'akkat* ou *'akka* « le sable brûlant ». Cf. G. W. Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, Halle, 1835, t. III, p. 199. On peut voir ici une allusion à la côte sablonneuse sur laquelle est bâtie la ville. A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 264. Les monuments égyptiens transcrivent exactement ce nom par *'Aka* ou *'Ako*, cf. P. Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, Paris, 1876, p. 81, d'après Brugsch, *Geog.*, II, 40, 44; et les inscriptions assyriennes le donnent sous la forme *Akku-u*, pour *Akku*. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 173. On le retrouve chez les écrivains grecs : Ἄκκη, Strabon, XVI, 758; Diodore de Sicile, XIX, 93; et chez les auteurs latins : *Acc.* Corn. Nepos, XIV, 5.

Cependant c'est sous le nom de Ptolémaïde que la ville est désignée dans les livres des Machabées, dans le Nouveau Testament (voir les passages indiqués plus haut), et dans Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 1; IV, 1, 9; VI, 2; XII, 2; XIII, 1, 2; XVI, 4; XIV, XIII, 3; *Bell. jud.*, I, XXI, 11. Elle le doit évidemment à l'un des Ptolémées d'Égypte, qui, ayant compris l'importance de cette place au point de vue militaire, s'en empara, et remplaça par



15. — Accho (Saint-Jean-d'Acre).

temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, Accaron était encore un grand village habité par des Juifs. A l'époque des croisades, elle est mentionnée par plusieurs écrivains. Depuis le XIVe siècle jusqu'à nos jours, l'histoire d'Accaron est demeurée complètement inconnue, et cet ancien chef-lieu des Philistins était tombé dans une telle obscurité, que, jusqu'au savant voyageur anglais Robinson, qui l'a retrouvé en 1838 dans le village d'Aker, les voyageurs modernes ne savaient pas où le chercher. V. GUÉRIN.

ACCARONITES (hébreu : *'Égrôni*), habitants d'Accaron, nommés dans Josué, XIII, 3, comme formant l'une des cinq principautés des Philistins, et I Reg., V, 10, lorsqu'ils se plaignent que les autres Philistins leur ont envoyé l'arche du Dieu d'Israël afin de les faire périr.

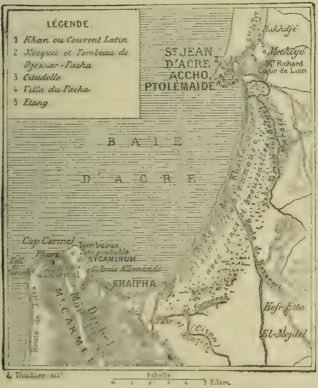
ACCENTS HÉBRAÏQUES. Voir PONCTUATION HÉBRAÏQUE.

ACCEPTION DE PERSONNES. Voir PERSONNE.

ACCÈS (hébreu : *'Iqqêš*, « pervers, tortueux; » Septante : Ἴσκα, Ἐκκής, Ἐκκῆς), originaire ou habitant de

son nom propre l'ancienne dénomination. Mais à quelle époque et dans quelle occasion eut lieu ce changement, l'histoire ne le dit pas. Plusieurs critiques l'attribuent à Ptolémée Soter, sans avoir toutefois de renseignements positifs à ce sujet. V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. I, p. 510. Accho-Ptolémaïde fut aussi appelée *Colonia Claudii Cæsaris* après avoir reçu de l'empereur Claude le privilège de cité romaine. Pline, *H. N.*, v, 17; XXXVI, 65. Ces noms néanmoins ne parvinrent jamais à supplanter auprès des Orientaux l'appellation primitive; et nous trouvons ici un remarquable exemple de la ténacité avec laquelle un nom sémitique peut survivre à une dénomination étrangère. Pendant que Grecs et Latins continuent à appeler notre ville Ptolémaïde, les Arabes restent attachés à la désignation originale, que rappelle encore exactement aujourd'hui le mot *'Akka*, et qui, à l'époque des croisades, devint, dans la bouche des Européens, *Acon*, peu à peu défiguré en *Acre*. Enfin, quand les chevaliers de l'hôpital Saint-Jean se furent établis dans cette place célèbre, le monde chrétien l'appela *Saint-Jean-d'Acre*.

II. *Description*. — Parmi les auteurs anciens, un de ceux qui ont le mieux décrit notre ville, c'est assurément l'historien Josèphe. *Bell. jud.*, II, x, 2. « Située sur la mer, dit-il, bâtie dans une grande plaine, elle est entourée de montagnes: vers l'est, à la distance de 60 stades (11 kilom.), par les monts de Galilée; au midi, par le Carmel, éloigné de 120 stades (22 kilom.), et au septentrion, par une montagne très élevée, que les indigènes appellent l'Échelle des Tyriens. A deux stades coule un petit fleuve, qu'on nomme le Bélus. » En suivant des yeux, sur une carte, la côte palestinienne, on aperçoit



16. — Carte de la côte de Saint-Jean-d'Acre.

vers le nord une profonde échancrure, dont la pointe méridionale est le Carmel, et la pointe septentrionale le promontoire où se trouve Saint-Jean-d'Acre. La baie comprise entre ces deux extrémités produit tout de suite l'aspect d'un abri providentiellement ménagé aux vaisseaux. La plage qui l'avoisine et laisse tomber dans la mer les eaux du Cison et du Bélus ressemble, suivant la juste comparaison de Stanley, *Sinai and Palestine*, p. 264, à l'embouchure de la grande plaine d'Esdrelon. Une autre plaine d'une longueur d'environ huit lieues, sur deux de largeur, se dirigeant vers le nord, entoure la ville, dont elle prend le nom. D'une merveilleuse fertilité, resserrée entre les monts de Galilée et la Méditerranée, elle est fermée en haut par cette Échelle des Tyriens, appelée aujourd'hui *Râs en-Naqoura*. Ce promontoire, tombant à pic sur le rivage, semble une barrière naturelle posée entre la baie d'Acre et la plaine de Tyr, c'est-à-dire entre la Palestine et la Phénicie. Saint-Jean-d'Acre est comme une forteresse dans la mer, affectant la forme d'un triangle dont la base regarde le nord, et le sommet le sud. « Saint-Jean-d'Acre, dit M. V. Guérin, *ouv. cité*, p. 502, avait autrefois deux ports, l'un extérieur (c'est la rade actuelle) et l'autre intérieur. Ce dernier était délimité par une digue qui est en grande partie détruite, et que défendaient plusieurs tours, dont quelques assises inférieures sont seules encore visibles... Ce port est aujourd'hui très ensablé, et sa plus grande profondeur atteint 1 m. 50. Aussi les barques peuvent seules y pénétrer, et les bâtiments tant soit peu considérables sont contraints de mouiller en rade. Celle-ci est d'ailleurs beaucoup moins sûre que celle de Kaïpha. » Cf. V. Guérin, *ouv. cité*, p. 502-509; *La Terre Sainte*, t. II, Paris, 1884, p. 150-161; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans *Le Tour du monde*, t. XLI, p. 38-46.

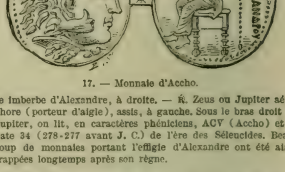
III. *Histoire*. — Bâtie par les Chananéens sur un promontoire et dans une situation dont on vient de voir l'importance, Accho se trouva, au moment du partage de la Terre Promise, dans le lot de la tribu d'Aser. Cependant elle n'est pas comprise dans l'énumération des villes frontières ou principales, Jos., XIX, 24-31, et les habitants n'en furent pas expulsés. Jud., I, 31. L'Ancien Testament n'en parle plus avant l'époque des Machabées. Toutefois, d'après une opinion défendue par Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, t. II, p. 534 et suiv., et adoptée par beaucoup d'auteurs, elle serait mentionnée dans Michée, I, 10. A la fin de ce chapitre, en effet, le prophète fait allusion à dix villes dont les noms prêtent à des jeux de mots. Voir ACHAZIB 2. Annonçant les châtiments que la justice de Dieu fera tomber sur Juda, il engage ses compatriotes à cacher leurs désastres surtout aux Philistins, qui, dans leur haine invétérée, s'en réjouiraient. « Ne les annoncez pas dans Geth, leur dit-il; ne pleurez pas avec des sanglots, » c'est-à-dire pleurez en silence. La Vulgate a cherché à rendre, par cette dernière pensée, les mots du texte hébreu, dont la consonance, produite à dessein, est remarquable : *bâkô 'al ṭibkû*. Elle a vu dans la répétition du même verbe *bâkâh*, « pleurer, » une figure de langage familière aux auteurs sacrés. Cependant le contexte et le parallélisme, qui demandent, dans le second membre, un nom de ville pour répondre à Geth du premier membre, semblent donner raison à Reland, qui reconnaît dans *bâkô* une contraction mise pour *be'akkô*, et traduit ainsi : « Dans Accho ne pleurez pas, » c'est-à-dire : Si vous devez vous garder d'annoncer vos malheurs dans Geth, ville des Philistins, vous ne devez pas moins dissimuler votre douleur dans Accho, au milieu des Chananéens du nord. La joie de nos ennemis, triomphant de nos infortunes, est, en effet, un surcroît de peine. Le sens est ainsi plus naturel, le parallélisme mieux marqué, et la contraction *bâkô* aussi facilement explicable que celle de *Ba'alâh*, Jos., XV, 29, en *Bâlâh*, Jos., XIX, 3. La version des Septante favorise cette hypothèse, car elle a rendu les mots *bâkô al ṭibkû* par καὶ οἱ Ἐνακείμ (dans certains manuscrits, οἱ ἐν Ἀκείμ) μὴ ἀνοικοδομεῖτε. On peut admettre avec Hitzig que la leçon primitive était ἐν Ἄκει, et que le μ a été ajouté par mégarde, à cause du mot μὴ qui suit. Pour toutes ces raisons, le P. Knabenbauer, *Commentarius in prophetas minores*, Paris, 1886, t. I, p. 404, accepte sans hésiter l'opinion de Reland.

Si les textes sacrés ne nous disent rien d'Accho avant la période asmonéenne, les monuments profanes nous en parlent plus d'une fois. Dès la XVIIIe dynastie, elle figure,

dans les inscriptions de Thothmès III, parmi les noms géographiques qui appartiennent à la Palestine septentrionale. A l'époque du siége de Tyr par Salmanasar V (727-722), elle est au pouvoir des Tyriens; car un passage de Ménandre, rapporté par Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIV, 2, nous apprend qu'elle leur fit alors défection et se soumit aux Assyriens. Sennachérib (704-680), dans sa campagne contre Ézéchias, roi de Juda, s'en empara, et la mentionne après Sidon, Sarepta, Hosah et Achazib. Cf. Prisme de Taylor ou Cylindre C de Sennachérib, *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 38-39; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 4e édit., Paris, 1885, t. IV, p. 212. Elle est également citée dans une inscription d'Assaraddon (680-667), relative aux campagnes de ce prince contre les Philistins et les Égyptiens. Cf. Vigouroux, *ouv. cité*, t. IV, p. 258. Enfin, sous le règne d'Artaxerxès II (405-359), elle sert aux Perses de base d'opérations contre l'Égypte : « Ako, dit M. Maspéro, était, sur la côte méridionale de Syrie, le seul port assez grand pour recevoir les flottes de la Perse, assez sûr pour les protéger contre les tempêtes et contre les surprises. Pharnabazos y établit son quartier général. Pendant trois années, vivres, munitions, soldats de terre et de mer, vaisseaux phéniciens et grecs y affluèrent;... et au commencement de 373 l'expédition était prête à partir. Elle comptait deux cent mille soldats et vingt mille mercenaires, trois cents trières, deux cents galères à trente rames, et beaucoup de vaisseaux de charge. » *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., Paris, 1886, p. 645.

Ces détails nous montrent quelle était dès ce moment l'importance d'Accho, importance qui devait grandir de plus en plus. Reconnue pour être, par sa situation, la clef de la Syrie, servant de débouché à la route commerciale de Damas à la mer, sa possession devint du plus grand prix au point de vue politique. Aussi les rois se la disputèrent avec acharnement, surtout après le démembrement de l'empire macédonien. Rattachée à ce moment à l'Égypte, comme le reste de la Phénicie, elle prit le nom de Ptolémaïde; puis, plus tard, conquise par Antiochus le Grand, elle revint à la Syrie. Ptolémée, v, 62. Quand les Machabées se levèrent pour défendre leur patrie et leur foi, Accho-Ptolémaïde se posa entre eux et les rois de Syrie tour à tour comme un objectif important, ou un point dangereux, ou un rendez-vous naturel. L'an 163 avant J.-C., Simon poursuivit les ennemis qu'il avait en Galilée jusque sous les murs de Ptolémaïde, dont il ne put néanmoins s'emparer. I Mach., V, 15-22. Antiochus Eupator (164-162), vaincu par Judas Machabée, fit la paix avec lui, et « l'établit chef et prince depuis Ptolémaïde jusqu'aux Gerréniens ». Mais les habitants de la ville ne voulurent pas accepter le traité conclu, et c'est à grand'peine que Lysias parvint à apaiser leur mécontentement. II Mach., XIII, 24-26. Vers l'an 152, Alexandre Balas, prétendant au trône de Syrie, se rendit maître de la place, I Mach., X, 1; mais Démétrius Soter, briguant l'amitié du peuple juif et de Jonathas, « donna la ville et son territoire au sanctuaire qui est à Jérusalem, pour les dépenses nécessaires aux choses saintes. » I Mach., X, 39. Alexandre, vainqueur de son rival, célébra à Ptolémaïde son mariage avec Cléopâtre, fille de Ptolémée Philométor, roi d'Égypte; et, sur son invitation, Jonathas s'y rendit avec des présents qu'il offrit aux deux monarques. I Mach., X, 56-60. En 145, Démétrius II Nicator, débarrassé de ses deux compétiteurs, Alexandre et Ptolémée, manda dans la même ville Jonathas, qui s'insinua dans la confiance du roi et en reçut beaucoup d'honneurs. I Mach., XI, 22-26. Mais Tryphon, conspirant contre le jeune Antiochus, et craignant de rencontrer dans le héros juif un adversaire redoutable, attira perfidement ce dernier à Ptolémaïde, où il le fit prisonnier, et mit à mort tous ses partisans. I Mach., XII, 45-48.

La ville s'était plus tard rendue indépendante, Alexandre Jannée (106-79) l'attaqua sans succès, et en leva le siége dès qu'il apprit que Ptolémée Lathyre, roi de Chypre, venait de débarquer à Sycaminos avec une nombreuse armée. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XII, 2-4. Celui-ci s'en empara; mais, bientôt après, Cléopâtre, sa mère, reine d'Égypte, la lui enleva. *Ant. jud.*, XIII, XIII, 1, 2. Tigrane, roi d'Arménie, la prit à son tour, lors de son incursion momentanée en Syrie. *Ant. jud.*, XIII, XVI, 4. Enfin Hérode le Grand, dans sa munificence pour certaines cités étrangères, la dota d'un gymnase comme Tripoli et Damas. *Bell. jud.*, I, XXI, 11. Élevée par l'empereur Claude au rang de colonie romaine, Ptolémaïde reçut le titre de *Colonia Claudii Cæsaris*. Pline, *H. N.*, V, 17. Ireland décrit plusieurs de ses monnaies où ce titre de colonie est marqué. *Palæstina ex mon. vet. illustrata*, Utrecht, 1714, t. II, p. 538. Deux notamment, la première de Trajan, la seconde d'Adrien, représentent la ville sous la figure d'une femme voilée et tourellée, assise sur un rocher que la mer environne. De la main droite elle tient trois épis, emblème de la fertilité du sol, et à ses pieds est l'image d'un fleuve, évidemment le Bélus (Nahr Na'man). La



17. — Monnaie d'Accho.

Tête imberbe d'Alexandre, à droite. — ℞. Zeus ou Jupiter sétophore (porteur d'aigle), assis, à gauche. Sous le bras droit de Jupiter, on lit, en caractères phéniciens, ACV (Accho) et la date 34 (278-277 avant J. C.) de l'ère des Séleucides. Beaucoup de monnaies portant l'effigie d'Alexandre ont été ainsi frappées longtemps après son règne.

monnaie que nous reproduisons ici, fig. 17, est un tétradrachme au nom d'Alexandre; l'original est conservé au Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale. Pour les monnaies autonomes et impériales d'Accho-Ptolémaïde, voir de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, Paris, 1874, p. 154-169, pl. VIII. — Saint Paul, après avoir prêché l'Évangile en Macédoine, en Grèce et en Asie, venant de Milet à Jérusalem, termina au port de Ptolémaïde « sa navigation », son voyage par mer; puis, « ayant salué ses frères, demeura auprès d'eux pendant un jour. » Act., XXI, 7. Dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, la ville devint le siége d'un évêché; pendant les croisades, elle acquit une très grande importance. Voir V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. I, p. 512-525; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. III, p. 92-100. A. LEGENDRE.

ACCOMMODATICE (Sens). Ce sens n'est pas, à parler strictement, un sens de l'Écriture, directement ou indirectement voulu par le Saint-Esprit; c'est une signification attribuée plus ou moins arbitrairement aux paroles sacrées, et distincte de leurs sens réels, littéral et spirituel. Elle résulte de l'adaptation du texte à un sujet étranger au contexte.

Cette adaptation se fait de deux manières. Le texte, appliqué à une personne, un objet, une situation différents de ceux qu'avait en vue l'auteur inspiré, garde-t-il son sens premier et naturel, l'accommodation a lieu par extension. L'application est fondée sur quelque ressemblance, sur l'analogie et une sorte d'identité morale des situations. Ainsi un pécheur emploierait pour excuser sa faute les paroles d'Ève : *Serpens decepit me*, Gen., III, 13; un aveugle exprimerait son malheur comme Tobie, V, 12:

Quale gaudium mihi erit, qui in tenebris sedeo et lumen cœli non video? Par suite de son adaptation à une autre circonstance, le texte perd-il son sens naturel et a-t-il une signification nouvelle, il n'y a plus qu'une simple allusion à l'Écriture, une coïncidence de sens entre une parole divine et l'expression d'une pensée humaine. La sœur du duc de Montmorency, décapité par ordre de Richelieu, s'écriant, dit-on, à la vue du tombeau de ce cardinal : *Domine, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus,* employait ainsi les paroles des sœurs de Lazare à Jésus. Joa., XI, 21 et 32. C'est aussi par allusion qu'on applique souvent à la contagion des mauvaises compagnies le ỳ. 20 du psaume XVIII : « Vous serez bon avec les bons et mauvais avec les mauvais, » adressé littéralement à Dieu, qui est miséricordieux envers les bons et sévère à l'égard des méchants. Ces deux procédés d'accommodation sont parfois réunis. La parole *Mirabilis Deus in sanctis suis,* Ps. LXVII, 36, relative aux prodiges accomplis par Dieu dans son sanctuaire, est souvent entendue de la sorte des merveilles de grâce opérées dans les saints.

De soi, l'accommodation qui conserve à l'Écriture son sens premier est plus légitime que la simple allusion, qui souvent, selon le mot de saint François de Sales (voir son *Esprit,* IIe part., ch. XIII), est une « détorse » du texte sacré. Toutefois le concile de Trente, *sess. IV, decret. de editione et usu Sacrorum Librorum,* a interdit formellement toute application de la parole divine à des sujets profanes. Au XVIe siècle, la Sainte Écriture était employée à des bouffonneries et à des contes, à de vains discours et à des flatteries, à des détractions, à des superstitions, à des enchantements impies et diaboliques, à des divinations et à des sorts ou libelles diffamatoires. Afin de réprimer cette témérité, les Pères du concile prohibèrent ces irrévérences et celles qui leur ressembleraient, et ordonnèrent aux évêques de punir, selon le droit et leur appréciation, les auteurs d'un tel mépris et de telles profanations. L'instruction de Clément VIII aux correcteurs de livres signale comme digne de correction l'emploi de l'Écriture à un usage profane. Les moralistes l'appellent « un sacrilège *réel,* l'abus d'une chose sacrée », et saint François de Sales, malade, reprit vivement son médecin, qui appliquait à la préparation d'un remède les paroles de Jésus à Pierre : *Quod ego facio, tu nescis modo; scies autem postea.* Joa., XIII, 7 : « Vous profanez la Sainte Écriture en l'appliquant à des choses profanes; un chrétien ne doit employer la parole de Dieu que pour des choses saintes, et avec un grand respect. » Cependant toute accommodation de l'Écriture à un sujet profane n'est pas répréhensible au même degré. Une fine plaisanterie est moins condamnable qu'une grossière bouffonnerie, une habile allusion qu'un lourd jeu de mots. Les casuistes autorisent à citer dans la conversation, par manière de proverbe, une pensée générale, telle que *Melior est obedientia quam victimæ,* I Reg., XV, 22; à rapporter un exemple ou une comparaison bibliques, qui gardent hors du contexte leur sens véritable.

Mais, en règle générale, l'accommodation de l'Écriture n'est permise que dans les sujets de piété et dans un but d'édification. Les auteurs inspirés, en de rares circonstances, I Mach., I, 41, et Tobie, II, 6, pour Amos, VIII, 10; I Mach., I, 57, pour Daniel, IX, 27; Matth., VII, 23, pour Ps. VI, 9; Matth., X, 36, pour Michée, VII, 6; Luc, XXIII, 30, pour Osée, X, 8; Apoc., XI, 4, pour Zach., IV, 14, ont détourné de leur sens primitif certaines paroles des Livres Saints, et donné à leur pensée l'expression d'une autre pensée divine. Les écrivains ecclésiastiques ont suivi leur exemple, et largement usé des applications libres, des adaptations du texte sacré. Elles abondent dans leurs ouvrages, et Théodore de Mopsueste, *In Epist. ad Rom.,* III, 12, t. LXVI, col. 793, assure que cet emploi de la Sainte Écriture était très fréquent de son temps dans les sermons. Il s'est perpétué dans la prédication de tous les siècles, et l'Église elle-même l'a consacré dans sa liturgie. L'éloge des patriarches est emprunté à l'Ecclésiastique pour louer les confesseurs pontifes et non pontifes. Acosta, *De vera Scripturas tractandi ratione,* l. III, c. VI, VII et XI, a recueilli un certain nombre d'exemples de semblables accommodations. Antiennes, psaumes, capitules, leçons et répons du bréviaire; introits, graduels, traits, offertoires, communions, parfois même épîtres et évangiles du missel, sont des applications du texte sacré à l'objet des fêtes. Sans déroger au respect dû à la parole divine, cet emploi de l'Écriture excite la piété des lecteurs et des auditeurs. La partie matérielle elle-même des propositions de l'Écriture possède une sorte de vertu divine. Deviennent-elles le véhicule et l'expression de pensées et de sentiments humains, elles produisent encore des effets divins dans les âmes. Les homélies de saint Bernard, composées, pour ainsi dire, de centons extraits des Livres Saints, ont une onction et une saveur de piété particulières.

Toutefois l'accommodation du texte sacré à des sujets religieux a ses règles et n'est légitime que moyennant certaines conditions. Avant tout, il est évident qu'il ne faut jamais présenter le sens accommodatice comme le sens véritable de l'Écriture. Il n'a aucune valeur dogmatique, ne peut établir un point de foi ou de morale obligatoire, ni servir par conséquent à la démonstration d'une thèse. L'employer, c'est énoncer dans les termes qui expriment une pensée du Saint-Esprit une proposition étrangère, dont le Saint-Esprit n'est pas responsable. Cette proposition n'obtient pas par là une force nouvelle. Aussi saint Jérôme, *In Matth.,* l. II, XIII, 33, t. XXVI, col. 91-92, blâme-t-il les écrivains qui voulaient prouver le dogme de la sainte Trinité par la parabole des trois sacs de farine qu'une femme met en pâte, parce qu'ils y voyaient une figure de la pluralité des personnes dans l'unité de la nature. Les Donatistes démontraient par ce texte : *Indica mihi ubi pascas, ubi cubes in meridie,* Cant., I, 6, qu'eux seuls représentaient en Afrique la véritable Église. Saint Augustin, *De unitate Ecclesiæ contra Donatistas,* XXIV, 69, t. XLIII, col. 441, se moque à bon droit de leur argumentation.

L'application du texte sacré doit toujours être naturelle, fondée sur une analogie au moins lointaine, être d'une justesse frappante et pleinement satisfaisante pour l'esprit. Une adaptation risquée, quoique pieuse, est à tout le moins une faute de goût; parfois même elle devient un sujet de risée pour des lecteurs ou des auditeurs exigeants. La prudence et une sage réserve feront donc éviter de donner aux paroles saintes une signification contraire au sens littéral, ou trop éloignée de ce sens, ou qui n'aurait avec elles d'autre rapport que le son matériel des mots. Saint François de Sales voulait qu'on commençât par expliquer le sens littéral. « Autrement, disait-il, c'est bâtir le toit d'une maison avant d'en jeter les fondements. L'Écriture Sainte n'est pas une étoffe qu'on puisse tailler à son gré pour s'en faire des parements à sa mode. » Ne serait-ce pas un blasphème d'appliquer au sacré Cœur de Jésus ce verset : *Accedet homo ad cor altum, et exaltabitur Deus,* Ps. LXIII, 7-8, ou à la sainte Vierge ce passage du psaume X (hébreu), 15 : *Quæretur peccatum illius et non invenietur,* qui décrivent l'insondable malice des pécheurs et la gloire que Dieu retirera de leur punition? Entendre des instruments de pénitence ces paroles : *Apprehendite disciplinam, nequando irascatur Dominus,* Ps. II, 12, qui exhortent les hommes à recevoir le joug du Messie, s'ils ne veulent irriter le Seigneur, serait excessif. L'abus, dans ces cas où l'allusion n'est que verbale, provient souvent de l'ignorance du vrai sens de l'Écriture, ou du ridicule désir de faire parade de bel esprit dans les citations scripturaires. Les prédicateurs du XVIIe siècle n'ont pas toujours su éviter ce défaut. Sur l'emploi du sens accommodatice de l'Écriture dans la chaire chrétienne, voir Longhaye, *La prédication, grands maîtres et grandes lois,* Paris,

1888, 2e part., l. I, ch. Ier, III, p. 295-301. A consulter : Vasquez, *In Ima partem Sum. theol.*, disp. XIV; Serarius, *Prolegomena biblica*, p. XXI, q. 14; Frassen, *Disquisitiones biblicæ*, IV, 6; Acosta, *De vera Scripturas tractandi ratione*, l. III, c. V-XIII; H. de Bukentop, *Tractatus de sensibus Sacræ Scripturæ*, c. XV; Berthier, *Tractatus de locis theologicis*, Turin, 1888, pars Ia, l. I, c. II, a. II, § 1, nos 189-191, p. 166-168, et § 3, no 257, p. 220-221. E. MANGENOT.

ACCOS, hébreu : *Haqqôs* (nom avec l'article), « l'épine; » Septante : Κώς, I Par., XXIV, 10; Ἀκκούς, I Esd., II, 61; Ἀκκώς, II Esd., III, 4, 21; Ἀκούς, II Esd., VII, 63.

1. **ACCOS**, chef de la famille sacerdotale à qui échut sous David le septième sort. I Par., XXIV, 10. Ses descendants revinrent de la captivité avec Zorobabel. Mais, n'ayant pu retrouver leurs tables généalogiques ni justifier de leur descendance, ils furent exclus du sacerdoce. I Esdr., II, 61; II Esdr., VII, 63. Dans la Vulgate, II Esdr., III, 21, « Haccus; » au ỳ. 3, « Accus. »

2. **ACCOS** (Septante : Ἀκκώς; Vulgate : *Jacob*), père de Jean et grand-père d'Eupolème, l'ambassadeur de Judas Machabée à Rome. I Mach., VIII, 17.

ACCUB, hébreu : *'Aqqub*, « insidieux; » Septante : Ἀκούβ, Ἀκούμ.

1. **ACCUB**, le quatrième fils d'Élioénaï, descendant de Zorobabel. I Par., III, 24.

2. **ACCUB**, lévite, un des chefs des gardiens de la porte orientale du temple, du temps de David. I Par., IX, 17, 26. Il était chargé en même temps des chambres et des trésors de la maison du Seigneur. Ses descendants revinrent de la captivité avec Zorobabel. I Esdr., II, 42, 45; II Esdr., VII, 46. Parmi ses descendants, on en voit un du nom d'Accub lire la loi et faire les fonctions de chef des portiers. II Esdr., VIII, 7, 9; XI, 19; XII, 25.

3. **ACCUB**, un des chefs des Nathinéens, dont les descendants revinrent de Babylone avec Zorobabel. I Esdr., II, 45. Son nom est omis dans le texte parallèle. II Esdr., VII, 48.

4. **ACCUB**, lévite qui assista Esdras dans la lecture de la loi au peuple. II Esdr., VIII, 7. Voir ACCUB 2.

ACCUS. Voir ACCOS I.

ACCUSA. Voir BACBIEL.

ACCUSATEUR. Ce mot s'emploie dans divers sens : 1° En matière judiciaire, il signifie, dans la Bible comme dans les auteurs profanes, celui qui défère au juge un crime commis par un autre, afin d'attirer sur lui la vengeance publique : ainsi dans beaucoup de passages cités dans la suite de cet article. 2° En dehors de tout jugement, ce mot signifie celui qui dénonce le crime, vrai ou faux, d'un autre, soit pour le faire corriger, soit pour attirer sur lui la colère et la haine. Dans ce sens, ce mot est employé fréquemment par les auteurs sacrés. Voir, par exemple : Gen., XXXVII, 2; XXXIX, 13-18; I Esdr., IV, 6-24; Prov., XXX, 10; Eccli., XLVI, 22; I Mach., VII, 6, 25; II Mach., IV, 1, etc. 3° Dans un sens plus élevé et métaphorique, ce mot signifie celui qui porte une accusation contre quelqu'un devant le tribunal de Dieu, Joa., V, 45; Rom., VIII, 33; dans ce sens, Satan est appelé, par antonomase, « l'accusateur, » ὁ κατήγωρ. Ap., XII, 10, nom que les rabbins ont mis, en hébreu, *gâtêgôr*, pour le donner au démon. Ce mot, ὁ κατήγωρ, correspond à peu près au mot hébraïque *hassâtân*, « l'adversaire, » par antonomase, qui est le nom de Satan. Zach., III, 1, 2; Job, I, 6-9, etc.; Gesenius, *Thesaurus*, p. 1328. 4° Dans la Bible, le même mot est encore appliqué à la conscience, qui accuse le pécheur, Rom., II, 15; à la loi, qui accuse celui qui la viole, Joa., V, 45. 5° Enfin le juste est dit aussi « accusateur » de lui-même, Prov., XVIII, 17, dans ce sens que le juste est prompt à reconnaître, à avouer et à regretter ses torts : ce qui n'est pas toujours vrai du pécheur. Dans cet article, nous ne prenons ce mot que dans le premier sens, c'est-à-dire en matière judiciaire.

L'accusateur est celui qui implore l'autorité du juge pour faire infliger à l'accusé la peine portée par les lois contre le crime qu'il lui impute; si le plaignant ne requiert pas la vengeance publique, mais seulement la satisfaction d'un intérêt privé, lésé par le délit commis, il s'appelle non pas accusateur, mais demandeur (voir DETTE, JUGEMENT). Dans le premier cas, le jugement est dit criminel; dans le second, civil; si le plaignant requiert à la fois la vengeance publique et la satisfaction de ses intérêts, il est en même temps accusateur et demandeur, et le jugement est dit mixte.

Les droits romain et canonique distinguent entre l'accusateur et le dénonciateur : l'accusateur s'oblige à prouver le crime imputé, fait la cause sienne, et s'expose aux peines les plus graves, s'il succombe dans ses preuves; le dénonciateur se contente de déférer le crime au juge, et d'indiquer les témoins et autres moyens de preuve. Les Hébreux ont ignoré cette distinction; quiconque défère un crime au juge est dit accusateur ou, plus exactement, *šâtân*, « adversaire, » et s'expose, s'il agit avec malice, aux peines que nous indiquerons plus loin.

L'accusation n'était pas nécessaire pour mettre en mouvement l'action judiciaire; quand les juges avaient connaissance d'un crime, par la voix publique ou d'une autre manière, ils pouvaient procéder à une information juridique. Juda apprend, par un bruit public, la faute de Thamar, et procède au jugement, Gen., XXXVIII, 24; Josué apprend, par révélation divine, que les ordres du Seigneur ont été violés; il fait une enquête, et Achan convaincu subit la peine de mort. Jos., VII, 10-26. Josèphe nous dit que, lorsque un meurtre avait été commis, les juges de la ville, même avant d'avoir reçu aucune indication sur le coupable, devaient procéder à une enquête et provoquer des dénonciations, même par l'appât des récompenses. *Ant. jud.*, IV, VIII, 16.

L'accusateur n'était pas toujours, comme chez les Romains, une ou plusieurs personnes déterminées; c'étaient quelquefois la foule, le peuple, une catégorie de personnes : dans le procès de Jérémie, ce sont les prêtres et les prophètes, Jer., XXVI, 11, 16; dans le procès de Pierre et de Jean, ce sont les prêtres, les magistrats préposés au temple, et les Sadducéens, qui les trouvent dans le temple, Act., IV, 1-3; dans le procès de saint Étienne, ce sont les synagogues des Affranchis, des habitants de Cyrène, d'Alexandrie, etc. Act., VI, 9-13.

Nous voyons par ces exemples que, dans le droit hébraïque, l'accusation n'était pas réservée, comme dans nos législations modernes, à un magistrat spécial; le droit d'accusation appartenait à tous les Israélites, soit aux intéressés, c'est-à-dire à ceux qui étaient lésés dans leurs biens, leur honneur, etc., par le crime commis, soit même à un citoyen quelconque qui avait vu le crime; dans ce sens, pour employer une expression du droit romain, tous les crimes, chez les Hébreux, étaient « publics », c'est-à-dire qu'il était permis à tous les citoyens de les déférer aux juges par la voie de l'accusation. Les crimes « publics », chez les Romains, étaient surtout ceux qui étaient commis ou censés commis contre la république, et c'est pour cela que tous pouvaient accuser les coupables, Voet., *ad Pandectas, de publicis judiciis*, 1; chez les Hébreux, tous les crimes étaient censés commis directement contre Dieu lui-même, et par conséquent contre l'État, dont Jéhovah

était le premier chef : voilà pourquoi tous pouvaient se porter comme accusateurs.

L'accusateur, chez les Hébreux, présentait sa requête de vive voix; tel, au moins, paraît avoir été l'usage. Généralement l'accusateur paraissait devant les juges en même temps que l'accusé; c'était l'usage romain au temps de Notre-Seigneur; nous l'apprenons par saint Paul. Act., XXV, 16; cf. XXIII, 30, 35; XXIV, 8. C'était aussi l'usage des Hébreux, comme nous le voyons par les exemples de jugements mentionnés dans la Sainte Écriture; nous ne trouvons qu'une exception : dans le jugement de Naboth, III Reg., XXI, 8-14, l'accusatrice Jézabel ne paraît pas devant les juges de Jezrahel; il est probable que sa qualité de reine l'en exemptait; du reste, comme on le voit dans le texte sacré, l'intervention de Jézabel dans ce jugement, ou plutôt dans cette iniquité, était moins une accusation qu'un odieux complot entre elle et les juges.

Dans le droit romain, suivi en cela par le droit canonique, l'accusateur proprement dit ne peut être témoin, sinon dans les affaires de peu d'importance. La raison en est que, comme nous l'avons dit, l'accusateur fait la cause sienne, s'engage à prouver son attaque, et s'expose, en cas d'insuffisance de preuves, à des peines très graves. Or, de par le droit naturel, nul ne peut être témoin dans sa propre cause. Il n'en était pas ainsi chez les Hébreux; autant que nous pouvons en juger par les exemples rapportés dans la Sainte Écriture, l'accusateur pouvait être témoin : dans le jugement de Susanne, Dan., XIII, les deux vieillards accusateurs furent témoins, et les deux seuls témoins; dans le jugement de Salomon, III Reg., III, 16-28, la femme qui traduit sa voisine devant le tribunal du roi remplit à la fois les deux rôles d'accusatrice et de témoin. La raison de cette différence, c'est que dans la coutume hébraïque l'accusateur ne fait pas la cause sienne, qu'il ne s'engage pas à prouver son attaque, et qu'il n'est puni qu'en cas de calomnie délibérée et clairement prouvée. Il est probable, en conséquence, que lorsque l'accusateur était témoin, il pouvait servir à compléter le nombre de deux ou trois témoins requis par la loi pour rendre une sentence en matière criminelle. Voir TÉMOIN. Toutefois quelques commentateurs pensent que, dans ce cas, il fallait encore nécessairement deux autres témoins, distincts de l'accusateur, et que tel était le sens de la formule mosaïque : « deux ou trois témoins. » Tel est le sentiment de Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 299, t. VI, p. 126; Saalschütz le réfute sur ce point. *Das mosaische Recht*, k. 88, p. 604. Dans le jugement de Susanne, les vieillards étaient à la fois accusateurs et témoins; comme ils étaient deux, leur témoignage parut suffisant; Daniel ne fit pas de reproche aux juges sur ce point. C'est aux juges à apprécier, d'après toutes les circonstances, la valeur du témoignage de l'accusateur, et à en tenir le compte qu'il mérite.

La peine portée contre l'accusateur qui accuse calomnieusement n'est pas spécialement et explicitement exprimée dans la loi de Moïse; elle se déduit de la peine portée contre les faux témoins, parce qu'en effet l'accusateur pouvait être témoin, et l'était même souvent, et que d'ailleurs la loi pénale qui vise les témoins est conçue en des termes généraux qui s'appliquent aussi bien à l'accusateur. Nous lisons, Deut., XIX, 16-21 : « Si un faux témoin s'attaque à un homme, l'accusant d'avoir violé la loi, et que celui-ci le nie, ils se présenteront tous deux devant le Seigneur, en la présence des prêtres et des juges qui seront en charge en ce temps-là, et lorsque, après une très exacte recherche, ils auront reconnu que le faux témoin a avancé une calomnie contre son frère, *ils le traiteront comme il avait le dessein de traiter son frère.* » On voit que ce texte s'applique aussi bien à l'accusateur qu'au témoin. La coutume, du reste, a ainsi entendu la loi. C'est la peine du talion qui est ici décernée contre les faux témoins. Or les Hébreux infligeaient cette peine aussi bien à l'accusateur qui calomniait qu'au faux témoin. Dans l'affaire de Susanne, les deux vieillards sont punis de mort, Dan., XIII, 61-62, parce qu'ils avaient voulu faire infliger cette peine à leur victime, l'adultère étant puni de mort; le texte sacré dit même expressément qu'on les mit à mort pour leur faire souffrir le même mal qu'ils voulaient faire souffrir à un autre, et pour exécuter la loi de Moïse : ce qui est une allusion évidente au passage signalé du Deutéronome, et même une citation partielle de ce passage. Dans l'affaire de Naboth, mis à mort à la suite de l'accusation calomnieuse de Jézabel, Dieu lui-même se chargea d'exécuter la peine du talion contre cette femme impie, qui en sa qualité de reine échappait à la justice humaine; il la menaça d'abord de cette peine, III Reg., XXI, 23, puis il l'exécuta, IV Reg., IX, 30-37. S. MANY.

ACCUSÉ. Ce mot, qui est corrélatif du mot *accusateur*, se présente naturellement, dans la Bible, avec la plupart des sens correspondants à ceux de ce dernier terme; ils sont signalés dans l'article précédent. Ici nous ne prenons ce mot *accusé* que dans son sens judiciaire.

Chez les Hébreux, l'accusé était tout individu traduit devant les juges sous la prévention d'un crime qui lui était imputé, ou par un accusateur ou dénonciateur, ou par un bruit public, ou à la suite d'une enquête judiciaire. C'est exactement le *reus* des Latins. Les Hébreux ont ignoré toutes les distinctions introduites par nos législations modernes entre l'accusé, l'inculpé, le prévenu, etc., termes qui désignent ou les divers degrés de gravité des fautes imputées, ou les diverses phases de la procédure; quiconque, chez les Hébreux, paraissait devant les juges sous l'imputation d'un crime contre lequel on implorait la vengeance des lois, était « accusé ». Toutefois cette qualification supposait un jugement criminel, ou au moins un jugement mixte; dans le cas de jugement civil, il n'y avait pas d'accusé, mais un défendeur.

Dans la procédure criminelle des Hébreux, la personne de l'accusé était entourée de la protection des lois, afin que ses intérêts et ceux de la vérité et de la justice fussent sauvegardés. D'abord il était cité, afin qu'on pût l'entendre. C'était là une règle inviolable et sacrée; nous ne trouvons dans l'Écriture aucun exemple de jugement proprement dit où l'accusé n'ait été entendu; même dans les jugements les plus sommaires, l'accusé paraissait, et on pouvait l'entendre. Cette audition de l'accusé avait été commandée par Moïse aux juges qu'il établit sur son peuple : « Entendez-les (non seulement le plaignant, mais celui dont il se plaint), et jugez suivant la justice, qu'il s'agisse de citoyens ou d'étrangers. » Deut., I, 16. Aussi Nicodème pouvait-il dire à ses collègues du sanhédrin : « Est-ce que notre loi juge quelqu'un avant qu'on l'ait entendu, et qu'ainsi l'on ait appris ce qu'il faut faire? » Joa., VII, 51. Les rabbins font remarquer que Dieu lui-même, malgré sa science infinie, n'a pas voulu se décharger de cette obligation de citer et d'entendre l'accusé. Avant de condamner Adam et Ève, il les cite et les écoute, Gen., III, 8-13; avant de condamner Aaron et Marie, qui accusaient injustement Moïse leur frère, Dieu, qui veut prendre en main la cause de son serviteur, les cite et les interroge. Num., XII, 4-8. Cf. Hottinger, *Juris Hebræorum leges*, l. LXXX, Tiguri, 1655, p. 104-106.

L'accusé, paraissant devant les juges, avait toute liberté de se défendre. Saint Étienne, accusé devant le sanhédrin de Jérusalem, reçoit du président la parole pour se défendre, et en profite largement, Act., VII, 1-53; Susanne, accusée par deux vieillards dont le témoignage paraissait à tous indiscutable, se défend en protestant de son innocence. Dan., XIII, 42-43. Jérémie, accusé par les prêtres et les faux prophètes, se défend aussi devant ses juges, et gagne sa cause. Jer., XXVI, 12-16. Souvent, comme on le voit par ces exemples et par beaucoup d'autres, l'accusé se défendait lui-même; cependant lorsque, pour quelque motif que ce fût, il ne pouvait pas ou ne voulait

pas plaider sa propre cause, il ne manquait jamais d'un parent, d'un ami ou d'un défenseur charitable, qui prenait en main ses intérêts et présentait ses défenses au tribunal : ce qui était d'autant plus facile, que, les jugements étant toujours rendus aux portes de la ville, ou au moins, en dehors de la Judée, dans un lieu très public, tous, même un inconnu, un étranger, pouvaient venir au secours de l'accusé, comme nous le voyons dans le jugement de Susanne, qui fut sauvée au dernier moment par l'intervention inattendue de Daniel, Dan., XIII, 45-63. Cette liberté de la défense est soigneusement enseignée dans la Mischna, traité *Sanhédrin*, V, 4, édit. Surenhusius, part. IV, p. 222. Tel était aussi l'usage romain, comme nous l'apprenons par l'affirmation très précise de saint Paul. Act., XXIV, 19. Aussi le même Apôtre, accoutumé à ces usages des Juifs et des Romains, se plaignit deux fois d'avoir été frappé de verges, sans qu'on eût discuté sa cause et entendu sa défense. Act., XVI, 37; XXII, 25.

L'aveu du crime, fait par l'accusé, n'était jamais suffisant pour le faire condamner. Quelle que soit la force probante de l'aveu judiciaire dans les matières civiles, et même dans les matières criminelles non capitales, néanmoins, dès qu'il s'agit de la vie d'un homme, l'aveu *seul* de son crime peut n'être pas suffisamment concluant pour entraîner la conviction des juges. Aussi, chez les Romains, le juge ne pouvait condamner à mort sur le seul aveu de l'accusé; il fallait au moins que le *corpus delicti* fût bien établi d'ailleurs, L. 1, § *Divus Severus*, et § *Si quis ultro*, *D.*, *De quæstionibus*, XLVIII, XVIII : décision très sage, car il peut se faire, comme on le déduit de ces textes, qu'un aveu de ce genre soit donné dans un moment de crainte, d'exaltation, de folie ou de désespoir. Cf. Voet., *ad Pandectas, de Confessis*, n° 2. C'est ce qu'avaient aussi compris les Hébreux : dans leur procédure criminelle, jamais l'aveu ne suffit pour faire condamner à mort. Achan avoue son crime, mais son aveu n'est que le commencement d'une enquête, qui, en établissant clairement le *corpus delicti*, ne laisse aucun doute sur la culpabilité de l'accusé, Jos., VII, 10-26; Jonathas avoue son délit, mais il était notoire, ayant eu le peuple entier pour témoin. I Reg., XIV, 25-28. Aussi les commentateurs juifs disent-ils que, d'après la Loi, aucun homme ne peut être mis à mort sur son aveu personnel. Voir Maimonide et Bartenora, dans leurs commentaires sur la Mischna, traité *Sanhédrin*, VI, 2, édit. Surenhusius, part. IV, p. 234. Nous ne trouvons dans la Bible qu'une exception à cette règle : sur la seule déclaration de cet Amalécite qui prétend avoir tué Saül, David le fait mettre à mort. II Reg., I, 1-16. Quelques auteurs expliquent cette justice sommaire en la présentant comme une exécution militaire, exigée d'ailleurs par la nécessité pressante où se trouvait David de venger l'honneur de la royauté, de mettre en sûreté pour l'avenir la vie des rois d'Israël, et de se mettre lui-même à l'abri de tout soupçon de connivence avec celui qui se déclarait le meurtrier de Saül. Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 295, 305, t. VI, p. 113, 163.

Jamais non plus l'accusé ne pouvait être mis à mort ni sur la révélation d'un prophète, ni sur une désignation faite par le sort. « Notre Loi ne condamne personne à mort sur le dire d'un prophète qui déclare qu'un tel a commis ce crime, » dit Maimonide dans son commentaire sur la Mischna, à l'endroit cité. C'était là, en effet, une voie trop extraordinaire et trop sujette à l'erreur, pour que les juges pussent s'en contenter dans l'administration de la justice, surtout criminelle. Quant au sort, on pouvait, dans certains cas, y avoir recours, voir SORT; mais c'était seulement pour rechercher le coupable, jamais pour le condamner; il fallait encore, indépendamment du sort, des preuves décisives pour que le juge fût autorisé à porter la sentence : c'est ce que nous voyons dans les exemples cités plus haut, d'Achan et de Jonathas, qui sont les deux seuls cas de jugements criminels rapportés par l'Écriture où l'on ait eu recours au sort pour découvrir les coupables. Le sort désigne Achan et Jonathas comme coupables, mais leurs crimes furent clairement prouvés d'ailleurs : celui d'Achan, par son aveu et l'enquête qui le suivit; celui de Jonathas, par son aveu et la notoriété du fait.

L'accusé n'était jamais soumis à la torture : nous n'en voyons aucun exemple ni même aucune trace dans tous les cas de jugements rapportés par l'Écriture; il n'en est pas question dans la loi de Moïse. Nous trouvons bien, Deut., XXV, 2, mentionnée la flagellation, qui, chez les Grecs et les Romains, était un mode assez ordinaire de torture; mais par le contexte nous voyons que cette exécution n'était pas du tout une forme de torture destinée à arracher des aveux à l'accusé, mais bien une peine destinée à punir des délits déjà clairement prouvés. La torture apparaît pour la première fois dans la Palestine après la conquête romaine; Hérode y a recours pour découvrir les coupables. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXX, 2-7. Saint Matthieu, XVIII, 34, mentionne certains exécuteurs qui manifestement, d'après le nom qu'il leur donne, βασανισταὶ (Peschito : *menagdonê*; Vulgate : *tortores*), avaient parmi leurs fonctions celle d'appliquer les accusés à la question. L'apôtre saint Paul fut menacé de la torture, laquelle fut même décrétée contre lui, et il n'y échappa qu'en déclarant qu'il était citoyen romain. Act., XXII, 24-29. La torture était donc à cette époque en usage dans la Palestine : c'étaient les vainqueurs qui l'avaient importée dans le pays conquis; jusque-là le peuple hébreu l'avait complètement ignorée. Dans les intervalles de la procédure, par exemple, avant le prononcé du jugement, ou avant son exécution, l'accusé était gardé à vue. Lev., XXIV, 12; Num., XV, 34. Cf. Jer., XX, 2; XXIX, 26; XXXVIII, 6. Lorsque l'accusé était pleinement convaincu, la sentence était portée, et l'exécution suivait sans délai. Voir JUGEMENT. S. MANY.

ACELDAMA. Voir HACELDAMA.

ACHAB, hébreu : *'Aḥ'âb*, « frère de père; » par contraction, une fois *'Êḥab*, Jer., XXIV, 22; Septante : Ἀχαάβ.

1. ACHAB, roi d'Israël, succéda à Amri, son père; il eut pour capitale Samarie; son règne dura vingt-deux ans, de 918 à 897, suivant les chiffres peut-être altérés du texte biblique sous sa forme actuelle, III Reg., XVI, 29; de 875 à 854, d'après les monuments assyriens. Voir E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, Giessen, 1883, p. 458 et suiv.

Achab surpassa en impiété tous ses prédécesseurs. Il épousa Jézabel, fille d'Ethbaal, que la Bible appelle roi de Sidon, et Josèphe, roi de Tyr et de Sidon, *Antiq. jud.*, VIII, XIII. Ce mariage fut pour Achab la source de presque toutes ses fautes et de tous ses malheurs. Esprit inquiet, nature entreprenante et audacieuse, comme la qualifie Josèphe, *loc. cit.*, Jézabel exerça sur le faible monarque une influence néfaste. Fille d'un prêtre de Baal et d'Astarté, qui n'avait pas craint de tremper les mains dans le sang de son frère pour arriver au trône (Ménandre, cité par Josèphe, *Cont. Apion.*, I, XVIII), elle sembla avoir hérité de son père le zèle idolâtrique avec la cruauté. Sans égard pour les croyances religieuses du peuple dont elle était devenue la reine, elle s'attacha à faire prévaloir les divinités phéniciennes sur le vrai Dieu d'Israël. Achab, loin de lui résister, eut la faiblesse, pour lui complaire, de bâtir dans Samarie un temple sacrilège, où il vint lui-même se prosterner devant les dieux de Jézabel, Baal et Astarté. Voir I (III) Reg., XVI, 33, où l'hébreu porte *'Aṣêrâh*. Bientôt après, la persécution religieuse sévit durement contre les adorateurs du vrai Dieu, et pendant que Baal comptait quatre cent cinquante prêtres, et Astarté quatre cents, les prophètes du Seigneur tombaient sous les coups de l'implacable reine, ou n'échappaient à la mort qu'en se réfugiant dans les cavernes. III Reg., XVIII,

4, 13, 19. On ne s'étonnera donc pas de lire dans le texte sacré que nul prince d'Israël n'avait encore égalé les iniquités d'Achab.

Le prophète Élie, messager de la colère divine en cette circonstance, alla trouver le roi et lui prédit que la sécheresse sévirait en Israël, et que l'eau ne tomberait pas du ciel qu'il ne revînt lui-même l'annoncer. A trois ans de là, III Reg., XVIII, 1, la famine étant extrême, Élie, par l'ordre du Seigneur, se rendit de nouveau près d'Achab, que le fléau avait ébranlé, sans pourtant le convertir au culte du vrai Dieu. Le sacrifice miraculeux du mont Carmel, III Reg., XVIII, voir ÉLIE, en convainquant d'imposture les prêtres de Baal, ramena, pour quelque temps du moins, le roi à de meilleurs sentiments. Ce jour-là même, et du consentement d'Achab, la loi de Moïse, qui condamnait à mort les prophètes des faux dieux, Deut., XVIII, 20, reçut son application; les quatre cent cinquante prêtres de Baal furent exécutés. Alors, pour la première fois depuis trois ans, la pluie tomba du ciel, à la parole du prophète Élie, qui ne s'empressa pas moins de disparaître, pour échapper au courroux de Jézabel, irritée de la mort des prêtres de Baal.

Achab semble avoir profité quelque temps des avertissements que Dieu lui avait donnés par l'entremise de son prophète, et sa politique extérieure n'eut qu'à y gagner. Bénadad, roi de Syrie, suivi de trente-deux princes alliés et d'une armée nombreuse, était venu camper jusque sous les murs de Samarie, et tenait la ville assiégée. Une première fois il avait engagé le malheureux prince à se rendre, à des conditions que celui-ci avait eu d'abord la faiblesse d'accepter. Bénadad, appuyé sur le nombre de ses soldats et se croyant sûr de la victoire, ne vit dans les concessions d'Achab qu'un motif d'être plus exigeant. De nouvelles propositions, plus dures que les premières, furent faites à Achab, qui les soumit aux anciens et au peuple de Samarie. Il n'y eut qu'une voix pour les rejeter, et ainsi la lutte fut résolue. C'est alors que le Seigneur intervint. Il rassura le faible monarque, et, pour lui prouver une fois de plus qu'il était le seul vrai Dieu, lui promit la victoire sur ses nombreux ennemis. Achab, en effet, ayant rassemblé ses hommes, comme le Seigneur le lui avait commandé, fit une sortie contre les assiégeants et les mit complètement en déroute. Le même prophète qui lui avait prédit cette victoire s'approcha de nouveau d'Achab, et lui annonça que l'année suivante le roi de Syrie reviendrait l'attaquer.

Au bout d'un an, la parole du prophète recevait son accomplissement : Bénadad inondait de ses troupes la plaine d'Aphec, que l'on croit pouvoir identifier avec El-Fik, situé à l'est du lac de Génésareth, sur la route allant de la Palestine à Damas. Les enfants d'Israël, ayant Achab à leur tête, marchèrent à l'ennemi et vinrent camper en face des Syriens. Or, pendant que ceux-ci couvraient la plaine de leurs nombreux bataillons, les Israélites, qui apparemment s'étaient divisés en deux groupes, ressemblaient, dit la Bible, « à deux petits troupeaux de chèvres. » III Reg., XX, 27. Un homme de Dieu parut encore pour rassurer Achab et lui promettre la victoire de la part du Seigneur. Sept jours durant, les deux armées restèrent en face l'une de l'autre; enfin, le septième jour, la bataille s'engagea. Cent mille fantassins syriens tombèrent sous les coups des Israélites, et vingt-sept mille, qui étaient restés dans Aphec, périrent sous la chute des murs de la ville. En supposant que ces chiffres nous aient été conservés bien intacts, on ne peut guère expliquer une si sanglante victoire, suivie d'une telle catastrophe, que par l'intervention divine, d'ailleurs promise. Bénadad lui-même tomba entre les mains du vainqueur, qui lui fit grâce de la vie. La paix fut conclue à cette condition que Bénadad rendrait les villes prises par son père au roi d'Israël, et qu'Achab pourrait établir à Damas une garnison, ou, selon une autre interprétation plus vraisemblable, des bazars ou marchés pour ses nationaux. III Reg., XX, 34.

En faisant grâce de la vie au vaincu, le roi d'Israël semble avoir contrevenu à un ordre formel de Dieu, cf. III Reg., XX, 42; car un prophète dont la Bible ne nous a pas conservé le nom, mais que Josèphe, *Antiq. jud.*, VIII, XIV, croit être Michée, fils de Jemla, mentionné plus loin, III Reg., XXII, 8, vint blâmer Achab de sa générosité mal entendue pour Bénadad et du traité d'alliance qu'il avait également conclu avec lui. Le prophète, en terminant, signifia au roi qu'il payerait un jour de sa vie la faute qu'il avait commise. Loin de s'humilier devant le Dieu, qui deux fois l'avait délivré, lui et son peuple, de son redoutable voisin, Achab, sans doute enflé de sa victoire, ne montra qu'irritation, et s'en retourna à Samarie mécontent jusqu'à la fureur des avertissements et des menaces du Seigneur. III Reg., XX, 35-43.

La paix avec le roi de Syrie devait durer trois ans. Dans l'intervalle se passa le célèbre épisode de la vigne de Naboth, à Jezrahel, le Zéraïn actuel, où Achab avait un palais. Pour agrandir ses jardins, le roi demanda à Naboth, son voisin, de lui céder sa vigne. Celui-ci s'y refusa, comme c'était son droit. Achab en éprouva un dépit d'enfant, qu'il manifesta en boudant son entourage. Il n'était pas sans savoir apparemment que Jézabel était capable de le consoler de ses chagrins, en mettant à son service une audace qui ne reculait devant rien, pas même devant le crime. A quelques jours de là, en effet, Jézabel avait tout arrangé : Naboth n'était plus. Achab fut prévenu; il se rendit aussitôt à la vigne de Naboth pour en prendre possession, quand soudain Élie parut de nouveau comme le justicier de Dieu, et prédit à Achab qu'en punition du meurtre de l'innocent, les chiens lécheraient son sang au même lieu où ils avaient léché le sang de Naboth, dévoreraient Jézabel, la principale actrice de ce drame sanglant, et qu'enfin la postérité d'Achab serait un jour détruite. Cette fois Achab reconnut sa faute, en fit pénitence, et Dieu, pour montrer qu'il agrée le repentir même des plus coupables, révéla à son prophète Élie que, le roi s'étant humilié, les malheurs prédits contre sa postérité n'arriveraient pas de son vivant.

C'est à cette époque, selon toute probabilité, qu'il faut placer encore la campagne que fit Achab, comme allié de Bénadad, contre Salmanasar II, roi d'Assyrie. La Bible ne mentionne point ce fait; mais les inscriptions assyriennes, malgré les divergences chronologiques que nous avons indiquées plus haut et dont nous n'avons pas encore la clef, ne nous permettent guère de douter qu'Achab ait vécu au temps de Salmanasar, et qu'il ait joint ses armes à celles du roi de Syrie contre le puissant monarque des bords du Tigre. Nous possédons, en effet, trois récits de la sixième campagne de Salmanasar; elle était dirigée contre le roi de Syrie et douze autres rois ses alliés. Layard, *Inscriptions in the cuneiform character*, pl. 46 et 89-90; *Western Asiatic inscriptions*, t. III, pl. 8. La plus célèbre de ces inscriptions, gravée sur une stèle trouvée à Kurkh, aux sources du Tigre, et conservée maintenant au British Museum, nous dit que Salmanasar triompha, dans le voisinage de la ville de Qarqar, du roi de Damas, Binidri (= Bénadad, qui est pour Bénadar. Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 200-201; J. Halévy, *Notes sur quelques textes araméens du Corpus*, n° 27, dans *Recherches bibliques*), ainsi que de ses alliés, parmi lesquels nous lisons le nom d'*Ahabbu*, du pays de *Sirla*, c'est-à-dire Achab d'Israël, selon toute apparence. Voici, du reste, le passage principal du texte; c'est Salmanasar qui parle : « Je partis de la ville d'Argana et m'approchai de la ville de Qarqar. Je renversai la ville de Qarqar, ville de ma royauté; je la détruisis et la consumai dans les flammes. Douze cents chars, douze cents *bit-hal-lu*(?), vingt mille hommes de Binidri de Damas; sept cents chars, sept cents *bit-hal-lu* (?), dix mille hommes d'Irhulina, du pays de Hamat; deux mille chars, dix mille hommes d'Ahabbu, du pays de Sirla... (L'énumération des forces alliées continue, et Salmanasar reprend :) Il (Binidri) prit ces douze

rois à son aide. Pour me faire la guerre et me livrer bataille, ils se dirigèrent contre moi. Par le secours puissant que me prêta Assur le Seigneur, par les armes puissantes que m'accorda le grand protecteur qui marche devant moi, je combattis. De Qarqar à Gilsau, je causai leur défaite. Je tuai par mes armes quatorze mille de leurs combattants. Comme le Dieu Ramman, je fis surgir contre eux une tempête, je couvris la surface des eaux de leurs...; je terrassai par mes armes leurs nombreuses armées; de leurs cadavres la plaine fut jonchée. » La description de la défaite se poursuit dans des termes dont la signification précise n'est point toujours facile à déterminer; mais on ne saurait douter, même en faisant la part de la jactance habituelle des monarques assyriens, que Bimidri de Damas et ses douze alliés n'aient subi aux environs de Qarqar un désastre complet.

Cette défaite dut montrer à Achab combien le prophète avait eu raison de blâmer son alliance avec le roi de Syrie. Du reste, la paix conclue avec Bénadad ne devait pas être de bien longue durée. Trois ans après la bataille d'Aphec, Ramoth, ville du pays de Galaad, qui d'après les traités aurait dû appartenir au roi d'Israël, était encore au pouvoir de Bénadad, soit que celui-ci eût refusé de la rendre, soit plutôt qu'il eût, pour un motif ou pour un autre, envahi de nouveau le territoire de son allié. Achab résolut d'arracher de vive force cette place à son belliqueux voisin.

En ce temps-là, Josaphat, roi de Juda, qui neuf ou dix ans plus tôt avait eu la malencontreuse idée d'unir son fils Joram à Athalie, la trop digne fille de Jézabel, II Par., XXI, 6; IV Reg., VIII, 26, vint faire visite à Achab. Celui-ci, plein de ses idées de guerre contre Bénadad, entreprit de gagner Josaphat à sa cause. Il le reçut dans Samarie avec de grandes démonstrations de joie, II Par., XVIII, 2, et parvint à conclure une alliance avec lui, dans le but de chasser le roi de Syrie de la ville de Ramoth. Inquiet pourtant sur les conséquences que pourrait bien avoir cette campagne, Josaphat demanda à consulter le Seigneur. Achab, et c'est encore là un trait à noter, si l'on veut se rendre compte du caractère et des infidélités de ce prince, trouva immédiatement autour de lui quatre cents prophètes environ, qu'il ne faut sans doute pas confondre avec les quatre cents prêtres d'Astarté, puisqu'ils se disent inspirés par Jéhovah, III Reg., XXII, 24, mais qui paraissent avoir été à la solde du roi simplement pour exercer la divination et lui prédire des choses exclusivement agréables. Le résultat de la consultation fut tel que le voulait Achab : « Montez à Ramoth, le Seigneur la livrera entre vos mains. »

Josaphat n'accepta point cette décision, dictée par l'intérêt et la servilité; il réclama un prophète du Seigneur. Achab dut envoyer chercher le fils de Jemla, Michée, qu'il détestait pour sa fidélité à prédire l'exacte vérité, fût-elle désagréable au bon plaisir du roi. Michée vint donc, et après une réponse ironique, conforme aux désirs d'Achab, il annonça résolument la défaite des troupes d'Israël. Achab fit saisir et jeter dans une dure prison le prophète du Seigneur, bien résolu à ne pas tenir compte de ses avertissements. Le pieux Josaphat, malgré la prédiction de Michée, et croyant peut-être qu'il devait faire honneur à une parole déjà donnée, ne sépara point sa cause de celle de l'impie Achab, ce dont le prophète Jéhu le blâma dans la suite. II Par., XIX, 2.

Tous les deux allèrent donc présenter la bataille au roi de Syrie sous les murs de Ramoth. Au moment d'engager l'action, Bénadad donna l'ordre aux trente-deux chefs de ses chariots de diriger leur attaque contre la personne même d'Achab. Celui-ci, soit qu'il eût eu connaissance des intentions de son ennemi, soit plutôt qu'il craignît l'effet de la prédiction de Michée, se déguisa pour n'être point reconnu dans le combat. Vaine précaution! Pendant que Josaphat, revêtu de ses habits royaux et poursuivi quelque temps par erreur comme étant le roi d'Israël, échappait à la mort, Achab était atteint d'une flèche lancée comme au hasard par un soldat sans nom. Grièvement blessé, le prince fit sortir son char de la mêlée, sans toutefois déserter le champ de bataille. Il eut le courage, pour soutenir l'ardeur de ses soldats, de rester debout, la face tournée vers les Syriens, malgré les flots de sang qui inondaient son char. Le soir il expirait, et toute l'armée dut se disperser. On rapporta le corps du roi à Samarie, où il fut enseveli, et quand on lava son chariot dans la piscine de cette même ville, les chiens vinrent lécher son sang. La première prophétie d'Élie, III Reg., XXI, 19, d'après laquelle les chiens devaient lécher le sang d'Achab au lieu même où ils avaient léché le sang de Naboth, par conséquent à Jezrahel, ne se trouvait donc vérifiée qu'en partie; mais on se rappelle que la pénitence du roi avait fait modifier la sentence du Seigneur, qui en renvoyait le plein accomplissement au temps de son fils, III Reg., XXI, 29, et l'on verra plus tard, en effet, IV Reg., IX, 25-26, Jéhu, en souvenir de cette prophétie, jeter le cadavre de Joram dans le champ même de Naboth. Le reste des actions d'Achab, les palais, les villes qu'il fit construire, tout cela était consigné au livre des Annales des rois d'Israël, livre qui n'est point parvenu jusqu'à nous.

Ainsi disparut, en attendant la pleine vengeance de Dieu sur sa postérité, un des plus mauvais princes qui ait gouverné le peuple d'Israël. Son manque absolu de solides convictions religieuses, sa faiblesse de caractère et ses passions, qui parfois confinent à la puérilité, III Reg., XXI, 4, ont fait de lui une sorte de grand enfant gâté, tombé entre les mains d'une femme hardie, insolente, audacieuse, qui sut l'amener à perpétrer tous les crimes, ou les exécuter elle-même avec son assentiment. Sa plus lourde faute fut assurément d'installer dans sa capitale le culte de Baal et d'Astarté, et de se prêter à la persécution des fidèles serviteurs de la loi mosaïque. Chez un peuple où toute déviation du culte du vrai Dieu devait amener, non seulement à la longue et par la force des choses, mais encore, au besoin, par l'intervention positive de Dieu, un châtiment terrible, le crime d'idolâtrie se doublait nécessairement du crime de lèse-nation. Après trois ans d'une famine que le peuple avait dû supporter en expiation de cette faute, Élie pouvait lui dire en toute assurance : « Ce n'est pas moi, mais toi qui troubles Israël, en abandonnant les commandements du Seigneur. » III Reg., XVIII, 18. Ce qui rend ce prince plus inexcusable encore, c'est que jamais Dieu ne lui ménagea ses avertissements. Les prophètes du Seigneur, dont le ministère surnaturel jouait en Israël un rôle si considérable, ne manquèrent jamais de lui dénoncer ses crimes et les châtiments qui devaient suivre, III Reg., XVIII, 1; XXI, 21; de le prévenir des dangers que les attaques de l'extérieur, III Reg., XX, 22, ou les fautes de sa politique, III Reg., XX, 42, faisaient courir à son royaume; enfin de lui fournir des preuves immédiates de la bonté de Dieu à son égard, sitôt qu'il donnait le plus léger signe de repentir. III Reg., XVIII, 41; XXI, 29. Mais toutes ces attentions de Dieu furent en pure perte : Achab aima mieux subir la domination d'une femme exécrable, adorer les faux dieux, écouter ses devins; il périt donc pour l'avoir bien voulu. Après cela, qu'il ait eu un certain goût pour les arts, pour l'embellissement de ses palais et de ses villes, III Reg., XXII, 39; qu'au dernier moment il ait même montré quelque force d'âme en face de l'ennemi, c'est justice de le constater avec l'écrivain sacré, III Reg., XXII, 35; mais, en vérité, il faudrait autre chose pour racheter ses fautes et ses crimes devant le tribunal de l'histoire. L. MÉCHINEAU.

2. **ACHAB**, fils de Colias, faux prophète, sorti des rangs des Hébreux déportés à Babylone par Nabuchodonosor. Il n'est fait mention de lui que dans Jérémie, qui, au nom de Dieu, le menace ainsi que ses sectateurs, et lui prédit que s'il continue à prêcher le mensonge et à vivre, comme

il le faisait, dans l'adultère, le roi de Babylone le fera périr, et par un supplice si cruel, qu'il fournira aux survivants cette formule de malédiction : « Que Jéhovah te traite comme le roi de Babylone a traité Achab. » Jer., XXIX, 21-22. Ce supplice est celui du feu, inusité en Palestine, mais en usage chez les Babyloniens. Daniel en fait expressément mention, III, 6. Cf. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 137, 138, 157; *Transactions of the Society of biblical archæology*, t. II, p. 300 et suiv.; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 3e édit., t. IV, p. 439-442. Nous ne saurions dire s'il y a, dans le mot employé pour désigner le supplice d'Achab (*qâlâm*), une allusion au père de ce faux prophète (*Qôlâyâh*).

L'identité de l'époque à laquelle vivait Achab et l'autre faux prophète menacé par Jérémie, XXIX, 21-22, d'une part, et les deux juges calomniateurs de la chaste Susanne, Dan., XIII, 5, d'autre part; la similitude de leurs fonctions et celle de leur fin tragique; enfin et surtout le désir de justifier par une référence l'expression : « ceux dont a parlé le Seigneur, » Dan., XIII, 5, avaient porté plusieurs Juifs dont parle saint Jérôme, *In Danielem, in hoc loc.*, à voir dans les deux vieillards de l'histoire de Susanne les deux faux prophètes Achab et Sédécias. Mais, outre que le supplice est fort différent, ici la lapidation, Dan., XIII, 62; cf. Deut., XIX, 18-19; Ezech., XVI, 40, là le supplice du feu, Jer., XXIX, 21-22, il y a une différence entre ceux qui prononcent le châtiment : contre les vieillards, c'est le peuple; contre les faux prophètes, c'est le roi de Babylone. Ces divergences ont fait abandonner universellement l'assimilation. P. Renard.

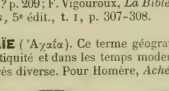
18. — Cylindre de Sargon l'Ancien. Collection de M. de Clercq.

ACHAD (hébreu : *'Akkad*, quelquefois incorrectement : *Akkar*, à cause de la ressemblance du *daleth*, ד, et du *resch*, ר, hébreux; Septante : Ἀρχάδ; textes cunéiformes : *Agadê, Akkadu*), ville située sur la rive gauche et assez près de l'Euphrate, à environ cinquante kilomètres nord-ouest de Babylone, à l'endroit où l'Euphrate et le Tigre, n'étant plus séparés que par une distance de trente kilomètres, étaient autrefois réunis par un canal nommé canal d'Akkad. Cette ville était située sur le quai méridional du canal, tandis que sur l'autre quai s'élevait la ville de Sippar, la Sépharvaïm de la Bible, dont Achad semblait n'être qu'un faubourg.

La Genèse, X, 10, mentionne cette ville comme faisant partie de la tétrapole du Sennaar, gouvernée par Nemrod. Les fouilles ont prouvé qu'elle remonte, en effet, à la plus haute antiquité. Les scribes babyloniens plaçaient vers l'an 3800 av. J.-C. le règne de Sargon d'Akkad; cette indication est confirmée par les monuments qui portent le nom de ce prince, dont les inscriptions sont tracées en style fort archaïque : le clou ou coin, élément constitutif de l'écriture cunéiforme, n'y apparaît pas encore; on n'y rencontre que la ligne droite ou brisée, figurant d'une façon plus ou moins grossière l'objet dont on veut peindre le nom. (Fig. 18.) A cette époque, Achad était déjà un centre d'études littéraires, astronomiques et surtout astrologiques. Nous possédons encore, sinon en originaux, du moins en copies, une portion de la bibliothèque rassemblée par Sargon et Naram-Sin, son fils. Voir *Records of the past*, 2e série, t. I, p. 37; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. IV, p. 77-79. Plus tard, Achad perdit son rang de capitale; mais les plus anciens souverains de Babylone tinrent à honneur de joindre à leur titre celui de roi de la région d'Akkad, *Šar mat Akkad*; et le nom d'Akkadien, *Akkadu*, paraît être demeuré l'appellation ethnographique pour la portion septentrionale de la Babylonie, tandis que celui de Šumir semble avoir été réservé à la partie méridionale. Malgré le déplacement de la royauté, Achad continua à jouer un rôle important jusque sous la domination des Perses. Cette ville est mentionnée dans les inscriptions égyptiennes d'Amenhotep II (XVIIIe dynastie), qui s'en empara, ainsi que de Ninive. Jusqu'à présent son histoire ne paraît pas, comme celle d'Arach, liée intimement avec les aventures d'Isdoubar, le Nemrod chaldéen. Anounitou, l'Istar ou la Vénus du matin, était la déesse protectrice d'Achad.

Pendant longtemps les assyriologues ont donné du nom de cette ville la lecture erronée *Aganê*; cette méprise, due à la polyphonie du dernier signe cunéiforme, qu'on peut lire *nê* ou *dê*, a contribué à prolonger l'ignorance des exégètes relativement à la situation véritable de la ville nemrodienne. Les anciens avaient cru la retrouver dans Nisibe : c'était l'opinion des Targums, de saint Éphrem, de saint Jérôme, d'Aboulfaradje; mais cette ville est beaucoup trop éloignée du Sennaar. Plusieurs parmi les modernes ont proposé Akkerouf et Niffar, l'ancienne Nipour; mais si la situation géographique est plus satisfaisante, les noms eux-mêmes protestent contre cette hypothèse gratuite. Voir Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 209; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 307-308. E. Pannier.

ACHAÏE (Ἀχαΐα). Ce terme géographique a désigné, dans l'antiquité et dans les temps modernes, une étendue de pays très diverse. Pour Homère, *Achéen* et *Grec* étaient synonymes; la Phthiotide fut d'abord appelée Achaïe. Plus tard, ce nom fut réservé à la contrée située au nord du Péloponèse, le long du golfe de Corinthe. Après la conquête romaine, on appela Achaïe tous les pays qui avaient fait partie de la ligue achéenne. Pausanias, VII, XVI, § 10. L'Achaïe renfermait donc le Péloponèse, la Grèce centrale et les îles adjacentes. C'est à l'Achaïe qu'actuelle-



19. — Monnaie de l'Achaïe.

Zeus Homoyrrius debout, tourné à gauche. Il tient dans la main droite une Victoire qui lui pose une couronne sur la tête et de la main gauche il s'appuie sur un long sceptre. ΠΙΙΙΑΡΧΟΣ [titre du second magistrat de la ligue achéenne. Son nom manque sur la médaille. Ce magistrat n'existait plus à l'époque romaine]. — ℞. Déméter Panachaia, assise sur un trône, à gauche. Elle a une couronne dans la main droite et elle s'appuie de la gauche sur un long sceptre, comme Jupiter. ΠΑΛΛΑΝΤΕΩΝ ΑΧΑΙΩΝ [monnaie] de Pallantion [en Arcadie, ville] de la ligue achéenne.

ment la majorité des historiens rattachent la Thessalie, l'Acarnanie et l'Étolie. Cette dernière y fut unie plus tard que les deux autres. Ptolémée, III, 14. Les limites tracées sur la carte ci-jointe (fig. 20) sont néanmoins conjecturales. Pour l'auteur des Actes des Apôtres et pour saint Paul, l'Achaïe et la Macédoine forment l'ensemble des pays grecs. Act., XIX, 21; Rom., XV, 26; I Thess., I, 7, 8.

Dans le partage des provinces fait en l'an 27 avant J.-C., par l'empereur Auguste, l'Achaïe fut attribuée au sénat: elle était par conséquent gouvernée par un ancien préteur ayant le titre de proconsul. Strabon, XVII, 3, 25; Dion Cassius, LIII, 12. En l'an 15, l'empereur Tibère l'enleva au sénat et en fit une province impériale, Tacite, *Ann.*, I, LXXVI; mais, en 44, Claude la rendit au sénat. Suétone, *Claudius*, XXV. L'Achaïe était donc province sénatoriale lorsque saint Paul l'évangélisa, lors de son second voyage de missions, et c'est à juste titre que les Actes des Apôtres, XVIII, 12, appellent proconsul d'Achaïe (ἀνθύπατος) Gallio, devant qui l'Apôtre fut traduit par les Juifs. Pour remercier les Grecs de leurs applaudissements, Néron les déclara libres de la domination romaine; il les rendit, comme les Italiens, indépendants de tout gouverneur. Cet état de choses dura quelques mois seulement. Vespasien rétablit le proconsulat, qui dura jusqu'à Justinien. Ce qui caractérisait la province d'Achaïe, c'était le grand nombre de villes libres, autonomes, qu'elle contenait, parmi lesquelles il faut compter Athènes, Corinthe, Patras, etc. Les autres villes étaient groupées en confédérations, qui conservèrent les noms des κοινά de l'époque antérieure, mais ne furent plus que des associations religieuses qui joignaient au culte de leurs dieux celui des empereurs.

Parmi les villes de l'Achaïe, le Nouveau Testament ne mentionne qu'Athènes, Act., XVII, 16; Cenchrée, port de Corinthe, XVIII, 18; Rom., XVI, 1, et cette dernière ville, qui était le séjour du proconsul. Act., XVIII, 1. Déjà, au temps de saint Paul, l'Achaïe comptait de nombreux chrétiens. II Cor., I, 1; I Thess., I, 7, 8; l'Apôtre loue leur charité, Rom., XV, 26; II Cor., IX, 2, sans pourtant vouloir en user pour son propre compte. II Cor., XI, 9.

E. JACQUIER.

ACHAÏQUE ('Αχαϊκός, I Cor., XVI, 17; Vulgate: *Achaicus, ibid.*, XVI, 15, 17), chrétien de Corinthe, et l'un des premiers convertis de l'Achaïe. Avec Stéphane et Fortunat, il était venu à Éphèse voir saint Paul, pour lui parler des affaires de la communauté chrétienne, et lui apporter une lettre, à laquelle l'Apôtre répondit par sa première épître aux Corinthiens. D'après la suscription du *Textus receptus*, I Cor., *fin*, cette réponse fut portée à Corinthe par Achaïque et ses deux compagnons; quoique cette suscription ne soit pas authentique, on s'accorde à admettre ce renseignement. Il semblerait, d'après la Vulgate, I Cor., XVI, 15, qu'Achaïque était de la famille de Stéphane; mais les manuscrits grecs, pas plus que le *Textus receptus*, n'ont dans ce verset les deux noms de Fortunat et d'Achaïque: c'est une addition de la Vulgate. E. JACQUIER.

L. Thuillier, del.

Echelle 0 50 100 150 Kil.

20. — Achaïe.

ACHAN (hébreu: *'Akân*, « affligeant, troublant? »), appelé dans les Septante 'Αχάρ, ainsi que dans un passage de l'hébreu, *'Akâr*, et de la Vulgate, *Achar*, I Par., II, 7, fils de Charmi, de la tribu de Juda, demeuré célèbre par le châtiment divin dont il fut l'objet après la prise de Jéricho par les Hébreux. Son crime avait été de violer

l'ordre de Josué, qui avait expressément voué à l'anathème, c'est-à-dire à la destruction, la ville avec tout ce qu'elle renfermait d'hommes et de butin. Jos., VI, 17. C'était une sorte de consécration religieuse que cet anéantissement de la première ville conquise en Chanaan, exécuté en reconnaissance des droits souverains de Jéhovah, aussi bien que pour inspirer aux autres villes une terreur salutaire. Dès lors, désobéir à cet ordre devenait un sacrilège digne de la vengeance de Dieu. C'est dans ce crime que tomba Achan, en dérobant après la prise de la ville un manteau d'écarlate, plus deux cents sicles d'argent et une règle d'or de la valeur de cinquante sicles. Jos., VII, 21. Le manteau, *'addéreṯ*, dont il est question n'était pas un habit vulgaire, comme la tunique de dessous, *keṯoneṯ*, Lev., XVI, 4, ni comme la large robe, *šimlâh*, Gen., IX, 23, qu'on portait par-dessus; mais l'ample et luxueux pallium que portaient les rois, fait d'étoffe précieuse, parfois rehaussé de broderies d'or et d'argent, Eccle., IX, 8; Ezech., XVI, 10, et qu'on mettait les jours de fête et dans les cérémonies. IV Reg., V, 5. On le nommait aussi, et à cause de cet emploi extraordinaire, *hâlîfôṯ*, c'est-à-dire vêtement qu'on change, ou qu'on ne garde pas longtemps. Les femmes israélites en confectionnaient de cette sorte, Prov., XXXI, 22; mais le plus souvent on les faisait venir de l'étranger, et en particulier de Babylone, dont la réputation en cette matière était universelle. C'est sans doute ce que signifie l'hébreu *'addéreṯ Šine'âr*, « manteau de Sennaar » (Babylone était située dans la plaine de Sennaar), que saint Jérôme a traduit, on ne sait pourquoi, par *pallium coccineum*. Cf. Fillion, *Atl. archéol.*, pl. II, fig. 13-15; pl. LXXX, fig. 6-8; pl. LXXXI, fig. 7-9; pl. LXXXII, fig. 3. Les sicles d'argent dérobés avec ce manteau étaient, selon la forme de la monnaie en usage à cette époque, des morceaux de métal pesant chacun un sicle, et peut-être marqués d'une estampille indiquant leur poids. Si le *šeqél* d'argent du temps des Machabées avait le même poids que celui du temps de Josué, comme on peut le supposer, les deux cents sicles dérobés représenteraient une valeur monétaire de cinq cent soixante-six francs. La règle d'or, appelée dans l'hébreu *lešôn zâhâb*, « langue d'or, » était peut-être une lame en or massif, employée comme bijou. Sa valeur était de cinquante sicles d'or, environ deux mille francs, le sicle d'or valant douze sicles d'argent. II Reg., XXIV, 24; cf. I Par., XXI, 25. Voir SICLE.

Tel était le crime d'Achan. Il avait été commis en secret, et secrètement aussi le coupable avait enfoui tous ces objets au milieu de sa tente, attendant le moment où il pourrait les utiliser sans péril. Mais Dieu révéla lui-même sa prévarication. Sous les murs de la petite ville d'Haï, les troupes de Josué venaient d'essuyer une défaite si ignominieuse et si inattendue, qu'elle ne pouvait être qu'un châtiment du ciel; et, dans cette pensée, Josué et les anciens d'Israël étaient demeurés jusqu'au soir prosternés devant l'arche sainte, se plaignant à Dieu et demandant l'explication de ce mystère. A la fin du jour, la voix du Seigneur s'était fait entendre, dénonçant le crime sans désigner l'auteur, déclarant que la protection du Seigneur ne serait plus sur Israël tant que le coupable ne serait pas exterminé avec tout ce qui lui appartenait, et indiquant enfin la marche à suivre pour le découvrir : c'était la voie du tirage au sort, d'abord entre les tribus, puis entre les familles, enfin entre les maisons et les individus. Le texte hébreu désigne moins clairement que la Vulgate ce mode d'investigation. Au lieu du mot « sort », Jos., VII, 14, on y lit « Jéhovah », ce qui a donné lieu à différentes explications. Les talmudistes disent que, tous les Israélites ayant défilé l'un après l'autre devant l'arche, le coupable fut retenu comme par une main invisible, et ainsi désigné au peuple. D'autres ont imaginé que, les douze tribus ayant passé devant le rational du grand prêtre, la pierre de smaragde, qui représentait Juda, s'obscurcit tout à coup jusqu'à devenir noire : on aurait recouru à un autre procédé pour découvrir la famille, la maison et l'individu. La plupart des exégètes pensent que ce procédé, aussi bien pour la première investigation que pour les suivantes, fut la consultation mystérieuse par l'urim et le thummim, si fort en usage parmi les Juifs dans les dangers et les difficultés. Voir URIM ET THUMMIM. Il est à remarquer que dans ce passage, Jos., VII, 14-18, notre même terme latin *tribus*, répété quatre fois, est rendu en hébreu trois fois par le mot *šébet*, ỳ. 14 et 16, et une fois par celui de *maṭṭeh*, ỳ. 18, l'auteur se servant de l'un ou de l'autre selon le point de vue du moment; car *šébet* désigne plutôt la tribu dans sa cohésion politique, tandis que *maṭṭeh* vise surtout la multitude des éléments qui la composent. Cf. Jos., XIII, 33; XVIII, 2-4. Cette remarque, faite au passage, réduit à néant le système des rationalistes, qui prétendent donner au livre de Josué deux auteurs différents, parce que, d'après eux, plusieurs expressions, et entre autres celle de *šébet* à l'exclusion de *maṭṭeh*, et réciproquement, seraient des caractéristiques de deux fragments du livre essentiellement distincts. Cf. Nachtigal, dans *Heukes Magasin*, IV, II, p. 362 et suiv.; Bertholdt, *Einleitung*, t. III, p. 849 et suiv.; Van Heverden, *Disputatio de libro Josue*, etc.

Achan découvert confessa humblement sa faute, et l'on trouva, enfouis dans le sol de sa tente, les objets qu'il s'était appropriés. Il n'y avait plus qu'à exécuter sur le coupable la sentence prononcée par Dieu. A quelque distance de là, dans le voisinage de Galgala, s'étendait une large vallée, sur les collines de laquelle pouvait s'étager tout un peuple de spectateurs. Il s'y trouvait aussi, et en grande quantité, des pierres descendues des hauteurs voisines ou roulées par le torrent. Ce fut l'endroit désigné par Josué pour le lieu de l'exécution. Achan y vint, conduit par le peuple, avec ses fils et ses filles, ses troupeaux de bœufs, d'ânes et de brebis. On y apporta aussi sa tente, tous les objets à son usage, enfin le manteau de Sennaar, les sicles d'argent et la règle d'or, qui furent accumulés en une seule masse avec les victimes. Alors Josué donna le signal, en prononçant une courte formule imprécatoire, dans laquelle, par le changement d'une lettre en une autre (ע, ב, changé en ר, ן, à la fin du nom d'Achan), il tira du nom même du coupable la signification de son châtiment : *'Akarṭânû ya'ekorkâ Yehovâh.* « Tu nous as troublés, Jéhovah te troublera. » Jos., VII, 25. A ces paroles, une grêle de grosses pierres tomba sur le coupable et les autres victimes vouées à la mort, et bientôt, leurs cadavres avec les objets destinés à la destruction ayant été consumés par le feu, il ne resta d'Achan et des siens qu'un monceau de cendres sur lequel les Juifs élevèrent un amas de pierres, pour demeurer le mémorial du crime et du châtiment. La vallée elle-même reçut le nom de cet événement; elle s'appela « vallée d'Achor », *'Akôr*, « troublant ». Cf. Osée, II, 15; Is., LXV, 10. A l'époque où l'auteur du livre de Josué racontait cet épisode, le monument était encore debout. Jos., VII, 26. Le châtiment d'Achan a souvent servi d'exemple aux saints Pères et aux auteurs spirituels pour faire ressortir la gravité du péché de sacrilège. P. RENARD.

ACHAR (hébreu : *'Ëqer*, se dit d'une plante déracinée et transplantée; au figuré, étranger établi dans un pays; Septante : Ἀχόρ), troisième fils de Ram, de la tribu de Juda. I Par., II, 27.

ACHAT. Voir ÉCHANGE, COMMERCE.

ACHAZ (hébreu : *'Âḥâz*, « possesseur, » ou plutôt, en sous-entendant *Yo* ou *Yeho*, « Jéhovah possède; » Septante : Ἄχαζ), roi de Juda de 744 à 728 avant J.-C., fils et successeur de Joatham. Il était âgé à son avènement au trône de vingt ans d'après la Vulgate, de vingt-cinq d'après le *keri* du texte hébreu, les Septante, les versions syriaque et arabe et quelques manuscrits latins, II Par., XXVIII, 1; ce qui paraît se concilier mieux avec les vingt-cinq ans qu'avait Ézéchias, fils d'Achaz, quand il succéda à son père, qui en avait régné seize; autrement il faudrait dire,

d'après la Vulgate, qu'Achaz avait eu un fils dès l'âge de onze ans, ce qui est inadmissible. Achaz arriva au pouvoir après les règnes glorieux d'Ozias ou Azarias et de Joatham. Tout était prospère en Juda, à l'intérieur comme dans les relations avec l'étranger : l'organisation militaire achevée, Jérusalem bien fortifiée; partout, dans les bois, sur les hauteurs, des tours de défense construites, le commerce florissant, le nom de Juda respecté parmi les peuples voisins. II Par., XXVII, 3-6. Malheureusement avec cette prospérité matérielle s'étaient introduits des germes de dissolution : un luxe exagéré, Is., II, 7-16, et une déplorable immoralité. Is., II-V; Os., IV, 15. On avait même vu, sous le couvert de la tolérance royale, se manifester un retour au culte des idoles, si fatal pourtant aux Hébreux, mais toujours séduisant pour leurs grossiers instincts. IV Reg., XV, 4; Is., II, 6-8. Tel est le milieu, telles sont les circonstances dans lesquels Achaz avait été élevé. Même avec un bon naturel, il devait se ressentir de ces influences malsaines; quoi donc d'étonnant si, étant d'un tempérament pervers, il devint la personnification des vices de son époque ? « Il ne fit pas ce qui était agréable au Seigneur son Dieu, » IV Reg., XVI, 2; mais plutôt « il marcha dans la voie des rois d'Israël », ỳ. 3, c'est-à-dire dans l'impiété et l'idolâtrie, et tout particulièrement dans l'abominable culte du dieu des Phéniciens, Baal, auquel il éleva des statues. II Par., XXVIII, 2. Au milieu des bosquets délicieux qui se trouvaient au midi de Jérusalem, dans la vallée des fils d'Hinnom, déjà trop célèbre par les abominations qu'elle avait vues, Jos., XV, 8; IV Reg., XXIII, 10; Jer., XIX, 2, il offrait de l'encens aux idoles. II Par., XXVIII, 3. Un jour même, soit pour conjurer un danger imminent, soit pour tout autre motif, « il consacra, » ou, comme porte l'hébreu, « il fit passer » (*hé'ĕbîr*) son fils par le feu, IV Reg., XVI, 3, expression dont le sens est déterminé par le passage parallèle, II Par., XXVIII, 3, *wayyabe'ĕr*, « et il fit brûler. » Faire passer des enfants par le feu en l'honneur de Moloch, « l'abomination des Ammonites, » III Reg., XI, 5, avait lieu, il est vrai, à deux degrés : ou bien par une simple et rapide translation de l'enfant au travers des flammes, Lev., XVIII, 21, ou bien en le déposant dans les mains étendues du dieu, dont la statue de métal recélait un brasier ardent dans lequel l'enfant rôtait et était consumé; c'est ce dernier mode qu'on appelait *hé'ĕbîr bā'ēš*. Théodoret, *Quæst. in IV Reg. cap. XVI*, t. LXXX, col. 779, pense que le péché d'Achaz ne dépassa pas la simple purification; mais Joséphe ne laisse aucun doute : ἴδιον ὁλοκαύτωσε παῖδα κατὰ τὰ Χαναναίων ἔθη, *Ant. jud.*, IX, XII; et son sentiment a été adopté par l'universalité des interprètes. A noter, dans le passage parallèle des Paralipomènes, le pluriel « ses fils » (hébreu : *bānāv*), ce qui manifestement est mis pour le singulier.

Dieu, pour punir Achaz de son impiété, suscita contre lui deux princes qui déjà sous Joatham avaient commencé les hostilités, IV Reg., XV, 37 : Rasin, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël. Selon l'ordre naturel des choses, Rasin et Phacée auraient dû toujours demeurer ennemis, tandis qu'au contraire le roi de Juda et celui d'Israël, à cause de la communauté de race et d'intérêts, auraient dû rester toujours amis. Rasin était peut-être jaloux de la prospérité de Juda. Quoi qu'il en soit, ayant résolu de s'unir pour attaquer Achaz, ces deux princes opérèrent d'abord séparément; car, bien que selon IV Reg., XVI, 5, le siège de Jérusalem par les troupes réunies de Rasin et de Phacée soit mentionné avant les campagnes séparées de l'un et de l'autre, il est manifeste que ce n'est pas là l'ordre chronologique des événements. Le siège de Jérusalem, en effet, fut interrompu par l'invasion de Téglathphalasar en Syrie, ce qui força les assiégeants à quitter brusquement les remparts pour tenir tête chez eux à l'envahisseur, et nous savons que leur résistance n'aboutit qu'à une défaite. Donc il ne put y avoir d'attaque ni de l'un ni de l'autre contre Achaz après cet événement, et les campagnes particulières de Rasin et de Phacée ont dû précéder le siège de Jérusalem. On pourrait à la rigueur soutenir qu'Achaz n'eut pas à se défendre contre une double armée, mais contre une seule, composée des Israélites et des Syriens, dont l'unique opération aurait été rapportée d'une manière fragmentaire en deux épisodes : l'un IV Reg., XVI, 6, cf. II Par., XXVIII, 5; l'autre II Par., XXVIII, 5-6. Il semble plus conforme au texte de dire que les deux rois, ayant formé dès l'origine le projet de ruiner Juda, Is., VII, 6, chacun d'eux se mit séparément à l'œuvre.

Achaz vit d'abord Rasin porter un coup désastreux à son commerce, si prospère depuis qu'Ozias avait conquis l'importante ville maritime d'Élath ou Aïla, au fond du golfe Élanitique. IV Reg., XIV, 22; II Par., XXVI, 2; cf. III Reg., IX, 26. Le texte ne dit point quelle route suivirent les Syriens pour y arriver; il est probable qu'ils traversèrent les régions à l'est du Jourdain, et que c'est là qu'Achaz essuya sa première défaite, dans laquelle il laissa aux mains de l'ennemi un immense butin. II Par., XXVIII, 5. Si Rasin était venu par la Samarie et Juda, on ne comprendrait pas qu'il eût passé si près de Jérusalem sans l'attaquer. Presque au même temps, Achaz subit un autre échec; car « Dieu le livra aux mains du roi d'Israël, et il fut frappé d'une grande plaie ». II Par., XXVIII, 5-6. Cette plaie, ce fut la perte en un seul jour de cent vingt mille de ses plus vaillants soldats; ce fut encore de voir enlever de leurs foyers deux cent mille Juifs, « tant femmes que jeunes gens et jeunes filles, » pour être transportés en Samarie, ỳ. 8. Il ne lui restait plus qu'à assister à la ruine de sa ville royale, Jérusalem, et à vrai dire il faisait tout pour s'attirer ce suprême châtiment; car, aveuglé jusqu'à croire que les dieux syriens étaient les auteurs de ses maux, il se disait en voyant les Israélites victorieux : « Ce sont les dieux des rois de Syrie qui les aident; je les apaiserai par mes sacrifices, et ils m'assisteront. » II Par., XXVIII, 23. Mais Jéhovah avait promis que Juda ne périrait pas totalement, Is., I, 9, et il voulut encore épargner Jérusalem.

Rasin, remontant vers le nord, avait franchi le Jourdain et fait sa jonction avec Phacée (Septante : συνεχώνησεν, Is., VII, 2); tous deux étaient venus assiéger Jérusalem, projetant en même temps de remplacer Achaz par un personnage appelé dans Isaïe, VII, 6, « le fils de Tabéel, » un Syrien probablement, comme l'indique le nom de son père, et sans doute vassal de Rasin. Voir TABÉEL. C'est dans cette extrémité qu'Achaz, affolé de terreur et tremblant avec toute la maison royale « comme les feuilles des forêts sous le souffle du vent », Is., VII, 2, reçut le message divin qu'Isaïe fut chargé de lui transmettre, et dans lequel Jéhovah lui faisait dire de ne pas craindre, parce que, à cause de David et des promesses messianiques, Juda, le royaume théocratique si souvent protégé, ne périrait pas si Achaz mettait sa confiance en lui. Is., VII, 4-9. Achaz était en ce moment hors des murs de Jérusalem, à l'extrémité du canal de la Piscine supérieure, sur le chemin du champ du Foulon, à l'ouest de la ville. Is., VII, 3. Voir CHAMP DU FOULON. Peut-être Achaz, en prévision d'un siège, prenait-il des dispositions pour dériver ces eaux dans Jérusalem et en priver les assiégeants. Cf. Is., XXII, 9-12, où l'on voit des mesures analogues. C'est à cet endroit qu'Isaïe aborda le roi de Juda, Isaïe, grand prophète et grand patriote, déjà bien connu sous Ozias, II Par., XXVI, 22, et ayant déjà eu une grande part dans les affaires publiques. Il venait accompagné de son fils, dont le nom prophétique, *Šĕar yāšûb*, « le reste reviendra, » préludait devant le roi désespéré au message de consolation. C'est là qu'Achaz entendit avec étonnement le prophète appeler ses deux puissants ennemis « deux débris de tisons fumants ». Is., VII, 4, qui seraient bientôt éteints, et notamment Éphraïm, c'est-à-dire Israël, qui avant soixante-cinq ans ne serait plus un peuple. Is., VII, 8. Des expédients humains, le roi en avait trop employé : conformément à la constitution théocratique de Juda, il devait tenir Jéhovah pour son

unique et suffisant défenseur; il n'avait à craindre qu'une chose, l'infidélité envers Dieu; car, « si vous n'êtes pas fidèles, lui dit Isaïe, vous périrez » (Hébreu, avec allitération : *'im lô' ta'âmînû ki lô' tê'âmênû*). Is., VII, 9. Mais Achaz est trop endurci dans son impiété; ne croyant plus aux promesses divines, il a formé un autre projet qui lui paraît plus sûr : demander secours aux Assyriens. En vain le Seigneur insiste : puisque sa divine parole ne rassure point le roi, qu'il fasse l'expérience de sa puissance, qu'il demande un signe manifeste de la protection d'en haut, qu'il le choisisse où il voudra, dans le ciel ou dans le *Se'ôl*. Is., VII, 11. Achaz dissimule son embarras sous une excuse frivole : il ne demandera pas un signe, dit-il, pour ne pas paraître tenter le Seigneur. Cette réponse, si elle est loyale, suppose que le roi croyait à la possibilité du miracle et admettait la mission divine d'Isaïe. Autrement il aurait du demander un signe qui, dans sa pensée, aurait tourné par son insuccès à la confusion du prophète. En disant qu'il ne voulait pas tenter Dieu, Is., VII, 12, le roi de Juda n'était pas sincère. En réalité, il refusait le secours divin pour n'être pas obligé de changer de conduite et d'abandonner l'idolâtrie. Il préférait se tirer d'embarras par des moyens humains : flagrant mépris de la théocratie, fondement de son royaume; péché d'orgueil et d'hypocrisie. Achaz n'ignorait pas qu'en disant : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu, » Deut., VI, 16, Jéhovah avait seulement défendu à l'homme de le mettre en demeure de manifester sa puissance sans motif suffisant. Il méritait donc, et tout son peuple en sa personne, la véhémente apostrophe du prophète : « Vous lassez mon Dieu. » Is., VII, 13. Pourtant ce n'est pas sa résistance qui entravera les desseins de la miséricorde divine; au contraire, « à cause de cela même, » ỳ. 14, à la place du signe que le roi refuse de demander, Dieu en produira lui-même un plus merveilleux : ce sera la naissance du fils de la Vierge (hébreu : *'almâh*), dont le nom sera Emmanuel. Is., VII, 14. Or, ce signe, Achaz ne le verra pas : d'abord parce que cette *'almâh* n'est point son épouse, et l'Emmanuel n'est point son fils Ézéchias, comme l'ont prétendu plusieurs rationalistes modernes, reproduisant un subterfuge déjà connu à l'époque de saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 55, 67, 77, t. VI, col. 567-570; cf. S. Jérôme, *In Is.* VII, 14, t. XXIV, col. 109. Pour une autre raison encore, Achaz ne verra pas ce signe, car il ne s'accomplira que longtemps après lui; mais la « maison de David » en sera témoin dans l'avenir au jour de la naissance du Messie, qui délivrera Israël d'ennemis plus redoutables que Rasin et Phacée. Le signe cependant touche aux événements contemporains par ce lien : avant le temps qui sera nécessaire à cet enfant miraculeux pour arriver au discernement du bien et du mal, ou, ce qui revient au même, pour être capable de supporter la nourriture du beurre et du miel, Achaz aura vu la ruine de ses ennemis. Is., VII, 15-16. Mais parce qu'il a résisté à Dieu, le roi impie attirera sur lui et sur son peuple la malédiction annoncée. Is., VII, 9. Elle sera exécutée par l'Assyrien que Jéhovah « amènera », Is., VII, 17, et sous ses coups l'état de Juda sera si misérable, qu'on n'aura pas vu « de jours semblables depuis la séparation d'Éphraïm », *ibid.*, c'est-à-dire depuis le schisme d'Israël. Achaz a l'humiliation d'entendre même l'annonce de plus grands maux : l'oppression de Juda et sa ruine sous les piqures des « moucherons d'Égypte » et des « abeilles d'Assur ». Is., VII, 18.

Le roi ne fut pas témoin de la réalisation de cette dernière prédiction, mais la première fut exécutée sous ses yeux; car, se voyant attaqué de tous côtés, au nord par Rasin et Phacée, au midi par les Iduméens, qui venaient de lui prendre un immense butin, II Par., XXVIII, 17, à l'ouest par les Philistins, aux mains desquels étaient tombées les villes de Bethsamès, Aïalon, Gaderoth, Socho, Thamna et Gamzo, II Par., XXVIII, 18, Achaz s'abaissa jusqu'à mendier le secours d'un roi païen, celui d'Assyrie, Téglathphalasar, lui disant : « Je suis ton serviteur et ton fils; viens me sauver des mains du roi de Syrie et du roi d'Israël, ligués contre moi. » IV Reg., XVI, 7. Pour se le rendre favorable, il vida ses trésors, à l'exemple de ses prédécesseurs, Asa, III Reg., XV, 18, et Joas, IV Reg., XII, 18, et il dépouilla la maison du Seigneur, IV Reg., XVI, 8, précaution à peine utile, car l'ambitieux monarque assyrien ne cherchait qu'une occasion d'étendre sa domination. Achaz eut bientôt la joie de le voir envahir la Syrie, assiéger et ruiner Damas, mettre à mort Rasin et emmener ses sujets captifs, puis se jeter sur Israël et en transférer les habitants en Assyrie. IV Reg., XV, 29-30; XVI, 9. D'après la liste des éponymes, on était en 733 ou 732 lorsque Téglathphalasar commença cette campagne, qu'il ne termina qu'après deux ans. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 117.

Elle venait de finir, et l'Assyrien victorieux se reposait à Damas, lorsque Achaz se rendit près de lui, selon toute vraisemblance pour figurer dans une sorte de réception générale, à laquelle tous les rois tributaires de Téglathphalasar avaient été convoqués. IV Reg., XVI, 10. D'après Josèphe, c'est alors qu'Achaz dépouilla ses trésors et le temple, pour payer ce qu'il avait seulement promis lors de sa demande de secours aux Assyriens. *Ant. jud.*, IX, XIII. C'est ce voyage qui donna lieu à la construction d'un autel de modèle païen dans le temple de Jérusalem. Le texte porte : « l'autel qui était à Damas, » IV Reg., XVI, 10, ce qui signifie un autel syrien, soit qu'il fût propre aux Syriens, soit qu'il fût une imitation des autels assyriens. Cette seconde hypothèse est admissible, car c'était l'habitude des rois d'Assur de faire porter dans leurs expéditions militaires les autels de leurs dieux, et de les établir dans les pays conquis. G. Rawlinson, *Ancient Monarchies*, t. II, p. 531. Elle devient même vraisemblable si l'on considère le penchant d'Achaz pour la religion des Assyriens, dont il pratiquait le culte astrologique sur les autels qu'il avait fait construire en l'honneur du soleil sur la terrasse de son palais. IV Reg., XXIII, 12; cf. Tacite, *Annal*, XII, 13. Son cadran solaire, plus tard l'occasion d'un grand miracle, Is., XXXVIII, 8, était peut-être aussi une importation assyro-chaldéenne. Il entrait d'ailleurs dans le caractère d'Achaz de flatter ainsi son libérateur. En tout cas, comme les autels assyriens étaient très étroits et insuffisants pour y offrir des holocaustes, si celui que le roi de Juda fit construire leur ressemblait par la forme, il dut avoir de plus grandes proportions, puisque nous voyons qu'on y consuma des victimes. IV Reg., XVI, 12; Fillion, *Atlas archéol.*, pl. XCVIII, fig. 6; pl. CXVI, fig. 2. Au ỳ. 15, cet autel est appelé, par rapport à l'ancien autel des holocaustes, « autel plus grand. » Achaz envoya donc par des exprès le dessin de cet autel au grand prêtre Urie, peut-être le même que celui qui est appelé de ce nom dans Is., VIII, 2; et à son retour de Damas il le trouva construit et établi dans la cour du temple. Il y monta, y offrit des holocaustes et des sacrifices non sanglants (hébreu : *minhah*), et y répandit le sang des victimes pacifiques. IV Reg., XVI, 12-13. Il est à croire, d'après le ỳ. 15, que ces sacrifices étaient en l'honneur de Jéhovah, ce qui n'empêcha pas Achaz d'en offrir d'autres aux dieux de Damas. II Par., XXVIII, 23. D'ailleurs le seul fait de sacrifier au Seigneur sur un autel d'un type païen était une profanation sacrilège du culte divin, d'autant plus que la forme de l'autel des holocaustes avait été déterminée dans les plus grands détails. Exod., XXV, 40; XXXVIII, 1-7.

Achaz introduisit d'autres changements dans le culte. D'après le texte hébreu, plus clair que celui de la Vulgate, l'autel syrien avait été placé par Urie devant la partie antérieure de la maison de Dieu, au milieu de la cour des prêtres, de manière que l'ancien autel des holocaustes se trouvait entre lui et le temple. IV Reg., XVI, 14. Achaz, pour donner sans doute à l'autel de son choix une place plus honorable, et afin qu'il fût seul « devant le Seigneur », fit reculer vers le nord l'autel des holocaustes, se

réservant d'en disposer plus tard. De plus, il établit que sur l'autel syrien seraient offerts les sacrifices les plus solennels de chaque jour : celui du matin et celui du soir, offerts au nom de tout le peuple, ainsi que certains autres sacrifices, comme les holocautes (hébreu : *'olah*) du roi et les oblations (hébreu : *minḥah*) du roi. IV Reg., XVI, 15. Là ne s'arrêta pas son amour sacrilège de la nouveauté. Il y avait autour du temple des bassins d'airain, sorte de lavoirs mobiles, supportés par des bases de même métal, et au nombre de dix. III Reg., VII, 27-28, 37-39. Bases et bassins furent enlevés par son ordre. Il n'épargna pas davantage la mer d'airain, qu'il ôta de dessus les douze bœufs de même métal qui la soutenaient, III Reg., VII, 23-25, et la plaça sans respect sur le pavé de la cour du temple (Septante : « sur un piédestal de pierre, » ἔδωκεν αὐτὴν ἐπὶ βάσιν λιθίνην, IV Reg., XVI, 17; hébreu : « sur un pavé de pierre, » *'al marṣêf̌et 'âbânîm*). Ces changements furent faits « à cause » du roi d'Assyrie, IV Reg., XVI, 18, probablement pour rapprocher le culte juif de celui des dieux d'Assur, soit parce qu'Achaz s'était épris d'admiration pour la civilisation et les usages des Assyriens, soit parce que Téglathphalasar obligea le roi de Juda à agir de la sorte. D'autres pensent pourtant que, les trésors du roi et du temple étant épuisés, *ibid.*, ỳ. 8, Achaz avait enlevé ces ornements pour en faire de l'argent et solder le lourd tribut du au monarque assyrien, *ibid.*, ỳ. 18. Il est certain du moins que tous n'avaient pas été aliénés, car Jérémie atteste que les Chaldéens rouvèrent à Jérusalem la mer d'airain, les taureaux et les bases ciselées, qu'ils emportèrent à Babylone. Jer., LII, 17-20. Le pieux Ezéchias les avait fait probablement rétablir à leur place. II Par., XXIX, 19. Les autres modifications faites par Achaz, IV Reg., XVI, 18, sont fort obscures, à ce point que l'auteur de la Vulgate s'est contenté de transcrire de l'hébreu le mot principal, qu'il ne comprenait pas. Achaz, écrit-il, « changea aussi dans le temple du Seigneur, à cause du roi des Assyriens, le *musach* du sabbat, qu'il avait bâti dans le temple, et l'entrée extérieure du roi. » L'hébreu *mûsak* (ainsi porte le *keri*, au lieu du *ketib* : *mêisak*), de la racine *sâkak*, « couvrir, » signifie un lieu couvert quelconque, et n'est employé qu'une fois dans la Bible. Il désigne probablement un portique situé dans le parvis extérieur, par où le roi entrait au temple, pour se rendre à la place d'où il assistait aux cérémonies. Les Septante ont traduit « la base du siège des sabbats », τὴν θεμέλιον τῆς καθέδρας τῶν σάββατων, ayant lu *mûsâd*, « fondement, base, » pour *mûsak*. Achaz modifia cette installation, on ne sait de quelle manière. Ces avances ne lui servirent d'ailleurs de rien, car Téglathphalasar trouva bientôt un prétexte pour se jeter sur Juda, ravagea tout le pays, et au lieu d'assurer la liberté à ce peuple dont il s'était posé comme le protecteur, il l'asservit. De ce jour, Juda perdit son indépendance. II Par., XXVIII, 20. Dans une inscription cunéiforme trouvée à Nimroud, et actuellement conservée au British Museum, entre beaucoup d'autres princes tributaires de Téglathphalasar, on lit le nom d'« Achaz de Juda », *Ya-hu-ha-zi Ya-hu-da-ai*. (Le nom d'Achaz est précédé de *Ya*, contraction de Jéhovah, et nous en avons là la forme complète, Achaz étant une abréviation de Joachaz.) *Western Asiatic Inscriptions*, t. II, p. 67; Ménant, *Annales d'Assyrie*, p. 144; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 118-119.

C'est peut-être à cette époque qu'Achaz, tombant dans un noir désespoir, s'abandonna avec fureur à son penchant pour l'idolâtrie; qu'il fit briser les vases sacrés, fermer les portes du temple, abolir le culte du vrai Dieu et ériger des autels aux idoles dans tous les carrefours de Jérusalem, II Par., XXVIII, 24 : époque lugubre, en souvenir de laquelle les Juifs célébrent encore chaque année une solennité expiatoire. Telle fut la fin d'Achaz, qui mourut à Jérusalem après seize ans de règne, et y fut enseveli, sans partager néanmoins la sépulture des rois de Juda (dans le texte : Israël pour Juda, II Par., XXVIII, 27). La perversité de ce roi, sa faiblesse inqualifiable, sa pusillanimité à l'heure du danger, enfin sa maladresse en politique et son impiété envers Dieu, firent de lui un des plus méchants rois de Juda, et sa mémoire est demeurée justement en exécration parmi les Juifs. P. Renard.

ACHAZIB, hébreu : *Akzîb*; grec : Ἀχαζί, Κεζίβ, Ἀχζίβ, Ἐχοζίβ; latin : *Achzib* (Jos., XV, 44), *Achazib* et *Achziba*.

1. **ACHAZIB**, ville maritime de la Palestine, située entre Saint-Jean-d'Acre et Tyr (fig. 21). Elle est mentionnée dans Josué, XIX, 29, comme appartenant à la tribu d'Aser; mais les anciens habitants, Chananéens d'origine, n'en purent être chassés. Jud., I, 31. Le changement du *zain* sémitique en *d* a amené *Akdip*, comme Gaza est devenu Cadytis, et M'gozan, Mygdon; de là les Grecs et les Latins ont fait Ἐκδίππα, Ecdippa. Ptolémée, V, XV; Pline, V, XVII. Josèphe l'appelle Ἐκδίππων et Ἐκδίππους, et la signale comme une place maritime. *Bell. Jud.*, I, XIII, 4. Ailleurs il la nomme Arcé, Ἄρκη. *Ant. Jud.*, V, I, 22. On la trouve dans les tablettes cunéiformes avec le nom d'*Ak-zi-bi*. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., Giessen, 1883, p. 170. Dans le Talmud, sous le nom de Kezib ou Guezib, elle est citée comme formant, depuis le retour de la captivité, la limite septentrionale de la Galilée vers le nord-ouest, sur la route d'Accho à Tyr. Tosiftha, *Demoi*, ch. I. Ville forte comme Accho, Talm. de Bab., *Eroubin*, 64 *b*, elle possédait une synagogue. Cf. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 233.

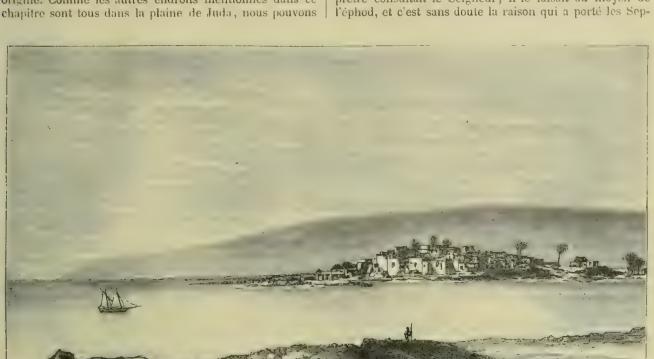
Eusèbe et saint Jérôme la placent à neuf milles de Ptolemaïde ou Saint-Jean-d'Acre, *Onomasticon*, au mot Ἀχζίβ, et on l'identifie généralement avec le village actuel d'*Ez-Zib*. Situé non loin d'une petite baie qui a dû servir autrefois de port à la ville, il est assis plus au nord sur une colline qui constituait l'acropole de la cité basse. « Ce monticule était jadis entouré d'un mur d'enceinte, dont on distingue encore des traces du côté de l'est. La plupart des maisons actuelles ont été bâties avec des matériaux antiques. Les jardins qui entourent ce village sont bordés soit de cactus, soit de vieux tamaris, et renferment beaucoup d'arbres fruitiers, au-dessus desquels de jolis palmiers dressent çà et là leur tige élancée et leur tête verdoyante. » V. Guérin, *Descript. de la Pal., Galilée*, t. II, p. 164.

Sennachérib, dans sa campagne contre Ézéchias, roi de Juda, s'empara de cette ville, et la mentionne entre *U-su-u* (*Hosah*, *Kh. Ezziyah*) et *Ak-ku-u* (*Accho*). Prisme de Taylor ou Cylindre C. de Sennachérib; *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 38-39; Schrader, *ouvr. cit.*, p. 288.

2. **ACHAZIB, ACHIB**, ville de la tribu de Juda, citée entre Céila et Marésa. Jos., XV, 44. Le texte hébreu la mentionne également dans Michée, I, 14; car « cette maison de mensonge », qui d'après la Vulgate sera « pour la déception des rois d'Israël », n'est autre dans l'original que la ville d'Achzib, qui, en tombant plus tard aux mains de l'ennemi, « trompera » la confiance purement humaine de la puissance royale. Par un de ces jeux de mots familiers aux Orientaux, et assez fréquents dans les Livres Saints, le prophète trouve dans le nom même (racine *kâzab*, « mentir ») un présage des châtiments qu'il annonce. Dix villes sont mentionnées de la même façon dans cette prophétie; or, parmi les cinq dernières, dont la situation au sud-ouest de la Palestine est bien connue, comme Lachis (Oumm-el-Lakis), Marésa (Kh. Mérach) et Odollam (Aïd-el-Ma), on remarque également Achzib. Sa position est donc naturellement indiquée, et le nom semble s'être conservé dans celui d'*Ain el-Kezbéh*, près de Beit-Nettif. Cette identification est confirmée par le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme, qui nous disent que, de leur temps, « Chazbi (Achzib) était un endroit désert, près d'Odollam,

sur les confins d'Éleuthéropolis. » *Lib. de situ et nom. loc. heb.*, t. XXIII, p. 889.

Ce témoignage nous permet aussi de croire que l'Achzib de Juda est identique à Chezib (Χαζεί, Chazbi) dont parle le texte hébreu dans la Genèse, XXXVIII, 5. Là, en effet, où la Vulgate traduit : « Lorsqu'il fut né (Séla, son troisième fils), elle (la fille de Suc, épouse de Juda) cessa d'enfanter; » l'original porte : « Et il (Juda) était à Kezib lorsqu'elle l'enfanta (Séla); » remarque faite par l'historien afin que la famille issue de Séla connut son origine. Comme les autres endroits mentionnés dans ce chapitre sont tous dans la plaine de Juda, nous pouvons



21. — Vue d'Achazib d'Aser. D'après une photographie.

à bon droit, avec les interprètes anciens et modernes, identifier Chezib avec Achazib 2.

Enfin, quelques auteurs assimilent Achazib 2 avec *Cozêba*, dont fait mention le texte hébreu dans I Par., IV, 22. Ceux, en effet, que la Vulgate appelle « les hommes de mensonge » sont les « hommes de *Cozêba* », rangés parmi les descendants de Séla, fils de Juda, par allusion sans doute à leur lieu d'origine. Cependant Conder distingue Achzib de Chozêba, qu'il place plus à l'est, à *Koueiziba*, dans *Palestine Exploration Fund, Quart. St.*, 1875, p. 13, et *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 408.

A. LEGENDRE.

ACHIA, ACHIAS, hébreu : *'Ahiyâh*, « mon frère, c'est-à-dire ami est Jéhovah; » Septante : Ἀχιά. La Vulgate, dans plusieurs endroits, a traduit la forme hébraïque *'Ahiyah* par *Ahia*. Voir AHIA.

1. ACHIAS, fils d'Achitob, portait l'éphod à l'époque de Saül, I Reg., XIV, 3, c'est-à-dire qu'il était grand prêtre des Israélites. Il était l'arrière-petit-fils d'Héli par son père Achitob et son aïeul Phinées. Il ne paraît en scène qu'une seule fois dans l'histoire de Saül. C'était pendant une expédition contre les Philistins; le roi d'Israël, avec six cents hommes, campait à Gabaa de Benjamin, lorsque son fils Jonathas eut l'idée, inspirée peut-être par Dieu, d'attaquer les Philistins en compagnie de son seul écuyer : l'événement donna raison à son audace, et les Philistins s'enfuirent, frappés d'une terreur surnaturelle. I Reg., XIV, 15. A cette nouvelle, Saül appelle Achias et lui dit : « Consultez l'arche du Seigneur; » car, ajoute la Vulgate, « l'arche de Dieu était ce jour-là avec les enfants d'Israël, » ℣. 18. L'arche résidait alors à Cariathiarim, I Reg., VII, 1; mais on sait qu'elle accompagnait parfois les Hébreux dans leurs expéditions militaires. Toutefois ce n'était généralement pas à l'aide de l'arche d'alliance que le grand prêtre consultait le Seigneur; il le faisait au moyen de l'éphod, et c'est sans doute la raison qui a porté les Sep-

à traduire ainsi le passage qui nous occupe : « Apporte l'éphod (car il portait l'éphod en ce jour en présence d'Israël). » Quoi qu'il en soit, Saül voulait consulter l'oracle divin, pour savoir ce qu'il devait faire dans cette circonstance imprévue, où Dieu se manifestait visiblement en faveur de l'armée israélite. Mais, comme il parlait encore au prêtre, un tumulte plus fort et toujours croissant se fit entendre dans le camp des Philistins. « Abaisse ta main, » dit Saül à Achias, qui se mettait en devoir de consulter l'oracle. La conduite à tenir devenait, en effet, évidente : il fallait profiter du désordre extrême où se trouvaient les ennemis pour fondre sur eux et changer leur déroute en désastre. C'est ce que firent Saül et les siens. I Reg., XIV, 19-23. Achias n'est plus nommé après cet épisode; d'ailleurs il dut mourir peu après, puisque, quelques années plus tard, c'est Achimélech, autre fils d'Achitob, et par conséquent frère d'Achias, I Reg., XXII, 9, qui est revêtu du souverain pontificat et donne à manger à David les pains de proposition. I Reg., XXI, 1-6. Quelques interprètes pensent cependant qu'Achimélech n'est pas différent d'Achias, et que ces deux noms, qui ont peut-être la même signification (Achias = frère ou ami est Jéhovah; Achimélech = frère ou ami est le roi [d'Israël, Jéhovah]), désignent un seul et même fils d'Achitob. Voir ACHIMÉLECH 1.

E. DUPLESSY.

2. ACHIA, fils d'Ahod, descendant de Benjamin par Balé. I Par., VIII, 7.

3. ACHIA. D'après les uns, cinquième fils de Jéraméel, fils d'Hesron, de la tribu de Juda. Cependant, comme l'hébreu n'a pas la conjonction *et* avant *'Aḥiyah*, ce pourrait bien être plutôt le nom de la première femme de Jéraméel. I Par., II, 25. Le contexte favorise cette interprétation, ỳ. 26.

4. ACHIA, lévite, chargé de garder les trésors du temple sous David, I Par., XXVI, 20. Au lieu de lire *'Aḥiyah*, les Septante ont lu *'Aḥêhem*, et traduisent par ἀδελφοὶ αὐτῶν, « les lévites leurs frères. »

5. ACHIA, fils de Phinées dans la généalogie d'Esdras. IV Esdr., I, 2. Omis dans la généalogie, I Esdr., VII, 2.

ACHIACHARUS (Septante : Ἀχιάχαρος, Ἀχείχαρος; le nom hébreu devait être *'Aḥi'aḥarôn*, « frère posthume »). Tobie (Septante), I, 21, 22; II, 10; XIV, 10. Fils d'Anaël et neveu de Tobie, à la cour de Sacherdon ou Asarhaddon, roi de Ninive, où il était échanson, garde du sceau, intendant et inspecteur des comptes. Il secourut Tobie dans son malheur. Voir NABATH.

ACHIM (Nouveau Testament : Ἀχείμ), de la tribu de Juda et de la famille de David, fils de Sadoc et père d'Eliud, Matth., I, 14, dans la généalogie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. (En hébreu, son nom devait être *Yakin*, « Jéhovah l'affermit; » les Septante rendent *Yakin* par Ἀχείμ, I Par., XXIV, 17, et par Ἀχείν, Gen., XLVI, 10.)

ACHIMAAS, hébreu : *'Aḥima'as*, « mon frère est en courroux; » Septante : Ἀχιμάας.

1. ACHIMAAS, père d'Achinoam, épouse de Saül. I Reg., XIV, 50.

2. ACHIMAAS (hébreu : *'Aḥima'aṣ*; Septante : Ἀχιμάας), fils du grand prêtre Sadoc, II Reg., XV, 36; I Par., VI, 8, 53, demeura à Jérusalem avec son père, tandis que David, sous le coup de la révolte d'Absalom, s'éloignait de la ville sainte. II Reg., XV, 35-36. Chargé d'apporter au roi fugitif les nouvelles de ce qui se tramait contre lui, il observa avec attention les projets et les démarches d'Absalom et de son conseiller Achitophel; mais bientôt l'attitude de son père et les sentiments de fidélité manifestés par lui à l'égard de David, II Reg., XV, 24-29, rendirent la position d'Achimaas difficile à Jérusalem. Pour écarter les soupçons qui n'auraient pas manqué de planer sur sa conduite, si on l'avait vu sortir souvent de la ville, il prit le parti de s'établir avec son compagnon Jonathas, fils d'Abiathar, II Reg., XVII, 17, hors des murs, et d'attendre les événements auprès de la fontaine de Rogel. Voir ROGEL. C'est là que vint les trouver l'inoffensive servante envoyée par les deux grands prêtres, et chargée de communiquer à Achimaas et à son compagnon, pour qu'ils les transmissent à David, les projets de poursuite immédiate proposés par Achitophel, et les instances des pontifes pressant le roi de passer le Jourdain. Achimaas partit aussitôt avec Jonathas; mais ils comptaient sans les espions répandus par Absalom dans la campagne, et sans doute chargés spécialement de les surveiller. On les aperçut, et la nouvelle de leur marche vers l'est fut portée immédiatement aux révoltés; heureusement les deux messagers, en pressant le pas, purent gagner Bahurim avant d'avoir été atteints. Là ils trouvèrent un homme charitable qui, prenant leur sort en pitié, les fit descendre dans une citerne à sec qui se trouvait dans la cour intérieure (hébreu : *beḥaṣêrô*, dérivé de *ḥaṣar*, « entourer, » que saint Jérôme traduit : *in vestibulo suo*), tandis que sa femme étendait sur l'ouverture un voile (hébreu : *masâk*, « une couverture »), sur lequel elle répandait, comme pour le faire sécher, de l'orge mondé (hébreu : *ḥarîfôt*, « grains d'orge ou de froment pilés; » mot qu'on ne trouve qu'ici, II Sam., XVII, 19, et Prov., XXVII, 22). Quand vinrent les émissaires d'Absalom, la ménagère, sans quitter son ouvrage, répondit qu'ils avaient fui plus loin, après avoir pris un peu d'eau (hébreu : « et ils ont passé le petit ruisseau »). II Reg., XVII, 20. Ils furent sauvés, et bientôt, sortant de leur retraite, ils poursuivirent leur route jusqu'au lieu où était David, qu'ils déterminèrent à passer sur l'heure le Jourdain.

Après cela, Achimaas ne pouvait plus rentrer à Jérusalem, ni même reprendre son poste d'observation près de la fontaine de Rogel. Il se joignit à l'armée de David et assista à la bataille décisive de la forêt d'Éphraïm, II Reg., XVIII, 6, dans laquelle Absalom fut tué. Toujours dévoué, et content cette fois d'être le messager d'une heureuse nouvelle, comme il était bon coureur, il s'offrit à Joab pour aller annoncer à David l'éclatante victoire. Joab résistait; enfin, sur ses instances réitérées, il consentit, et si rapide fut Achimaas, qu'il arriva près du roi avant Chusi, qui avait pourtant une notable avance sur lui. II Reg., XVIII, 19-23. Il avait pris le chemin le plus court, d'après la Vulgate (*via compendii*). D'après l'hébreu, il prit le chemin de la *Kikkâr*. Voir KIKKAR. Poussé par son affection pour David jusqu'à transgresser la loi de Dieu, Achimaas mentit pour ménager la sensibilité paternelle, et lui dissimula la mort d'Absalom : réticence qu'il eût surement corrigée, si Chusi, moins circonspect, n'eût dès son arrivée et tout d'un coup déclaré la réalité. La fidélité et le dévouement d'Achimaas ne se démentirent jamais. Plusieurs interprètes pensent que ses mérites lui valurent sous Salomon l'une des douze places de *nisâbîm*, ou officiers chargés de percevoir l'impôt, III Reg., IV, 7, 15, et que cet Achimaas est identique à celui du second livre des Rois. Si cette opinion est fondée, Achimaas était ainsi arrivé à l'une des principales charges de l'État, cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. III, p. 275 et suiv.; bien plus, et ce fut peut-être une des causes de son élévation, il aurait épousé l'une des filles de Salomon, Basémath. Ce mariage ne put avoir lieu en tout cas, que vers le milieu ou la fin du règne de Salomon, car nous savons qu'à cause de sa jeunesse ce prince ne pouvait avoir, lors de son avènement au trône, des filles en âge d'être mariées.

Le caractère d'Achimaas a été apprécié par celui qui était le mieux en position pour le faire exactement, David, des lèvres duquel nous recueillons ce témoignage : « C'est un homme bon. » II Reg., XVIII, 27. Sa bonté était si grande, que son roi estimait qu'un tel homme ne pouvait apporter que de bonnes nouvelles, *ibid.* Quant à son dévouement, il était devenu comme proverbial, si bien qu'à son allure empressée, comme à un signe certain, le guetteur le reconnaissait. Il méritait donc à tous égards la confiance de son prince, et Salomon, en le comblant de faveurs, ne fit que lui rendre une justice qui honore à la fois Achimaas et son bienfaiteur. P. RENARD.

3. ACHIMAAS, intendant de Salomon dans la tribu de Nephtali, un des douze officiers chargés de pourvoir à la table du roi. Il épousa Basémath, fille de Salomon. III Reg., IV, 15. Il est peut-être identique avec le précédent. Voir ACHIMAAS 2.

ACHIMAM, nom, dans Num., XIII, 23, d'un géant de la race d'Énac, qui est appelé Ahiman dans Josué et dans les Juges. Voir AHIMAN.

ACHIMÉLECH ou **AHIMÉLECH,** hébreu : *'Ăḥimélek*, « mon frère est roi; » Septante : Ἀβιμέλεχ, Ἀχιμέλεχ.

1. ACHIMÉLECH, fils d'Achitob, I Reg., XXII, 9, grand prêtre à l'époque de la première persécution de Saül contre David. I Reg., XXI, 1. Le peu de temps qui s'écoula entre les événements rapportés au chap. XIV, le grand

prêtre étant Achias, et ceux du chap. XXI, alors que le pontificat était exercé par Achimélech, a amené plusieurs exégètes à identifier ces deux personnages, d'autant plus que leurs noms ont entre eux une notable analogie (*'Ahiyâh*, « mon frère ou ami est Jéhovah ; » *'Ahi-mélék*, « mon frère est roi »), et que tous deux ont pour père Achitob. I Reg., XXII, 9, 11-12; XIV, 3. Voir ACHIAS 1. Malgré ces raisons, on pense communément qu'Achimélech était frère d'Achias, et que, celui-ci étant mort sans enfants mâles qui lui succédassent, Achimélech avait été appelé au souverain pontificat, peu de temps avant l'époque où pour la première fois la Bible fait mention de lui. Il résidait à Nobé ou Nob, où était l'arche sainte depuis son retour du pays des Philistins et son séjour transitoire à Bethsamès et à Cariathiarim. Peut-être Saül avait-il installé le tabernacle en ce lieu pour posséder dans sa tribu le centre religieux d'Israël. Voir NOBÉ. C'est là qu'Achimélech vit un jour venir à lui David abattu, sans armes, sans escorte, ce qui lui causa une profonde surprise. David lui dit qu'il avait été chargé d'une mission par le roi, et lui demanda à manger, parce qu'il avait faim, ainsi que ceux de sa suite. L'embarras d'Achimélech fut grand, car il n'avait à sa disposition que les douze pains de proposition déposés dans le Saint pendant une semaine et tout récemment retirés pour être remplacés, selon la loi, par des pains nouveaux. De là vient qu'en ce jour Achimélech n'avait pas eu besoin de faire de provisions de pain ordinaire, car les douze pains de proposition retirés chaque sabbat de la table recouverte d'or, sur laquelle ils étaient offerts au Seigneur, devaient être mangés, dans le sanctuaire même, par les prêtres. Lev., XXIV, 6-9. Donner de ces pains au fugitif semblait illicite, à cause de la disposition spéciale de la loi, qui ne permettait qu'aux enfants d'Aaron de s'en nourrir. Mais valait-il mieux observer rigoureusement la lettre de la loi, en violant le précepte plus grave encore de la charité, surtout dans une si extrême nécessité? Marc., II, 25. Achimélech, après s'être assuré que David et les siens n'avaient point d'impureté légale, leur donna les pains de proposition. Notre-Seigneur l'a justifié en prenant sa conduite pour base de sa propre justification, en face de ceux qui lui reprochaient de violer le sabbat. Matth., XII, 3-4; Marc., II, 26; Luc., VI, 3-4.

Il est vrai qu'en déclarant ainsi son innocence, Jésus soulève une nouvelle difficulté à son sujet, car en saint Marc il l'appelle par son nom, et ce nom est Abiathar au lieu d'Achimélech. Marc., II, 26. Les hypothèses qu'on a faites pour concilier ce passage avec I Reg., XXI, 1, sont aussi variées qu'ingénieuses : faute de copiste en saint Marc ; double nom du même personnage; et double personnage dont le second, c'est-à-dire Abiathar, fils d'Achimélech, employé alors au service du temple, aurait pour la circonstance tenu la place de son père absent ou malade, et agi en son nom : voilà ce que les exégètes ont imaginé sans faire complétement la lumière. Nous ne parlons pas de l'hypothèse rationaliste qui suppose une erreur de mémoire de la part de l'évangéliste. Plusieurs manuscrits suppriment la difficulté en omettant le ℣. 26 de saint Marc.

Pour revenir à la conduite d'Achimélech donnant à David les pains sacrés, il faut remarquer qu'il n'en privait pas le sanctuaire, puisque ces pains étaient ceux qu'on venait d'enlever. Il n'y avait de transgression que sur le précepte relatif à la manducation par les prêtres; or il existait dans l'espèce une raison plus que suffisante pour se dispenser de la loi.

Après avoir mangé, David demanda des armes au grand prêtre. Achimélech sortit de l'enveloppe qui la renfermait (hébreu : *bassimlâh*, « dans le manteau ») l'épée de Goliath, qui était placée dans le sanctuaire à côté de l'*éphod*, et il la donna à David, qui d'ailleurs avait bien sur elle quelque droit, l'ayant lui-même consacrée à Jéhovah. I Reg., XVII, 54. Achimélech consulta aussi le Seigneur en faveur de David, I Reg., XXII, 10, et le fugitif se sauva auprès d'Achis, roi de Geth.

Achimélech devait payer chèrement le service qu'il venait de rendre à David. Tandis qu'il le secourait si charitablement, un traître, Doëg l'Iduméen, observait tout sans mot dire, et il s'empressa d'aller rapporter à Saül ce qui venait de se passer. Le roi, qui était alors à Gabaa, manda près de lui Achimélech avec tous les prêtres de service à Nobé, et leur fit de sanglants reproches, auxquels le grand prêtre répondit avec une élévation et une loyauté qui eussent désarmé Saül, si sa haine contre David ne l'eût rendu sourd à toute raison. Il ne dissimule rien et ne s'excuse de rien : ce qu'il a fait, il le ferait encore; car David est entre les serviteurs du roi le plus dévoué et le plus fidèle. I Reg., XXII, 14. D'ailleurs pourquoi lui reproche-t-on d'avoir pris part à la révolte du fugitif? Sans ignorer complétement ses difficultés avec Saül, il ne savait pas, quand David vint à Nobé, quels étaient les rapports de ce dernier avec le roi; dans leur entrevue, il n'en a pas été question, et s'il a consulté le Seigneur pour lui, c'est ce qu'il avait fait maintes fois sans être accusé par personne. I Reg., XXII, 15. Ces explications étaient tout à fait satisfaisantes, cependant elles ne purent lui sauver la vie. Il tomba sous le fer des satellites, en présence et par l'ordre du roi jaloux, et avec lui tous ses prêtres. Nobé, sa ville sacerdotale, fut détruite, et ses habitants mis à mort. Seul, Abiathar, l'un des fils d'Achimélech, échappa. I Reg., XXII, 16-21. C'est en apprenant cette odieuse vengeance que David composa le psaume LI, où sa visite à Achimélech est expressément indiquée. Il est à noter que, se basant sur le titre du psaume XXXIII, dans la Vulgate : *De David, quand il changea de visage devant Achimélech qui le renvoyait*, plusieurs Pères ont appliqué tout ce psaume à l'entrevue de David avec le grand prêtre à Nobé. Cette application était difficile, car Achimélech ne renvoya pas David. Aussi les commentateurs modernes y ont renoncé : les uns s'en rapportent à l'hébreu, où on lit Abimélech au lieu d'Achimélech; ils croient avec saint Basile que ce nom est un titre commun à tous les rois philistins, et désigne Achis, roi de Geth, devant lequel, en effet, David contrefit l'insensé, I Reg., XXI, 13-15; d'autres conservent la leçon de la Vulgate, et croient qu'Achimélech est là pour *Achis mélek*, « le roi Achis. »

Achimélech fut le dernier descendant d'Héli qui mourut dans la dignité de grand prêtre, car son fils Abiathar, qui lui succéda, fut déposé par Salomon, et le pontificat transmis à la famille d'Éléazar. Voir ABIATHAR. Cette privation du pontificat et la mort d'Achimélech et des prêtres de Nobé, dont un bon nombre étaient de la famille d'Héli, contribuèrent à réaliser l'oracle divin prononcé naguère par un voyant devant Héli lui-même. I Reg., II, 33. Quant aux victimes du massacre, plusieurs les mettent au rang des martyrs, en considération de l'acte de miséricorde qui fut la cause de leur mort. Bachiarius, *Epist. ad Januar.*, Patr. lat., t. XX, col. 1042; Bède, *In Samuel. proph. allegor. exposit.*, III, 10, t. XCI, col. 662.

A l'exemple de Jésus-Christ, les Pères et les théologiens tirent de la conduite d'Achimélech cette conclusion morale, qu'en cas de conflit entre deux préceptes, l'un de l'ordre positif, l'autre de l'ordre naturel, le premier doit céder. P. RENARD.

2. ACHIMÉLECH, Héthéen, un des compagnons de David pendant qu'il était persécuté par Saül. I Reg., XXVI, 6.

3. ACHIMÉLECH. Ce nom se lit, II Reg., VIII, 17; I Par., XVIII, 16; XXIV, 3, 6, où l'on s'attendait à trouver plutôt le nom d'Abiathar. On a proposé diverses solutions : 1° Abiathar, fils d'Achimélech, aurait eu un fils du même nom, Achimélech, et ce fils aurait rempli conjointement avec son père, ou parfois à son défaut, les fonctions sacerdotales. 2° Achimélech aurait eu à la fois ces deux noms : Achimélech et Abiathar. Saint Marc l'appelle de ce dernier nom, Marc., II, 26. 3° L'opinion la plus vraisemblable,

d'après la suite du récit, est celle-ci : les noms ont été transposés par les copistes ; Achimélech a été mis par erreur pour Abiathar, et réciproquement. Voir ABIATHAR.

4. ACHIMÉLECH. Voir ABIMÉLECH 5 et ACHIS.

ACHIMOTH (hébreu : *'Ahimôt;* Septante : 'Αχιμώθ), fils d'Elcana, lévite de la famille de Coré. I Par., VI, 25.

ACHINOAM, hébreu : *'Ahinô'am,* « mon frère est gracieux ; » Septante : 'Αχινοάμ, I Reg., XIV, 50 ; 'Αχινόαμ, I Reg., XXV, 43.

1. ACHINOAM, fille d'Achimaas et épouse de Saül. I Reg., XIV, 50.

2. ACHINOAM, première femme de David. Elle était de Jezraël, ville de la tribu de Juda. I Reg., XXV, 43. Voir JEZRAËL 4. David, obligé de fuir la colère de Saül, l'épousa pendant qu'il menait une vie errante dans le désert de Juda, dans le voisinage de la ville de Carmel. Achinoam l'accompagna avec Abigaïl à la cour du roi philistin Achis, I Reg., XXVII, 3 ; l'une et l'autre furent emmenées captives par les Amalécites, lorsqu'ils pillèrent Siceleg, pendant que leur mari suivait les Philistins qui allaient combattre Saül dans la plaine d'Esdrelon, et l'une et l'autre furent délivrées par David à son retour. I Reg., XXX, 5, 18. Elles participèrent aussi toutes les deux aux honneurs royaux. Après la mort de Saül, « David monta, dit le texte sacré, avec ses deux femmes Achinoam de Jezraël et Abigaïl,... et ils demeurèrent à Hébron, » II Reg., II, 2-3, où le nouveau roi passa les sept premières années de son règne. L'Écriture ne nous apprend plus rien sur Achinoam, si ce n'est qu'elle fut la mère d'Amnon, le fils aîné de David. II Reg., III, 2 ; I Par., III, 1.

ACHIOR, « mon frère est la lumière. »

1. ACHIOR, ami et parent de Tobie, de la tribu de Nephthali, fut emmené captif à Ninive par Salmanasar. Il vint féliciter Tobie et se réjouir avec lui de la bonté de Dieu à son égard. Tob., XI, 20. Les Septante l'appellent 'Αχιάχαρος, et en font un neveu de Tobie, le fils de son frère Anaël. Il aurait été grand échanson à la cour de Sennachérib et d'Assarhaddon. Septante, Tob., I, 21, 22 ; II, 10 ; XIV, 10. Voir ACHIACHARUS et NABATH.

2. ACHIOR, chef des Ammonites. Lorsque le général assyrien Holopherne eut envahi l'Asie Mineure, les provinces et les villes de Syrie se soumirent à l'envi au conquérant, pour essayer de fléchir sa fureur. Judith, III, 1. Seuls les Israélites se préparèrent à la résistance. Judith, IV, 1-17. A cette nouvelle, la colère d'Holopherne redoubla, et il fit appeler auprès de lui les chefs de Moab et d'Ammon, pour apprendre d'eux à quel peuple il allait avoir affaire. Judith, V, 1-4. Achior était à cette époque le chef suprême des Ammonites. Judith, V, 5. Au lieu d'exciter davantage Holopherne contre les Hébreux, comme on aurait pu s'y attendre de la part d'un fils d'Ammon, il prit à tâche d'inspirer au général assyrien une crainte salutaire, qui le détournerait de faire la guerre à Israël. Dans un discours que la Bible nous a conservé, Judith, V, 5-25, il démontre la grandeur surnaturelle de ce peuple, qui était, aux yeux de ces barbares étrangers, une simple tribu, n'occupant qu'une place imperceptible dans le monde connu. Achior apprend successivement à Holopherne l'origine chaldéenne des Hébreux, la vocation d'Abraham, le séjour en Egypte, le passage de la mer Rouge, le séjour au désert du Sinaï et la conquête de la Palestine ; pendant son récit, il s'attache à démontrer ce fait, que Dieu donnait la victoire aux Israélites lorsqu'ils lui étaient fidèles, et qu'il ne permettait leur défaite que pour les châtier et les convertir. « Si donc, conclut-il, ce peuple est actuellement coupable devant Dieu, Dieu vous le livrera ; sinon vous ne pourrez lui résister, et nous deviendrons la risée de toute la terre. »

Ces paroles ne firent qu'exciter davantage la colère d'Holopherne et de ses officiers ; Achior, pour avoir dit la vérité, fut regardé comme un traître et châtié comme tel. « Puisque tu as une telle confiance en ce peuple, va le retrouver, » lui dit en substance le général assyrien. Judith, VI, 5-6. Et il le fit saisir et mener vers Béthulie, qu'il se disposait à assiéger. Là les serviteurs d'Holopherne attachent Achior à un arbre, et ils se retirent, le laissant pieds et mains liés à la merci des Hébreux, pour qui les Ammonites étaient des ennemis héréditaires. Bientôt trouvé par les Israélites, Achior est mené à Béthulie, comparaît devant Ozias et Charmi, chefs de la ville, et leur rapporte ce qu'il avait dit à Holopherne et le châtiment qui avait suivi ses courageuses paroles. Judith, VI, 11-13. Dès ce moment, Achior reçoit la récompense de sa bonne action : il est admis au droit de cité, bien que ce privilège ne fût généralement accordé aux descendants d'Ammon qu'à la dixième génération, cf. Deut., XXIII, 3, et un grand festin est donné en son honneur dans la maison du prince de la ville. Judith, VI, 19-20. Quelque temps après, lorsque Judith est revenue du camp d'Holopherne, on appelle Achior pour lui montrer la tête du général ennemi : « Voici, lui dit l'héroïne, voici la tête de celui qui t'a menacé de mort en disant : « Lorsque le peuple d'Israël sera vaincu, j'ordonnerai que tes flancs soient traversés par le glaive. » Judith, XIII, 27-28. A cette vue, Achior est tellement saisi, qu'il tombe la face contre terre ; mais il se relève bientôt pour bénir Judith, pour adorer son Dieu, Judith, XIII, 29-31, et pour renoncer au culte des idoles. Judith, XIV, 6. Une exception à la loi fut faite en sa faveur, cf. Deut. XXIII, 3 : il fut admis à se faire circoncire et se trouva ainsi incorporé au peuple de Dieu. Judith, XIV, 6. E. DUPLESSY.

ACHIS (hébreu : *'Akîš,* appelé aussi Abimélech, Ps. XXXIV, 1, hébreu, et Achimélech, Ps. XXXIII, 1, Vulgate), contemporain de David, roi de Geth, ville royale des Philistins. Il avait succédé sur le trône à son père Maoch. I Reg., XXVII, 2. Le nom d'Achis est peut-être un titre commun à tous les *seranim* ou rois de cette région. C'est vers ce prince que David se réfugia après avoir reçu à Nob l'hospitalité du grand prêtre Achimélech. I Reg., XXI, 10. Achis ne fit que l'entrevoir ; car, ayant été reconnu par les courtisans comme le vainqueur de leur fameux guerrier Goliath, le fugitif feignit la folie pour échapper à leur vengeance, ce qui amena le roi à le congédier avec mépris. I Reg., XXI, 12-15. Quelques années plus tard, Achis eut l'occasion de revoir David. C'était après les événements du désert de Ziph. Saül, un instant touché de la grandeur d'âme de son rival, l'avait béni ; puis, sa passion reprenant le dessus, il avait recommencé ses poursuites, et David, à bout d'expédients, s'était décidé à passer avec ses six cents hommes chez les Philistins, et à demander un refuge au roi de Geth. I Reg., XXVI. Il n'y a aucune raison de douter que cet Achis ne soit le même que celui du chapitre XXI. La manière différente dont il se conduit à l'égard de David est conforme à la différence d'état du proscrit. Naguère celui-ci venait seul, maintenant il est à la tête d'une petite armée ; autrefois sa réputation était surtout celle d'un ennemi des Philistins, aujourd'hui il est surtout célèbre par ses différends avec Saül. A ce dernier titre, Achis l'accepte comme un auxiliaire, et lui permet d'habiter Siceleg, au sud de Juda ; peut-être même lui donne-t-il cette ville et son territoire en toute propriété. I Reg., XXVII, 6. De là David faisait, dans les régions voisines et confinant à Israël, des expéditions et des razzias qu'Achis croyait dirigées contre les sujets de Saül. Les réponses ambiguës de David l'entretenaient dans cette pensée, et de plus en plus il croyait posséder en lui un puissant allié contre Saül. Il arriva cependant que, les Philistins entreprenant eux-mêmes une campagne contre Israël, Achis voulut que David et les siens y prissent part.

I Reg., XXIX, 2. Mais les autres princes philistins ne furent pas de cet avis, et sur leurs représentations Achis dut congédier l'Hébreu et ses soldats. La bataille fut engagée sans eux, et Dieu, qui n'avait pas permis que le patriotisme de David fût démenti par sa conduite, voulut que les Philistins missent en déroute l'armée de Saül. Ce fut la fameuse bataille du mont Gelboé, où périrent Saül et ses fils. Il n'est plus question d'Achis dans la Bible, sinon III Reg., II, 39, pour nous apprendre que des serviteurs fugitifs de Séméi s'étaient réfugiés auprès de lui.

Dans ce dernier passage, Achis est mentionné comme fils de Maacha, tandis que, I Reg., XXVII, 2, son père est nommé Maoch. Mais il ne répugne pas que ces deux noms soient des formes différentes du même mot. Il ne répugne pas davantage que le règne du même personnage occupe l'intervalle de cinquante ans écoulés entre la première fuite de David à Geth et celle des serviteurs de Séméi. Quelques interprètes ont voulu voir dans les deux récits du séjour de David près d'Achis un seul et même fait raconté diversement. Les notables différences entre l'un et l'autre rendent cette interprétation inadmissible. C'est aussi ce qui ressort du titre du Psaume XXXIII, qui rappelle explicitement le trait distinctif du premier séjour : *Quand David changea son visage devant Achimélech.* I Reg., XXI, 13.

Dans les passages où il est question de lui, Achis apparaît comme un homme indécis et facile à se laisser influencer. Un autre que lui aurait pu sans doute deviner, sous la folie simulée de David, le fin stratagème d'un homme très sensé, et, plus tard, saisir la vraie disposition de son hôte à travers ses réponses indécises. I Reg., XXVII, 10; XXVIII, 2. Les autres princes philistins furent plus clairvoyants. Sa simplicité partait d'ailleurs d'un bon naturel, et ses excès de confiance manifestent la loyauté de son cœur. P. RENARD.

ACHISAMECH (hébreu : *'Ăḥîsâmâḵ*, « mon frère est un appui; » Septante : 'Αχισαμάχ), père d'Ooliab, de la tribu de Dan, Exod., XXXI, 6; XXXV, 34; XXXVIII, 23.

ACHITOB, hébreu : *'Ăḥîṭûḇ*, « mon frère est bon; » Septante : 'Αχιτώβ.

1. ACHITOB, fils de Phinées, le fils d'Héli, et père d'Achias et d'Achimélech, lesquels furent grands prêtres sous Saül. I Reg., XIV, 3; XXII, 9, 11, 12, 20.

2. ACHITOB, fils d'Amarias et grand-père de Sadoc, souverain pontife du temps de David. II Reg., VIII, 17; I Par., VI, 7-8. Il était de la maison d'Éléazar et fut grand prêtre lui-même. La Vulgate le qualifie expressément de « pontife de la maison de Dieu », I Par., IX, 11; ἡγουμένου οἴκου τοῦ Θεοῦ, traduisent les Septante, dans le même sens que saint Jérôme. On objecte contre cette interprétation que le texte original ne dit point qu'il fut *kôhen* ou « prêtre de la maison de Dieu », mais *nâgîd*, « chef, » mot qui n'a pas un sens aussi précis. De là vient que la Vulgate elle-même rend ce même passage des Paralipomènes, reproduit dans II Esd., XI, 11, par *princeps domus Dei.* — Il est certain que le terme de *nâgîd* est plus général que celui de *kôhen* ou « prêtre »; mais le sens qu'y attache l'auteur des Paralipomènes ne peut guère être mis en doute, car, II Par., XXXI, 13, il se sert de cette expression de *nâgîd* pour faire connaître la qualité d'Azarias, qui était certainement souverain pontife des Juifs, sous le règne d'Ézéchias. — Dans le second livre des Rois, VIII, 17; dans le premier livre des Paralipomènes, VI, 8, 53; XVIII, 16, et dans le premier livre d'Esdras, VII, 2, Achitob est nommé comme père de Sadoc; mais en hébreu « père » a souvent le sens de grand-père, et « fils » le sens de petit-fils. Le premier livre des Paralipomènes, IX, 11, et le second livre d'Esdras, XI, 11, qui nous donnent une généalogie plus complète de la lignée sacerdotale de Sadoc, nous apprennent que ce dernier pontife était fils de Méraioth et seulement petit-fils de Sadoc. Les critiques de l'école rationaliste prétendent, il est vrai, que c'est par suite d'une erreur que le nom de Méraioth a été introduit dans ces passages, et ils soutiennent qu'Achitob était véritablement le père de Sadoc; mais leur opinion ne s'appuie sur aucune raison sérieuse. Les tables généalogiques des familles sacerdotales existaient certainement à l'époque d'Esdras et de Néhémie, et l'auteur des Paralipomènes et du second livre d'Esdras ne les ont pas altérées volontairement en les reproduisant. Il a pu arriver sans doute que dans les nombreuses transcriptions des listes de noms propres, faites par les copistes de la Bible, quelque nom ait été inséré çà et là par erreur, comme un nom a pu être omis dans d'autres cas; cependant rien ne montre qu'il en soit ainsi dans la généalogie de Sadoc : son père Méraioth n'a pas été nommé partout, parce qu'il était moins connu, cf. un exemple semblable dans I Ésd., V, 1, et Zach., I, 1, 7; mais il n'en a pas moins existé et il est le fils d'Achitob. Quant à celui-ci, il vécut avant le règne de David; on ne peut déterminer exactement à quelle époque, à cause de l'incertitude de la chronologie hébraïque dans ces temps reculés. Pour l'Achitob mentionné I Par., VI, 11-12, voir ACHITOB 3. F. VIGOUROUX.

3. ACHITOB, fils d'un autre Amarias, prêtre sous Josaphat et père d'un autre Sadoc. I Par., VI, 11-12; cf. II Par., XIX, 11.

4. ACHITOB, un des ancêtres de Judith, fils de Melchia, de la tribu de Siméon. Judith, VIII, 1.

ACHITOPHEL (hébreu : *'Ăḥîṯôfel*, « mon frère est folie (?) » Septante : 'Αχιτόφελ), conseiller de David. Il était de Gilo, probablement la Djala actuelle, dans les montagnes de Juda. L'Écriture dit que c'était « sa ville », II Reg., XV, 12, et c'était sans doute aussi celle de sa famille, puisqu'on y voyait le tombeau de son père, dans lequel il fut lui-même enseveli. II Reg., XVII, 23. Il avait là une maison, et il devait y faire sa résidence habituelle, autant que le lui permettaient ses fonctions; du moins il s'y trouvait au moment de la révolte d'Absalom. C'est ce qui explique comment il put se rendre si promptement et sans que David en fût informé auprès du rebelle, lorsque celui-ci l'appela à Hébron. II Reg., XV, 12, 31. Gilo, en effet, était dans le voisinage d'Hébron.

Telle était l'opinion qu'on avait de la prudence et de la sagesse d'Achitophel, que ses avis étaient accueillis à la cour comme des oracles divins. II Reg., XVI, 23. Aussi la nouvelle qu'il était entré dans la conjuration causa-t-elle à David, parmi tant de sujets d'inquiétude, plus de crainte que tout le reste; il comprit quel redoutable secours allaient apporter à son fils l'habileté et le crédit d'un tel homme, et il adressa aussitôt à Dieu cette prière : « Rendez insensés, Seigneur, les conseils d'Achitophel ! » II Reg., XV, 31. La trahison de celui dont il avait fait son conseiller et son confident, qu'il admettait à sa table comme son plus intime ami, blessa en même temps profondément le cœur de David, comme nous le voyons dans les psaumes qu'il composa à cette occasion, Ps. XL, 10, et surtout Ps. LIV, 13-15 : « Si mon ennemi m'avait outragé...; mais toi, que je regardais comme un autre moi-même! » etc.

On s'est demandé à quels motifs il fallait attribuer une trahison dans laquelle on a justement vu le type de celle de Judas, et l'acharnement qu'Achitophel fit paraître dans sa lutte contre son roi, II Reg., XVI, 21; XVII, 1-3; on a cru les trouver dans la parenté d'Achitophel avec Bethsabée, femme d'Urie. Elle était sa petite-fille, la fille de son fils Éliam, II Reg., XXIII, 34, le même qui est appelé ailleurs Ammiel, par le renversement des syllabes de son nom. I Par., III, 5. Par son adultère avec Bethsabée et par le meurtre d'Urie, II Reg., XI, David avait porté dans la famille d'Achitophel le deuil et le déshonneur; le vieux

conseiller vit dans la révolte d'Absalom l'occasion la plus favorable pour tirer de ce double crime une vengeance éclatante : il voulut arracher au roi la couronne et même la vie, en travaillant au triomphe de son fils. Plusieurs même, rapprochant ces antécédents des circonstances de son intervention dans le complot, ont pensé qu'il en avait été le promoteur.

Il débuta dans son entreprise par un coup d'abominable mais très habile politique : à peine Absalom était-il rentré à Jérusalem, qu'il lui conseilla de déshonorer son père publiquement, dans la personne des épouses du second rang, restées dans la capitale. Il voulait par là rendre impossible toute réconciliation entre David et Absalom, en même temps qu'il assouvissait sa haine; mais c'était en réalité des desseins de Dieu qu'il exécutait, il accomplissait sans s'en douter la prophétie de Nathan à David après sa chute. II Reg., XII, 11-12.

A ce conseil, que le jeune prince osa suivre, en succéda un autre qui aurait ruiné la cause de David et aurait perdu le roi lui-même, si on avait voulu l'écouter. Achitophel soutenait qu'il fallait se mettre à la poursuite du roi sur-le-champ et sans lui laisser le moindre répit; il offrait de conduire en personne l'expédition, se faisant fort de battre et de disperser l'escorte de David, et de le frapper dans cet abandon. Il aurait certainement réussi; mais Dieu, qui avait résolu la défaite et la mort d'Absalom et le rétablissement de la fortune de David, ne permit pas qu'on prît ce parti, le seul auquel on pût raisonnablement s'arrêter. II Reg., XVII, 14. Absalom en reconnut la sagesse; il ne voulut toutefois rien faire sans consulter Chusai. C'était un ami de David, II Reg., XV, 37, qui avait feint, par son ordre, de le trahir pour s'attacher à Absalom. Il avait pour mission de contre-balancer l'influence d'Achitophel et de faire échouer ses plans. Il persuada, en effet, à Absalom et à tous les siens qu'il n'avait point encore assez d'hommes avec lui et qu'il valait mieux attendre l'arrivée de nouvelles troupes, et ce délai sauva David, en lui donnant le temps de s'éloigner et d'aller au delà du Jourdain pour former une armée et préparer sa victoire.

Achitophel fut humilié et irrité du peu de cas que, pour la première fois, on faisait de ses conseils. Il vit en même temps quelles conséquences allait avoir pour lui-même la ruine de la cause d'Absalom, inévitablement perdue par ce retard : la fin de son crédit, le déshonneur attaché à son nom, le châtiment que pouvait lui attirer l'infamie de sa trahison et de ses conseils. Le désespoir s'empara de lui. Il sella son âne et s'en retourna à Gilo. Arrivé dans sa maison, il eut soin, par un dernier trait de cette prudence humaine que saint Paul appelle une prudence de mort, Rom., VIII, 6, de mettre ordre à ses affaires, et, oubliant la seule nécessaire, celle de son salut, il se pendit. II Reg., XVII, 23. E. Palis.

ACHOBOR, hébreu : *'Akbôr,* « mulot ou souris; » Septante : Ἀχοβώρ.

1. ACHOBOR, père de Balanan, roi d'Idumée. Gen., XXXVI, 38; I Par., I, 49.

2. ACHOBOR, fils de Micha et père d'Elnathan. Il fut un des premiers officiers du roi Josias, qui l'envoya consulter la prophétesse Holda, au sujet du livre de la Loi, trouvé par le grand prêtre Helcias. IV Reg., XXII, 12, 14; Jer., XXVI, 22; XXXVI, 12. Il est nommé Abdon, II Par., XXXIV, 20.

ACHOR (Vallée d') (en hébreu : *'Êmeq 'Akôr;* en grec : Ἐμεκαχώρ), vallée de la Palestine où Achan fut, par ordre de Josué, lapidé avec toute sa famille, pour s'être réservé, contrairement aux prescriptions du Seigneur, une part de butin dans le sac de Jéricho. Jos., VII. C'est même à cet événement que le lieu doit son nom : racine *'âkar,* « troubler. » Josué dit au coupable : « Parce que tu nous as troublés (*'âkartânû*), que le Seigneur te trouble (*ya'ekorkâ*) » ou l'extermine « en ce jour...; et ce lieu fut appelé et s'appelle encore aujourd'hui la vallée d'Achor, » Jos., VII, 25-26, c'est-à-dire « vallée du tumulte ou des troubles », suivant l'interprétation de saint Jérôme. *Liber de situ et nominibus loc. heb.,* t. XXIII, col. 868.

Cette vallée est indiquée, Jos., XV, 7, comme formant, vers l'est, l'une des limites septentrionales de la tribu de Juda. Or, de ce verset, traduit littéralement de l'hébreu, il semble résulter que l'endroit qui nous occupe doit être cherché au sud de Galgala. « La frontière (de Juda) monte vers Debéra, depuis la vallée d'Achor, *vers le septentrion regardant Galgala,* qui est vis-à-vis de la montée d'Adommim, laquelle est au midi du torrent. » On est donc, d'après cela, tout naturellement amené à identifier la vallée d'Achor avec l'*Oued el-Kelt* (Carith), qui serpente précisément au sud de Galgala (Tell-Djeldjoul). Cf. V. Guérin, *Descript. de la Pal., Samarie,* t. I, p. 125-126. Nous préférons, à la suite de beaucoup d'auteurs, cette opinion à celle d'Eusèbe, *Onomasticon,* et de saint Jérôme, *loc. cit.,* qui placent la vallée d'Achor au nord de Jéricho. Il faudrait alors la reconnaître dans l'*Oued en-Nou'aimeh,* et ce serait mettre beaucoup trop haut la limite septentrionale de Juda. Avec l'identification proposée, au contraire, au sud-ouest de Jéricho, le chapitre XV s'explique très facilement. Voir la carte de la tribu de Benjamin. Cette dernière ville et Galgala devaient être moins élevées que la vallée; car, au ỳ. 24 du chapitre VII, au lieu de : « ils les conduisirent vers... », on lit en hébreu : *vayya'âlû,* « ils les firent monter. » C. F. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua,* Leipzig, 1874, p. 60.

La vallée d'Achor était restée dans l'esprit des Hébreux comme un lieu de malédiction; aussi, pour donner une idée du changement que la rédemption devait apporter au monde, les prophètes disaient qu'elle serait convertie « en parc de troupeaux », Is., LXV, 10, la vie pastorale étant le symbole de la paix et de la tranquillité, et « en porte d'espérance », Osée, II, 15, après avoir été, pour le peuple qui entrait dans la Terre Promise, une porte d'affliction. Voir Carith. A. Legendre.

ACHSA (hébreu : *'Aksâ;* Septante : Ἀχσά), fille de Caleb, fils d'Hesron. I Par., II, 49. Il ne faut pas la confondre avec la fille du célèbre Caleb, nommée Axa dans la Vulgate (hébreu : *'Aksâh*). Jos., XV, 16, 17; Jud., I, 12, 13. Le Caleb, père d'Achsa, I Par., II, 49, était fils d'Hesron, et vivait avant Moïse; le Caleb du livre des Juges et de Josué était fils de Jéphoné et contemporain de Josué.

ACHSAPH (hébreu : *'Aksâf;* Septante : Ἀξάφ, Jos., XI, 1; XII, 20; Κεδάφ, Jos., XIX, 25; Vulgate : *Achsaph,* Jos., XI, 1; XII, 20; *Axaph,* Jos., XIX, 25), ancienne cité royale chananéenne, qui fit plus tard partie de la tribu d'Aser. Jos., XIX, 25. Un de ses rois fut appelé par Jabin, roi d'Asor, à entrer dans la ligue formée contre Josué, et fut vaincu comme les autres princes du nord. Jos., XI, 1; XII, 20.

Robinson a cru retrouver cette ville dans les ruines connues sous le nom de *Khirbet-Kâsif* ou *Iksâf,* et situées au sud de l'angle formé par le Léontes, quand, descendant du Liban au nord-est, il prend tout à coup la direction de l'ouest. *Biblical Researches in Palestine,* 2e édit., Londres, 1856, t. III, p. 55. « Ces ruines, dit M. V. Guérin, consistent en de nombreux amas de matériaux plus ou moins considérables, restes de maisons ou d'édifices renversés, épars ou accumulés au milieu d'un épais fourré de broussailles. De tous côtés, on rencontre des citernes antiques creusées dans le roc. » *Description de la Palestine, Galilée,* t. II, p. 269. L'identification proposée paraît également probable au savant explorateur français, et il y a, en effet, une ressemblance assez frappante entre les deux noms; mais plusieurs raisons nous empêchent de l'admettre. C'est d'abord

la place qu'occupe Achsaph dans l'énumération des villes frontières de la tribu d'Aser, Jos., XIX, 25-26; celles qui la précèdent et la suivent immédiatement appartiennent à la région sud-ouest des montagnes de Galilée : Halcath (Yerka , Chali (Alia), Béten (El-Banéh), Amaad (Khirbet el-Amoud), Messal (Mouslih). Voir la carte de la tribu d'Aser. Nous trouvons ensuite que le § 2 du chapitre XI distingue formellement les rois de Madon, de Séméron et d'*Achsaph* des « rois du nord, qui habitaient dans les montagnes ». Enfin Josèphe nous dit que la tribu d'Aser occupait la plaine ou partie basse, τὴν κοιλάδα, qui, partant du Carmel, se dirige vers Sidon, *Ant. jud.*, V, I, 22, en sorte que Khirbet-Ksâf semble bien plutôt appartenir par sa position à la tribu de Nephthali. Ajoutons que l'ordre d'après lequel Achsaph est mentionnée dans la liste des noms géographiques de Thoutmès III suffit, aux yeux de M. Maspero, pour exclure le site proposé par Robinson, site qui « nous porterait trop au nord ». G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmès III qu'on peut rapporter à la Galilée*, extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, 1886, p. 9.

Il faut donc, croyons-nous, placer la ville dont nous parlons au sud-ouest de la tribu d'Aser. Nous ne saurions cependant y voir, avec quelques auteurs, Accho ou Saint-Jean-d'Acre, dont nous aurions ici un autre nom. J. Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 1862, t. I, p. 48. — Grove, dans Smith's *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 17, a supposé que c'était Khaifa, qui semble se retrouver dans le Κεάφ des Septante. Nous aimons mieux cependant, à la suite des explorateurs anglais, identifier Achsaph avec *Kefr-Yasif*, dont le nom correspond assez exactement à la transcription des traducteurs grecs, Ἀξίφ. *Palestine Exploration Fund, Quart. St.*, 1876, p. 76.

Situé à quelque distance au nord-est de Saint-Jean-d'Acre, ce village est assis sur une colline dont les pentes inférieures vers l'ouest sont soutenues par un puissant mur d'appui, aux blocs réguliers, la plupart de grand appareil et antiques. Les habitants, au nombre de six cents, appartiennent presque tous à la religion grecque schismatique. On y remarque surtout une sorte de petite tour carrée, bâtie avec des pierres très régulières, et renfermant une chambre voutée qu'éclaire un œil-de-bœuf au-dessus duquel une croix a été sculptée au dehors. Elle faisait partie autrefois d'un bâtiment plus considérable, qui a été démoli et remplacé par des maisons toutes modernes. On voit aussi au bas de la colline, vers l'est, un beau puits, très profond et d'apparence antique. Il est construit en pierres de taille. Le réservoir et les auges qui l'environnent sont aussi bâtis avec des pierres de même apparell. V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. II, p. 4.

A. LEGENDRE.

ACHZIB, ville de Juda. Jos., XV, 44. Voir ACHAZIB 2.

ACHZIBA, ville d'Aser. Jos., XIX, 29. Elle est appelée Achazib, Jud., I, 31. Voir ACHAZIB 1.

ACKERMANN Léopold, exégète catholique autrichien, né à Vienne le 17 novembre 1771, mort dans la même ville le 9 septembre 1831. Il entra en 1790 dans l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin, et prit en religion le nom de Pierre Fourrier. Il enseigna dans son couvent les langues orientales et l'archéologie, et il devint en 1806 professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à l'université de Vienne, où il succéda à Jahn et occupa sa chaire avec succès pendant vingt-cinq ans. On a de lui : *Introductio in libros Veteris Foederis usibus academicis accommodata*, in-8°, Vienne, 1825; c'est la troisième édition corrigée et rectifiée de l'*Introductio* de Jahn (voir JAHN); *Archæologia biblica*, in-8°, Vienne, 1826, nouvelle édition également corrigée de Jahn (elle a été réimprimée par Migne, dans son *Cursus Scripturæ Sacræ*, t. II, 1840, col. 823-1068); *Prophetæ minores perpetua annotatione illustrati*, in-8°, Vienne, 1830, commentaire qui ne renferme pas des choses nouvelles, mais réunit ce qu'il y a de meilleur dans les ouvrages plus anciens, en y joignant des observations philologiques ; l'auteur commente le texte hébreu original, qu'il reproduit; son travail est court, mais bon. — Voir V. Seback, *P. F. Ackermann, biographische Skizze*, in-8°, Vienne, 1832.

F. VIGOUROUX.

ACORE AROMATIQUE. Voir JONC ODORANT.

1. ACOSTA Gabriel, chanoine portugais, né à Torrevadras, mort en 1616, fut professeur à Coimbre. Il composa sur le chapitre XLIX° de la Genèse, sur Ruth, les Lamentations de Jérémie, Jonas et Malachie, des commentaires qui furent publiés après sa mort, in-f°, Lyon, 1641. Voir Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2 in-f°, Rome, 1672.

2. ACOSTA Uriel, Portugais, né à Oporto vers la fin du XVI° siècle, mort à Amsterdam en 1647. Il était d'origine juive et reçut une éducation très soignée. Entraîné par ses passions, après avoir été d'abord chrétien, il devint matérialiste et athée; puis il se fit circoncire, professa la religion de ses ancêtres et alla en Hollande, où les Juifs d'Amsterdam lui firent bon accueil, mais le chassèrent bientôt de la synagogue, parce qu'il n'observait pas la loi mosaïque; ils le déférèrent même ensuite aux tribunaux comme athée. Pour se défendre, Acosta publia, en 1624, son *Examen dos tradicoens Phariseas conferidas con a ley escripta*, dans lequel, renouvelant les erreurs des Sadducéens, il nie l'immortalité de l'âme et l'existence d'une autre vie. Il se réconcilia néanmoins avec ses coreligionnaires, mais pour se faire excommunier de nouveau plus tard. Il termina cette vie agitée par le suicide. Voir H. Jellinek, *Uriel Acosta's Leben und Lehre*, Zerbst, 1847; *Uriel Acostas Selbstbiographie. Lateinisch und Deutsch*, Leipzig, 1847; J. da Costa, *Israel en de volke*, Haarb., 1849.

F. VIGOUROUX.

ACRABATHANE (Ἀκραβαττίνη), contrée où Judas Machabée remporta une grande victoire sur les Iduméens. I Mach., V, 3. La Vulgate distingue ici « les fils d'Esaü qui habitaient l'Idumée, et ceux qui étaient dans l'Acrabathane »; mais le texte grec, suivi par la version syriaque, fait de cette dernière région une partie de la première : ἐπολέμει Ἰούδας πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἠσαῦ ἐν τῇ Ἰδουμαίᾳ τὴν Ἀκραβαττίνην, « Judas combattait contre les enfants d'Esaü, dans l'Idumée, l'Acrabattine. » On sait, en effet, que le pays des Iduméens à ce moment s'étendait, dans la Judée méridionale, au moins jusqu'à Hébron. I Mach., V, 65. Pendant la captivité de Babylone, une émigration considérable de la population édomite s'était abattue sur ces fertiles campagnes, restées sans maîtres. Cf. F. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, Paris, 1888, t. VI, p. 405.

L'Acrabathane devait sans doute son nom à la *montée d'Acrabim*, dont il est question dans l'article suivant, et se trouvait ainsi au sud-ouest de la mer Morte. Les Iduméens, retranchés dans ces défilés comme dans une forteresse, étaient pour les Juifs des ennemis dangereux qui ne leur laissaient aucun repos. Judas Machabée les y attaqua et leur porta des coups terribles.

Il ne faut pas confondre l'Acrabathane dont nous parlons avec l'Acrabatène, que les historiens anciens mentionnent parmi les toparchies de la Judée, et qui était la cinquième, d'après Pline, V, 14; la troisième, selon Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 5 ; cf. Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, t. I, p. 176, 191-192. Le texte grec cité plus haut place dans l'Idumée le lieu de la victoire du héros juif. Or, d'après nos deux historiens, l'Idumée était une toparchie distincte de l'Acrabatène, la huitième suivant l'un, la neuvième selon l'autre : — on croit, en effet, que l'*Oriae* de Pline indique le pays montagneux où se trouvaient Hébron et les villes

méridionales de la Judée, occupées, nous l'avons vu, par les descendants d'Esaü. — Située plus haut, l'Acrabatène, au rapport d'Eusèbe, *Onomasticon*, et de saint Jérôme, comprenait la région qui s'étendait entre Néapolis (Naplouse) et Jéricho, ayant pour ville capitale Akrabbim, aujourd'hui *'Aqrabéh*, et pour villes principales Édouma (*Daoumeh*), Ianô (*Khirbet-Yanoun*) et Silo (*Khirbet-Siloun*). Si l'on doit se garder de confondre deux contrées distinctes, il n'est pas plus juste de dire, avec Boettger, *Topographisch-Historisches Lexicon zu den Schriften des Flavius Josephus*, Leipzig, 1879, p. 8, que l'Acrabatène « est vraisemblablement ainsi appelée de la *montée de 'Agrabbim*, Num., XXXIV, 4, et ailleurs ». Il serait difficile de comprendre que la passe *Eṣ-Ṣafah* (voir ACRABIM) eût donné son nom à une contrée située sur les confins de la Samarie. A. LEGENDRE.

ACRABIM (Montée d'), hébreu : *Ma'ālēh 'aqrabbim*; Septante : ἀνάβασις Ἀκραβίν, Num., XXXIV, 4; Jud., I, 36; προσαναβάσις Ἀκραβίν, Jos., XV, 3; Vulgate : *ascensus Scorpionis*, « montée du Scorpion » ou « des Scorpions », suivant le texte original. Défilé ou passage indiqué comme frontière méridionale de la Terre Sainte, Num., XXXIV, 4, et de la tribu de Juda, Jos., XV, 3, et comme limite du pays des Amorrhéens, Jud., I, 36. Cet endroit, d'après les mêmes témoignages scripturaires, devait se trouver entre le sud de la mer Morte et le désert de Sin. C'est pour cela que nous ne saurions, comme l'a fait M. de Saulcy, l'identifier avec la longue et raide montée de l'ouadi Ez-Zououeira, au-dessus de Djebel-Ousdoum. *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t. II, p. 77. Le savant explorateur a pu y trouver des scorpions en assez grande quantité; mais il place trop haut la limite méridionale de Juda, et s'écarte ainsi de la ligne qui, partant du Ghôr, au sud du lac Asphaltite, passait par Sin et Cadèsbarné, dont l'emplacement, quel qu'il soit, était certainement plus au midi.

Disons tout de suite que les scorpions sont assez nombreux dans ces parages. Armés de palpes-pinces, dont ils se servent pour saisir leur proie, ces animaux venimeux font, à l'aide du crochet terminal de leur queue, des blessures graves. Cependant, l'espèce la plus commune en Syrie ne dépassant guère cinq ou six centimètres, leur piqûre, quoique très douloureuse, est rarement mortelle pour l'homme. Voir SCORPION.

Robinson place, « à défaut de meilleure indication, » la montée d'Acrabim dans cette ligne de collines qui, au sud de la Sebkhah, forment une courbe irrégulière, croisant le Ghôr à peu près comme un segment de cercle dont la corde aurait environ six ou sept milles de longueur, et s'étendant obliquement du nord-ouest au sud-est. *Biblical Researches in Palestine*, 1856, t. II, p. 120. La plaine marécageuse du Ghôr est, en effet, fermée de ce côté par une chaîne de collines calcaires, de couleur blanchâtre, composées de craie tendre ou de marne durcie, hautes de vingt à vingt-cinq mètres en moyenne, mais par endroits de quarante à cinquante mètres. Les bords de l'ouadi El-Djeib sont presque à pic, et le fond de la vallée monte insensiblement.

Cependant avec Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, au mot *Akrabbim*, et Grove, Smith's *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 42, nous croyons que les textes cités plus haut, aussi bien que la topographie et le sens ordinaire attaché au mot *ma'ālēh*, favorisent davantage l'identification d'Acrabim avec le défilé d'*Eṣ-Ṣafah*, au nord de l'*ouadi Fiqréh*. De ce dernier point, en suivant la route de Pétra à Hébron, on arrive en trente-cinq minutes, par un chemin raboteux, mais en quelques endroits poli et glissant, au pied d'un massif montagneux qu'on peut franchir par trois passes, distantes l'une de l'autre d'une heure environ. La plus orientale est appelée par les Arabes *Eṣ-Ṣoufei*, et celle de l'ouest *El-Yémen*, « la droite, » la plus fréquentée, parce qu'il y a de l'eau à la partie supérieure. Cependant la plus directe et la moins difficile est celle du milieu, nommée *Eṣ-Ṣafah*. On voit encore, à l'entrée, les restes d'un fortin, destiné autrefois à en garder l'approche. La montée prend environ deux heures, et M. Schubert a trouvé, au sommet, l'altitude de 460 mètres. De ce point, l'on aperçoit le désert, qui s'étend à perte de vue, des deux côtés de l'Arabah, jusqu'à la mer Morte. La contrée est affreusement désolée. Le chemin suit constamment la direction nord-nord-ouest. Cf. Baedeker, *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1882, p. 316; Chauvet et Isambert, *Orient, Syrie et Palestine*, Paris, 1887, p. 59.

Il faut distinguer la montée d'Acrabim de la ville du même nom, capitale de l'Acrabatène (voir ACRABATHANE), et, suivant Eusèbe, *Onomasticon*, au mot Ἀκραβείμ, et saint Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 866, située « à neuf milles à l'est de Naplouse, en descendant vers le Jourdain comme pour aller à Jéricho ». Ce bourg, qui n'est mentionné nulle part dans la Bible, mais est plusieurs fois cité par Josèphe comme chef-lieu de la toparchie de ce nom, *Bell. jud.*, II, XX, 4; III, III, 5; IV, IX, 3, se retrouve aujourd'hui dans le village de *'Aqrabéh*, à quelque distance au sud-est de Naplouse : on peut en voir la description dans V. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, t. II, p. 3-5. A. LEGENDRE.

ACRE, Saint-Jean-d'Acre. Voir ACCHO.

ACRON, forme exceptionnelle du nom de la ville d'Accaron dans la Vulgate, Jos., XIX, 43. Voir ACCARON.

ACROSTICHE. Voir ALPHABÉTIQUE (POÈME).

ACTES DES APÔTRES (Πράξεις Ἀποστόλων, *Actus Apostolorum*).

I. *Nom.* — Dans les anciens manuscrits, le cinquième livre historique du Nouveau Testament porte le nom de Πράξεις Ἀποστόλων ou de Πράξεις τῶν Ἀποστόλων. Rarement avec l'article, αἱ Πράξεις. En latin, *Actus* ou *Acta Apostolorum*. Ce titre répond très bien au contenu du livre, où se trouve relaté un choix d'actes, par lesquels les Apôtres opèrèrent la fondation de l'Église. Les Allemands ont adopté le nom de *Apostelgeschichte* (*Histoire des Apôtres*). Cette appellation n'a pas toute l'exactitude désirable, car le livre est loin de donner l'histoire de *tous* les Apôtres; même l'histoire de l'apostolat de saint Pierre et de saint Paul y est très incomplète.

II. *Authenticité.* — Toute l'antiquité ecclésiastique n'a qu'une voix pour attribuer à saint Luc la composition du livre des Actes. Mais, cette persuasion étant inconciliable avec les idées de l'école rationaliste de Tubingue, les adeptes de cette école furent amenés à nier l'authenticité de ce livre, et à en reculer la rédaction au IIe siècle, époque à laquelle, d'après leur système, se fit dans l'Église la fusion entre les pétriniens et les pauliniens. Selon ces docteurs, le livre des Actes est une sorte de roman historique, ayant pour but de faire apparaître Pierre et Paul travaillant de concert et en conformité de vues à la propagation de l'Évangile. C'est contre ces adversaires que nous devons démontrer que les Actes sont vraiment l'œuvre de saint Luc.

« Une chose hors de doute, dit M. Renan lui-même, *Les Apôtres*, introd., p. X, c'est que les Actes ont eu le même auteur que le troisième Évangile, et sont une continuation de cet Évangile. On ne s'arrêtera pas à prouver cette proposition, laquelle n'a jamais été sérieusement contestée. Les préfaces qui sont en tête des deux écrits, la dédicace de l'un et de l'autre à Théophile, la parfaite ressemblance du style et des idées, fournissent à cet égard d'abondantes démonstrations. » Si l'on regarde ce point comme acquis à la critique, et que l'on suppose établie sur des preuves solides l'authenticité de l'Évangile de saint Luc, il faudra du même coup attribuer les Actes à cet écrivain apostolique, disciple et compagnon de saint

Paul. Il est démontré dans un autre article que le troisième Évangile est incontestablement l'œuvre de saint Luc. Donc, pour adjuger légitimement les Actes au même auteur, il nous suffirait d'en appeler à cette démonstration. Mais on peut, indépendamment de cet argument interne, fournir des témoignages péremptoires en faveur de l'authenticité de ce livre canonique.

Il est à peine douteux que saint Clément de Rome, *I Cor.*, II, t. I, col. 209, fait allusion à un texte des Actes, xx, 35, lorsqu'il loue les Corinthiens de ce qu'ils « préferent donner que recevoir ». — Saint Ignace d'Antioche, en deux endroits de ses lettres authentiques, semble à peu près transcrire les paroles des Actes, lorsqu'il dit, *Smyrn.*, III, t. V, col. 709 : Μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν. Voyez Act., x, 41 : Οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Ailleurs, *Magnes.*, V, t. V, col. 665 : Ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν. Voyez Act., I, 25 : Πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον. — Il en est de même de saint Polycarpe, *Phil.*, I, t. V, col. 1005 : Ὃν ἤγειρεν ὁ Θεὸς, λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ἅδου. Voyez Act., II, 24 : Ὃν ὁ Θεὸς ἀνέστησε, λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου (ἅδου, d'après une autre leçon). — La Διδαχὴ τῶν Ἀποστόλων, récemment découverte par Bryennios, se sert d'une manière analogue de Act., II 44, 45; IV, 32, édit. Bryennios, p. 21, n. 4. — La lettre à Diognète, 3, 4, t. II, col. 1172, rappelle Act., XVII, 24.

Il suffit de descendre au commencement du IIIe siècle pour entendre les voix les plus autorisées des diverses parties de l'Église nommer Luc comme l'auteur du livre des Actes. Saint Irénée, réunissant en sa personne les traditions de l'Asie et de la Gaule, après avoir rapporté plusieurs choses consignées dans les Actes, ajoute, *Hær.*, III, XIV, t. VII, col. 914 : « Omnibus his cum adesset Lucas, diligenter conscripsit ea, uti neque mendax neque elatus deprehendi possit. » — Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, XII, t. IX, col. 124 : « Sicut et Lucas in Actibus Apostolorum commemorat Paulum dicentem : « Viri Athenienses... » Suit le commencement du discours à l'Aréopage, Act., XVII, 22 et suiv. — Tertullien, témoin de l'Église d'Afrique, *De jejun.*, x, t. II, col. 966 : « Porro, cum in eodem commentario Lucæ et tertia hora orationis demonstretur, sub qua Spiritu sancto initiati pro ebriis habebantur, et sexta, qua Petrus ascendit in superiora. » Voyez Act., II, 15 et x, 9. — Le témoignage de l'Église romaine est plus ancien encore. Il se trouve dans le canon du IIe siècle découvert par Muratori : « Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optime Theophile comprehendit, quia sub præsentia ejus singula gerebantur. » — Toute la tradition de l'antiquité est, pour ainsi dire, résumée par Eusèbe de Césarée, lorsqu'il place le livre des Actes parmi les ὁμολογούμενα, c'est-à-dire parmi les livres canoniques dont l'autorité est incontestée. *Hist. Eccl.*, III, 25, t. XX, col. 268. Il l'attribue à saint Luc. *Hist. Eccl.*, III, 4, t. XX, col. 220. Il est donc indubitable que le livre des Actes était répandu dans l'Église dès le Ier siècle et que dès lors il était regardé partout comme l'œuvre de saint Luc. Sinon, à la fin du IIe siècle, l'Église n'aurait pas été unanime à le lui attribuer.

Ce témoignage concordant de la tradition est abondamment confirmé par les indices que fournit le livre lui-même. 1° L'auteur, racontant les voyages de saint Paul, parle constamment, à partir du chapitre XX, à la première personne du pluriel, et conduit ainsi son récit jusqu'à la captivité de saint Paul à Rome. Il était donc le compagnon de l'Apôtre, et se trouvait notamment avec lui à Rome. Or tel était saint Luc, dont saint Paul dit, dans sa seconde lettre à Timothée, IV, 11, écrite de Rome pendant sa captivité : « Luc seul est avec moi ; » et dont il envoie de la même ville les salutations aux Colossiens et à Philémon. Coloss., IV, 14; Philem., 24. Il entre d'ailleurs, sur les dernières années du ministère de saint Paul et sur ses voyages, dans des détails si minutieux, que le témoin oculaire se trahit à chaque instant. Voyez, par exemple, la scène du serpent ramassé et secoué par l'Apôtre dans l'île de Malte, Act., XXVIII, 2-6; la description des péripéties du naufrage, XXVII, 14-44; la mention exacte de tous les endroits par où l'on passe pour se rendre de Césarée à Rome. — 2° On a recueilli un grand nombre de tournures et d'expressions singulières, qui se rencontrent à la fois dans les Actes et dans le troisième Évangile, et que les autres auteurs sacrés n'emploient jamais ou presque jamais. En voici quelques exemples : Luc, I, 1 : Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν..., ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι..., et Act., XV, 24, 25 : Ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι τινὲς..., ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις... — Luc., XV, 13 : μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας, et Act., I, 5 : οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας, et Act., XXVII, 14 : μετ' οὐ πολύ; Act., XIX, 11 : δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχούσας. — Luc., I, 20, 80 : ἄχρι ἧς ἡμέρας,... ἕως ἡμέρας, et Act., I, 2 : ἄχρι ἧς ἡμέρας; I, 22 : ἕως τῆς ἡμέρας; II, 29 : ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης; VII, 45 : ἕως τῶν ἡμερῶν Δαβίδ. — *Main de Dieu* au lieu de *puissance de Dieu*. Luc., I, 66, 71, et Act., XI, 21, et XIII, 11. — Luc., IV, 34 : ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ, et Act., II, 27 : οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου, et IV, 27 : ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου; IV, 30 : τοῦ ἁγίου παιδός σου. — Luc., XXIII, 5 : ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, et Act., X, 37 : ἀρξάμενον ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, et Luc., XXIV, 27 : ἀρξάμενος ἀπὸ Μωσέως. — Luc., I, 9 : ἔλαχε τοῦ θυμιάσαι, et Act., I, 17 : ἔλαχε τὸν κλῆρον. — Luc., XXI, 35 : ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς, et Act., XVII, 26 : ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, et Luc., XII, 56 : τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ. Saint Luc est le seul écrivain du Nouveau Testament qui emploie cette expression. Voir Bacuez, *Manuel biblique*, t. IV, n° 484. — Signalons, à la suite de cet auteur, « la conformité qu'on remarque entre ces deux livres pour les sentiments, les dispositions d'esprit, les tendances... D'un côté comme de l'autre, on reconnaît l'influence de saint Paul. C'est la même attention à ne rien dire de blessant pour les Gentils, à ménager l'autorité romaine, et même à relever ce qui est à son avantage, Act., III, 13-15; x, 1, 2, 45; XIII, 7; XXV, 10, 25; XXVII, 43. C'est le même respect pour les cérémonies judaïques, Luc., I, 9, 59; II, 21-24, 37, 39, 41, 46; IV, 16; V, 14; VI, 3-4; Act., III, 1; V, 12, 42; XVI, 3, etc., avec la même conviction que l'Évangile est pour tous les peuples, Luc., II, 32; IX, 52; XVII, 16; Act., I, 8; IX, 15; X, 1 et suiv., et le même soin de rattacher les faits aux actes publics de l'empire, » Luc., III, 1; Act., III, 13; XXIV, 27. La tradition qui attribue les Actes à saint Luc, l'auteur du troisième Évangile, est donc pleinement confirmée par les arguments intrinsèques.

Les rationalistes prétendent néanmoins établir par ce genre d'arguments que saint Luc n'est pas l'auteur du livre des Actes. « Luc, disent-ils, n'est pas ce compagnon de Paul qui, à partir du XVIe chapitre des Actes, parle à la première personne du pluriel. Cet écrivain était avec Paul à l'époque où celui-ci écrivit ses lettres aux Thessaloniciens et aux Corinthiens; or, dans ces lettres, Paul ne fait aucune mention de Luc, mais il parle de Timothée et de Silvanus. Donc alors Luc n'était pas avec lui. Même dans les lettres aux Colossiens et à Philémon, Luc, qui était alors auprès de Paul à Rome, n'est nommé qu'en dernier lieu, après plusieurs autres. Il n'était donc pas un des principaux disciples de Paul. D'ailleurs, si Luc avait travaillé avec Paul à Philippes pendant plusieurs années, comme il faut le supposer de l'auteur des Actes, Act., XVI, 12 et suiv., Paul n'aurait pas manqué de le nommer dans sa lettre aux Philippiens, qu'il écrivit lorsque Luc était auprès de lui. Il semble que Luc ne s'adjoignit à Paul que lorsque celui-ci était captif à Rome. »

On le voit, tous ces arguments sont négatifs. Le dernier seul a quelque chose de spécieux. On y répond facilement par l'hypothèse que saint Luc était absent de Rome lorsque saint Paul envoya sa lettre aux Philippiens. Cette hypothèse n'est pas gratuite; car, si saint Luc avait été alors

à Rome, saint Paul l'aurait certainement excepté de la généralité de ce blâme, Phil., II, 21 : « Tous ne cherchent que leur intérêt, » comme il vient d'en excepter implicitement son fidèle Timothée, II, 20. Dès lors il est manifeste que ces arguments négatifs, si faibles en eux-mêmes, ne sauraient ébranler la tradition constante qui proclame que les Actes sont l'œuvre de saint Luc.

Refusant de reconnaître saint Luc pour l'auteur des Actes, les rationalistes ont imaginé divers systèmes pour expliquer la genèse de ce livre. D'après quelques-uns, les parties où l'écrivain parle à la première personne du pluriel auraient été rédigées par un compagnon des voyages de Paul autre que Luc. Ce compagnon serait Timothée (Schleiermacher, Bleek, etc.), ou Silas (Schwanbeck), ou Titus (Krenkel). Ou bien ce compagnon de Paul aurait écrit tout le livre, ou bien un auteur inconnu aurait transcrit ces mémoires, sans y rien changer, et les aurait ainsi insérés dans un livre composé par lui en vue d'aider à la réconciliation des deux factions qui avaient jusque-là divisé l'Église. Mais de Wette lui-même avoue que l'hypothèse d'auteurs multiples n'explique ni l'uniformité de style qui règne dans tout l'ouvrage, ni la conformité de celui-ci avec le troisième Évangile, ni la manière égale de citer l'Ancien Testament, ni la cohésion étroite de toutes les parties entre elles. De Wette, *Lehrbuch der... Einleitung in die kan. Bücher des N. T.*, § 115 *a*. Pour ces motifs, de Wette et d'autres admettent pour tout le livre un auteur unique. « Mais cet auteur, disent-ils, ne peut pas être un témoin oculaire des faits qu'il raconte; car ces faits sont, les uns en contradiction avec les lettres de Paul, les autres incompatibles avec les données de l'histoire; d'autres supposent chez l'écrivain des renseignements insuffisants. » Ce dernier argument est futile; quant aux deux autres, nous en donnerons plus loin le développement et la réfutation, lorsque nous parlerons des objections contre la véracité du livre des Actes.

III. *Lieu et époque de la composition.* — Faute de déterminations précises, on admet comme probable que les Actes des Apôtres ont été composés à Rome, à la fin de la seconde année de la captivité de saint Paul. Le récit, en effet, se termine brusquement à cette époque de la vie de l'Apôtre. Alors saint Luc était encore avec lui. Cette première période de sa captivité était pour l'Apôtre une période pacifique, sans incidents remarquables, ainsi qu'on peut le conclure des derniers versets des Actes. C'était donc aussi pour saint Luc un temps favorable à la rédaction de ses notes sur les travaux apostoliques de son maître. L'an 64 de l'ère vulgaire serait ainsi l'époque de la composition, ou du moins de l'achèvement du livre des Actes.

IV. *Intégrité du texte.* — Le texte des Actes des Apôtres est parvenu jusqu'à nous sans avoir subi aucune altération importante. Les variantes très nombreuses des manuscrits n'affectent point la substance des récits. Nous en avons pour garants les versions anciennes, la syriaque surtout et la latine, et les nombreuses citations des Pères. Du reste, la critique rationaliste n'a soulevé à ce sujet aucune objection sérieuse.

V. *Analyse du texte.* — Le livre des Actes se compose de deux parties bien distinctes. Cornely, *Introductionis compendium*, p. 522-523. Première partie : Origine et propagation de l'Église parmi les Juifs, I-IX. Deuxième partie : Origine et propagation de l'Église parmi les Gentils, X-XXVIII. Saint Pierre joue le grand rôle dans la première partie; dans la seconde, c'est l'action de saint Paul qui domine.

Première partie, I, 1-IX, 43. — *Première section.* Fondation de l'Église à Jérusalem, I, 1-II, 47. La fondation de l'Église préparée par la promesse du Saint-Esprit, I, 1-11, et par l'élection d'un nouvel apôtre, I, 12-26. La fondation de l'Église opérée par la descente du Saint-Esprit, II, 1-13, et par la première prédication de saint Pierre, II, 14-47. — *Seconde section.* Propagation et confirmation de l'Église parmi les Juifs de Jérusalem, III, 1-VII, 59. Un grand miracle opéré par saint Pierre, assisté de saint Jean, devient le signal de nombreuses conversions et d'une persécution violente, III, 1-IV, 31. La mort tragique d'Ananie et de Saphire sert d'exemple aux fidèles pour les maintenir dans la ferveur, IV, 32-V, 11. De nouveaux accroissements de l'Église provoquent une nouvelle persécution : les Apôtres sont jetés en prison, délivrés par un miracle, défendus par Gamaliel, V, 12-42. Institution des diacres : Étienne, le plus illustre d'entre eux, devient le premier martyr de la foi de Jésus, VI, 1-VII, 59. — *Troisième section.* Propagation de l'Église dans la Palestine, la Samarie, la Syrie, VIII, 1-IX, 43. La persécution, dont saint Étienne fut la victime, disperse les fidèles et propage ainsi la foi dans la Judée et la Samarie, VIII, 1-40. Elle est aussi l'occasion de la conversion de saint Paul, IX, 1-30. Pierre visite les Églises fondées en Judée, et y opère deux miracles insignes, IX, 31-43.

Deuxième partie, X, 1-XXVIII, 31. — *Première section.* Les débuts de l'Église parmi les Gentils, X, 1-XII, 25. Pierre, averti par une vision céleste, reçoit dans l'Église le centurion Corneille et sa famille; ils deviennent les prémices de la gentilité, X, 1-XI, 18. Bientôt s'établit à Antioche une Église composée de païens convertis, XI, 19-26. Ceux-ci viennent en aide, par leurs aumônes, aux fidèles de Jérusalem, XI, 27-XII, 25. — *Seconde section.* Dissentiment entre les fidèles convertis du judaïsme et ceux de la gentilité, XIII, 1-XV, 34. Premier voyage apostolique de saint Paul, en compagnie de saint Barnabé; ses fruits abondants pour l'Évangile, XIII, 1-XIV, 27 (28). Après leur retour, quelques judéo-chrétiens d'Antioche troublent l'Église en voulant soumettre les Gentils à la circoncision. Leurs prétentions sont écartées par les Apôtres, assemblés à Jérusalem, XV, 1-34. — *Troisième section.* Propagation de l'Église parmi les Gentils de la Macédoine, de l'Achaïe et de l'Asie, XV, 36-XXI, 15. Saint Paul, dans son second voyage apostolique, visite les Églises qu'il a fondées, XV, 36-XVI, 5, et, conduit par l'Esprit-Saint en Macédoine, il y établit les Églises de Thessalonique et de Philippes, XVI, 6-XVII, 15. De là il passe en Achaïe, et fonde l'Église de Corinthe, XVII, 16-XVIII, 28. Enfin, dans son troisième voyage, il prêche la foi à Éphèse et la répand au loin par toute l'Asie proconsulaire, XIX, 1-20, et, en repassant par la Macédoine et l'Achaïe, il retourne à Jérusalem, XIX, 21-XXI, 15. — *Quatrième section.* Captivité de saint Paul, nouveau moyen de propagation de l'Évangile, XXI, 16-XXVIII, 31. Saint Paul, fait prisonnier à Jérusalem, est conduit à Césarée, XXI, 16-XXIII, 35. Retenu deux années en captivité, il prêche la foi devant les gouverneurs romains et devant le roi Agrippa, XXIV, 1-XXVI, 32. Envoyé à Rome sur sa demande, il y arrive après avoir subi un naufrage, XXVII, 1-XXVIII, 15. Captif à Rome, il y prêche le royaume de Dieu à tous ceux qui viennent à lui, XXVIII, 16-31.

Les événements racontés dans les Actes remplissent un espace d'environ trente-cinq ans, depuis le printemps de l'an 29 jusqu'au printemps de l'an 64.

VI. *Véracité des Actes des Apôtres.* — Elle est attaquée surtout par l'école rationaliste de Tubingue. D'après elle, l'auteur de cet écrit l'a composé dans un but polémique, celui de réconcilier le parti ethnico-chrétien avec le parti des judaïsants. A cette fin, il a arrangé son récit, historique en apparence, de manière que les faits, en partie réels, en partie inventés, fissent apparaître Pierre et Paul comme également favorables aux idées des deux factions, et unis entre eux par les liens d'une concorde fraternelle. Ce n'est pas ici le lieu de démontrer que tout le système des Tubinguiens ne repose sur aucun fondement solide. Il suffit de faire voir comment l'authenticité du livre des Actes conduit à en admettre la véracité.

1° Saint Luc a été parfaitement renseigné sur les faits qu'il raconte. A partir du chapitre XX, il est présent à tous les événements. Compagnon de saint Paul pendant douze années, il a eu toutes les occasions désirables d'apprendre les détails du ministère apostolique de son maître. Quant

aux faits du ministère de saint Pierre, dont il s'agit au commencement de l'histoire, il s'en est informé exactement auprès de ceux « qui ont tout vu dès le principe », ainsi qu'il nous en avertit lui-même dans le prologue de son Évangile. Saint Luc connaissait donc parfaitement tous les événements racontés dans ses mémoires.

2° Saint Luc a exposé fidèlement les choses comme il les savait. Il nous est connu, en effet, comme un homme d'une probité irréprochable; d'ailleurs la candeur et la sincérité se laissent toucher au doigt dans ces pages écrites avec une simplicité où rien ne sent la recherche ni le parti pris. Enfin, quand même l'écrivain eût voulu tromper ses lecteurs, il n'y aurait pas réussi; car les faits dont est tissue son histoire sont pour la plupart des faits publics, illustres, accomplis devant des témoins nombreux. La fraude, s'il y en avait eu, n'aurait pas tardé à être connue et dénoncée.

VII. *Difficultés soulevées contre la véracité du livre.* — Pour convaincre saint Luc de fausseté, on a tâché de le mettre en contradiction avec saint Paul.

1° On prétend qu'il y a contradiction entre Act., XVII, 13-15; XVIII, 5, et I Thess., III, 1-6. L'Apôtre écrit aux Thessaloniciens que, ne pouvant aller les trouver en personne, il s'est décidé à rester à Athènes, et à leur envoyer Timothée, pour les aider de ses exhortations dans leurs tribulations. Selon le récit des Actes, les Juifs de Thessalonique, ayant excité des troubles contre saint Paul à Bérée, en Macédoine, les fidèles conduisirent l'Apôtre à Athènes, tandis que Silas et Timothée demeurèrent seuls à Bérée. Saint Paul, après un court séjour à Athènes, se rendit à Corinthe, et c'est là seulement que Silas et Timothée, partis de Macédoine, vinrent le rejoindre. Timothée ne se serait donc point trouvé à Athènes avec son maître; d'où il suivrait que celui-ci n'aurait pas pu l'envoyer de là à Thessalonique.

Nous pouvons répondre d'abord à cette objection d'une manière indirecte. Le récit des Actes et les Épîtres de saint Paul se rencontrent à chaque pas, relativement aux détails les plus minutieux de la carrière évangélique de l'Apôtre. Or, s'il y a quelque chose de remarquable, c'est la concordance parfaite que l'on constate entre l'historien d'un côté et l'autobiographe de l'autre. Nous sommes donc en droit de supposer, *à priori*, qu'en l'endroit spécial objecté, cette concordance existe comme ailleurs; et, examen fait, si nous ne parvenons pas à la découvrir, le parti le plus sage serait encore d'avouer notre ignorance. Mais nous ne sommes pas réduit à cette extrémité. Pour faire concorder saint Luc et saint Paul, il suffit de suppléer quelque chose à leurs renseignements incomplets. Voici une hypothèse probable qui concilie tout. Saint Paul, arrivé à Athènes, donne ordre à Silas et à Timothée de venir le rejoindre en cette ville. Act., XVII, 15. Ils y viennent. L'Apôtre, avant de quitter Athènes, envoie Timothée à Thessalonique, et Silas dans une autre ville de Macédoine. Pendant que l'un et l'autre remplissent leur mandat, Paul va à Corinthe, où il est de nouveau rejoint par ses deux disciples, revenus de Macédoine. — Il peut encore se faire que l'Apôtre, révoquant l'ordre qu'il avait donné d'abord, ait enjoint à Timothée d'aller de Bérée à Thessalonique sans venir à Athènes, et à Silas d'attendre à Bérée le retour de Timothée.

2° On veut aussi trouver des contradictions dans les trois récits de la conversion de saint Paul, qui sont tous trois donnés dans les Actes, IX, 7; XXII, 9; XXVI, 14. Au premier endroit, il est dit que les compagnons de Saul, lorsqu'ils entendirent la voix céleste, demeurèrent debout, frappés de stupeur; au troisième endroit, tous sont couchés par terre au moment où la voix se fait entendre. Il est rapporté aussi, dans le premier récit, que les compagnons de Saul entendirent la voix sans voir personne; dans le second, au contraire, que ces hommes virent la lumière, mais n'entendirent pas la voix de celui qui parlait avec Saul.

Notons avant tout que le premier récit est le seul que saint Luc donne en son propre nom; dans les autres passages, il reproduit le récit donné par saint Paul lui-même. Tout ce qu'on est en droit de lui demander dans ces deux passages, c'est qu'il ait rendu fidèlement les discours de l'Apôtre. Quand même ces discours seraient, en quelques circonstances secondaires, en désaccord avec la narration de l'historien, on pourrait tout au plus en conclure que, à plusieurs années de distance, les souvenirs de l'Apôtre ne lui seraient pas restés tout à fait fidèles touchant quelques menus détails, et que saint Luc n'a pas cru nécessaire de rectifier cette légère méprise. Puisqu'il n'est pas certain que l'Apôtre fut inspiré dans ces deux récits, il ne répugne pas absolument que ses souvenirs l'aient trompé touchant des détails qui n'altèrent pas la substance du fait. Mais il n'est pas même nécessaire de recourir à cette supposition. Rien n'empêche d'admettre que les compagnons de Saul, terrassés d'abord par l'éclat de la lumière, se soient relevés aussitôt et aient écouté debout et dans la stupéfaction la voix du ciel. Saul lui-même, terrassé par la lumière, vit Jésus et entendit seul distinctement sa voix. Mais, après le colloque avec le Sauveur, il se leva aveuglé, ne voyant plus rien, quoiqu'il eût les yeux ouverts. Ainsi s'explique la première antilogie. Pour avoir raison de la seconde, on peut dire que la voix qui interpella Saul fut entendue par tous les voyageurs (c'était peut-être d'abord un bruit inarticulé), mais non celle qui engagea un dialogue avec le seul chef de la troupe.

3° On signale une erreur historique dans la harangue de Gamaliel, Act., V, 36, lorsque celui-ci mentionne comme un fait passé la révolte de Theudas, chef de quatre cents rebelles. D'après Fl. Josèphe, *Antiq. jud.*, XX, V, 1, Theudas fut puni de mort pour crime de rébellion par le gouverneur C. Fadus, c'est-à-dire quatorze ans après le discours de Gamaliel.

Pour qu'on fût en droit d'accuser d'erreur l'écrivain sacré, il faudrait qu'on démontrât: premièrement, que le Theudas de Gamaliel est le même que celui de Josèphe; secondement, que, cela étant supposé, l'exactitude historique en ce point est plutôt du côté de Josèphe que du côté de saint Luc. Josèphe écrivit son histoire vingt ans après saint Luc, et il n'avait pas eu, comme celui-ci, des relations avec un des disciples de Gamaliel. Or c'est un principe constant en critique que, lorsque deux historiens également sérieux se contredisent dans les circonstances d'un événement, on préfère la relation de celui des deux qui est contemporain de cet événement, et qui se rapproche davantage des personnes mêlées au fait rapporté. Nous serions donc, dans le cas présent, en plein droit de rejeter la relation de Josèphe, et de nous attacher à celle de saint Luc. Mais il y a plus: les deux relations ne se refusent pas à une conciliation. Vers l'époque dont parle Gamaliel, Josèphe place la révolte d'un certain Mathias. *Antiq. jud.*, XVII, VI, 4. Ce Mathias pourrait bien être le Theudas ou Théodas de saint Luc. Car les noms de Mathias, en hébreu, et de Théodas (abrégé de Théodoros), en grec, ont la même signification: « don de Dieu. » Ils peuvent donc avoir été portés à la fois par un même individu, d'après un usage assez fréquent chez les Juifs.

4° On relève dans le discours de saint Étienne des inexactitudes relativement à l'histoire du peuple d'Israel, Act., VII, 4, 6.

C'est à tort qu'on impute ces inexactitudes, si elles existent, à l'auteur des Actes; elles sont le fait de l'orateur dont saint Luc rapporte les paroles. Le martyr, quoique rempli du Saint-Esprit, n'était pas nécessairement inspiré dans sa harangue. Il pouvait donc se tromper sur quelques points indifférents à la substance des choses, comme l'ont remarqué le V. Bède et plusieurs commentateurs.

VIII. *Commentaires principaux.* — 1° *Commentaires anciens.* Saint Jean Chrysostome a écrit sur les Actes un commentaire homilétique; Cassiodore (Ve siècle), *Complectiones in Acta Apostolorum;* V. Bède, *Expositio super*

Acta Apostolorum, et *Liber retractationis in Actus Apostolorum*; Théophylacte (XIe siècle), *In Acta Apostolorum*. — 2° *Commentaires modernes*. Catholiques: Érasme, *Adnotationes*, Bâle, 1516; Vatable, *Adnotationes*, Paris, 1545; Gagnæus, *Scholia in Actus Apostolorum*, Paris, 1552; Arias Montanus, *Elucidationes in Acta Apostolorum*, Anvers, 1575; Lorinus, S. J., *In Acta Apostolorum commentaria*, Lyon, 1605; Gaspard Sanchez, S. J., *Commentarii in Actus Apostolorum*, Lyon, 1616; Fromond, *Actus Apostolorum... illustrati*, Louvain, 1654. — Protestants: Van Limborgh, Rotterdam, 1711; Pearce, Londres, 1777. — 3° *Commentaires récents*. Catholiques: Beelen, *Commentarius in Acta Apostolorum*, 2e édit., Louvain, 1864; Patrizi, *In Actus Apostolorum commentarii*, Rome, 1867; Bisping, *Exegetisches Handbuch*, Munster, 1871; Crampon, *Les Actes des Apôtres*, 1872; Crelier, *Les Actes des Apôtres*, dans la sainte Bible de Lethielleux, Paris, 1883. — Protestants: J. G. Rosenmüller, *Scholia in Novum Testamentum*, 1821-1835; Baur, *Paulus der Apostel*, 1867; Baumgarten, *Apostelgeschichte*, Halle, 1852; Lekebusch, *Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte*, Gotha, 1854. J. CORLUY.

ACTES APOCRYPHES DES APÔTRES. Sous les noms divers de πράξεις, *actus*, *acta*, περίοδοι ou « voyages », *martyria*, *passiones*, etc., on a retrouvé les restes ou les traces de documents prétendant nous raconter les missions apostoliques. Originaires pour la plupart de milieux asiatiques ou phrygiens, à une époque où les communautés chrétiennes de ces régions étaient infestées de gnosticisme et de manichéisme, ils ont été de bonne heure exclus de l'usage catholique ou expurgés. Voir ABDIAS 6. Le pape saint Léon écrivait, en 447 : « Il faut veiller, et c'est surtout au zèle des prêtres que nous en faisons un devoir, à ce que les livres falsifiés et en désaccord avec la sincère vérité ne soient point lus parmi les catholiques. Mais les Écritures apocryphes, qui, sous le couvert du nom des Apôtres, contiennent le germe de tant d'erreurs, non seulement doivent être interdites, mais complètement supprimées et brûlées. Si, en effet, elles renferment quelques pieux éléments, jamais elles ne sont exemptes de venin, et le charme de leurs fables a cet effet caché de séduire par le merveilleux du récit pour mieux envelopper le lecteur dans les rets de leurs hérésies. » *Epist.* XV, 15, t. LIV, col. 688. Le peu qui nous reste de cette littérature, négligé des hagiologues du XVIIe et du XVIIIe siècle, n'a été recueilli et étudié convenablement que de nos jours. Mais on a vu alors que ces pièces apocryphes et fabuleuses constituent une contribution d'une haute valeur à l'histoire des trois premiers siècles. La critique, qui a beaucoup démoli, reconstruit aussi : ce chapitre de l'histoire littéraire chrétienne sera l'une de ses plus ingénieuses et durables reconstructions. On la doit aux publications de J. C. Thilo, C. Tischendorf, W. Wright, auxquels il faut ajouter MM. Malan, Zahn, Usener, Bonnet, Guidi et les Bollandistes, mais très particulièrement aux recherches de M. Lipsius, professeur de théologie à l'université d'Iéna, dont le travail, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichten*, Brunswick, 1883-1890, encore qu'on y trouve trop de traces des idées rationalistes démodées de l'école de Tubingue, ne laisse pas d'être le gros œuvre de cette reconstitution. Le présent article a pour objet d'inventorier les *Acta* anciens que nous possédons sur les Apôtres, et de résumer aussi brièvement que possible les résultats acquis sur l'origine de ces *Acta*.

I. *Acta S. Johannis*. — Des fragments grecs (tous nos *Acta* anciens ont été originairement grecs) des *Acta* de l'apôtre saint Jean, publiés par Thilo, *Fragmenta Actuum S. Johannis a Leucio Charino conscriptorum*, Halle, 1847; puis de nouveau par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851, p. 266-276, ont été reproduits par M. Th. Zahn dans une monographie de valeur, *Acta Joannis*, Erlangen, 1882, p. 219-252. De ces *Acta* primitifs, on possède une sorte d'adaptation ou remaniement attribué à Prochorus, disciple de saint Jean, cf. Act., VI, 5, publié en latin, pour la première fois, par de la Bigne (1575), dans sa *Bibliotheca maxima Patrum*; en grec, pour la première fois, par M. Zahn, *op. cit.*, p. 3-165: ce pseudo-Prochorus est une œuvre catholique des environs de l'an 500, et vraisemblablement d'origine palestinienne. Zahn, p. LX; Lipsius, t. I, p. 406. Ajoutons un autre remaniement, celui-ci latin et décoré du nom de Méliton; nous en parlerons à l'article MÉLITON. A en juger par les quatre fragments grecs que nous possédons et par le récit de mort ou μετάστασις Ἰωάννου, qui a dû en faire partie, Zahn, p. 238 et suiv., les *Acta Johannis* anciens étaient une œuvre d'origine gnostique. M. Zahn, p. CXLV, les date des environs de l'an 130; M. Lipsius, t. I, p. 515, les attribue à la seconde moitié du IIe siècle.

Pour donner un spécimen de cette littérature, je citerai un hymne gnostique, incorporé dans les *Acta Johannis*, Zahn, p. 220-221 : « Gloire à toi, Père! — Et nous qui l'entendions, nous répondions : Amen. — Gloire à toi, Verbe! Gloire à toi, Grâce! — Amen. — Gloire à toi, Esprit! Gloire à toi, Saint! Gloire à ta gloire! — Amen. — Nous te louons, ô Père; nous te rendons grâce (εὐχαριστοῦμεν), ô Lumière en qui l'ombre n'habite point! — Amen. — De celui de qui nous rendons grâce (ἐφ' ᾧ εὐχαριστοῦμεν), je parle : être sauvé je veux, et sauver je veux. — Amen. — Être délivré je veux, et délivrer je veux. — Amen. — ... Manger je veux, et être nourri je veux. — Amen. — ... La Grâce est notre chorège (χορεύει): chanter (αὐλῆσαι) je veux : dansez en chœur (ὀρχήσασθε) tous! — Amen. » On dirait un hymne orphique. Et ceci, que nous ne possédons qu'en latin :

> Lucerna sum tibi, ille qui me vides.
> Janua sum tibi, quicunque me pulsas.
> Qui vides quod ago, tace opera mea.
> Verbo illusi cuncta, et non sum illusus in totum.

De cet hymne d'une si singulière poésie, rapprochez les très belles prières eucharistiques que la *Metastasis* met dans la bouche de saint Jean présidant à la fraction du pain au moment de mourir. Zahn, p. 243 :

« Et ayant demandé du pain, il rendit grâces en disant : Quelle louange, quelle offrande, quelle action de grâces dans cette fraction du pain l'offrirons-nous, sinon toi seul? Nous glorifions ton nom prononcé par le Père, nous glorifions ton nom prononcé par le Fils, nous glorifions la résurrection, à nous révélée par toi. Nous glorifions, de toi, la semence, la parole, la grâce, l'ineffable pierre précieuse,... le diadème, et le Fils de l'homme pour nous annoncé, et la vérité, et la paix, et la gnose, et la liberté, et le don de se réfugier en toi! Car tu es seul Seigneur, et la racine de l'immortalité, et la source de l'incorruptibilité, et l'assiette des siècles! »

II. *Acta S. Andreæ*. — Un important fragment grec nous en est parvenu sous le titre de *Acta SS. Andreæ et Mathiæ in civitate Anthropophagorum*, publié pour la première fois par Thilo, *Acta SS. apostolorum Andreæ et Mathiæ*, Halle, 1847, et à nouveau par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 132-166. M. Wright a publié une version syriaque du même morceau dans ses *Apocryphal Acts of the Apostles*, Londres, 1871, t. II. Il ne faut pas confondre ces *Acta* anciens avec l'*Epistola encyclica presbyterorum et diaconorum Achaiæ de martyrio S. Andreæ*, publiée en dernier lieu, en grec, par Tischendorf, *op. cit.*, p. 105-131, et qui, tout en dépendant partiellement de nos *Acta*, est une œuvre catholique des environs de la fin du IVe siècle. Nos *Acta*, qui ont eu une grande circulation chez les catholiques, ont été cependant à l'origine une œuvre gnostique, et l'on y relève encore quelques traces de gnosticisme. D'après M. Lipsius, t. I, p. 603, ils seraient de la seconde moitié du IIe siècle.

III. *Acta S. Thomæ*. — Une partie du texte grec de

ces *Acta* avait été publiée par Thilo, *Acta Thomæ*, Leipzig, 1823, et à nouveau par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 190-234. Le texte complet grec a été reconstitué et publié par M. Max Bonnet, professeur à la faculté des lettres de Montpellier, *Acta Thomæ*, Leipzig, 1883. Dans l'intervalle, M. Wright en avait publié une version syriaque dans ses *Apocryphal Acts of the Apostles*, t. II. Les *Acta Thomæ* sont aujourd'hui le spécimen le plus complet de cette littérature légendaire. Les traces de gnosticisme y sont nombreuses, spécialement dans les développements oratoires sur l'ascétisme et sur la virginité, thèmes chers aux gnostiques : on y a relevé, comme dans les *Acta Johannis* ci-dessus, plusieurs morceaux en forme d'hymne. D'après M. Lipsius, t. I, p. 346, les *Acta S. Thomæ* seraient du second quart du IIIe siècle.

Voici, comme spécimen, le « cantique de la Sagesse » ou de l' « Église », dont l'original était probablement syriaque, et, en toute hypothèse, bien singulièrement dans le goût de Bardesanes. Il est chanté dans un festin païen, par une *psaltria* juive, que saint Thomas a convertie en secret. Bonnet, p. 8-9; Lipsius, t. I, p. 301-303 : « La jeune vierge est fille de la Lumière, et sur elle rejaillit et repose la splendeur des rois. Superbe et doux est son regard, resplendissant d'une beauté lumineuse. Ses vêtements ressemblent aux fleurs printanières, et un suave parfum s'en exhale... Sur sa tête trône la Vérité; à ses pieds, la Joie... Sa langue est comme le velum d'une porte, qui se soulève pour laisser passer. Sa nuque est comme le degré [suprême] que le Démiurge a posé. Ses deux mains découvrent le chœur des Éons heureux, et ses doigts désignent les portes de la Ville. Sa couche nuptiale est étincelante, et des suavités de baume, de myrrhe et de fleurs jonchées s'en échappent... Autour d'elle, pour la protéger, sont ses fiancés; ils sont huit, huit choisis par elle. Au nombre de sept sont ses paranymphes, qui marchent devant elle comme un chœur. Douze sont ses serviteurs, qui vont le visage tourné vers la fiancée [?], dont le regard les éclaire. Et avec elle [?] ils seront toute l'éternité, et éternelle sera leur joie. Et ils auront leur place à ces noces où les grands seront convoqués, à ce festin où les Éons sont conviés. Et ils seront revêtus de robes royales... Dans la joie, dans l'allégresse ils seront, et ils glorifieront le Père de l'univers, ce Père dont ils ont reçu la douce Lumière, dont le visage les a éclairés, dont l'ambroisie a été leur nourriture, dont le vin a été leur breuvage, ce vin qui apaise toute soif et tout désir de la chair. »

IV. *Acta SS. Petri et Pauli.* — Nous possédons deux monuments différents sur les deux apôtres romains. Le premier est intitulé dans les manuscrits : *Martyrium SS. Petri et Pauli apostolorum a Lino papa græce conscriptum et orientalibus Ecclesiis destinatum.* Ce pseudo-Linus a été publié pour la première fois par le Fèvre d'Étaples, dans son *Commentarius in Epistolas Pauli*, Paris, 1512; puis par de la Bigne, dans sa *Bibliotheca maxima Patrum*, t. II, p. 67-73. Voyez aussi Bolland., *Acta sanctorum junii*, t. V (1709), p. 424-428. Le texte latin est traduit indubitablement du grec; mais l'original grec est demeuré jusqu'à ce jour inédit, à l'exception d'un fragment signalé par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. XX, et publié par M. Lipsius, *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1886, p. 86-106. Le second monument est intitulé *Marcelli, quem discipulum Petri apostoli ferunt, de mirificis rebus et actibus beatorum Petri et Pauli et de magicis artibus Simonis magi.* Ce pseudo-Marcellus a été publié pour la première fois par Florentini dans son édition du *Martyrologe hiéronymien*, Lucques, 1668, et reproduit par Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1703, t. III, p. 632-653. Thilo, *Acta Petri et Pauli*, Halle, 1837, puis Tischendorf, *ouvr. cit.*, p. 1-39, ont donné l'original grec du pseudo-Marcellus.

Le pseudo-Linus n'est qu'un fragment ou abrégé tardif, du Ve-VIe siècle (ainsi Lipsius). Mais ce pseudo-Linus a pour source des περίοδοι Πέτρου καὶ Παύλου grecques, dont on a retrouvé des fragments, indépendants du pseudo-Linus, d'abord dans le *De excidio urbis Hierosolymitanæ* du pseudo-Hégésippe, œuvre de la seconde moitié du IVe siècle (368 environ), peut-être même œuvre de saint Ambroise; ensuite dans les Actes des saints Nérée et Achillée, Bolland., *Acta sanctorum maii*, t. III (1680), p. 6 et suiv., lesquels ne sont pas postérieurs au pseudo-Hégésippe; surtout enfin dans les Actes latins de saint Pierre, découverts récemment dans un palimpseste de Verceil du VIe siècle, *Actus vercellenses*. M. Lipsius voit dans ces περίοδοι une œuvre gnostique de la seconde moitié du IIe siècle.

Voici quelques citations des prières que le pseudo-Linus met sur les lèvres de saint Pierre : « O croix, qui as réuni l'homme à Dieu, et qui l'as si magnifiquement arraché au domaine de la captivité diabolique! O croix, qui renets perpétuellement sous les yeux de l'humanité la passion du Sauveur du monde et la rédemption de la captivité humaine! O croix, qui chaque jour partages aux peuples fidèles la chair immaculée de l'Agneau, qui dissipes par le calice salutaire les cruels venins du serpent, et qui éteins les feux de l'épée flamboyante qui fermait aux croyants le seuil du paradis!... » Lipsius, t. II, 1, p. 264. « Seigneur, tu es pour moi ami et père, l'auteur de mon salut, mon désir, mon rafraîchissement, mon rassasiement. Tu m'es tout, et tout est pour moi en toi. Tu m'es tout; et tout ce qui est, tu l'es pour moi. En toi nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes. Et voilà pourquoi nous devons nous tourner vers toi pour tout avoir. Donne-nous, Seigneur, l'objet de tes promesses, ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce que le cœur de l'homme n'a jamais senti monter en lui, ce que tu as préparé à qui l'aime... Nous te prions, Seigneur Jésus, nous t'invoquons, nous te glorifions, nous te confessons, nous t'honorons, dans l'infirmité de notre humanité, parce que tu es le seul Seigneur, et qu'il n'y en a point d'autre que toi. A toi l'honneur, à toi la gloire, à toi la puissance, maintenant et dans des siècles de siècles! Ainsi soit-il. » *Ibid.* Ces belles prières eucharistiques sont à rapprocher de celles que nous ont fournies les *Acta Johannis*, et que l'on retrouve dans les *Acta Andreæ*.

Le pseudo-Marcellus est, au contraire du pseudo-Linus, une œuvre catholique; elle paraît avoir existé dès le commencement du IVe siècle. Mais M. Lipsius, et c'est ici que se retrouve le *postulatum* de Tubingue, veut qu'elle soit un simple remaniement catholique d'une œuvre ou légende ébionite, dans laquelle, au lieu des trois personnages Pierre, Paul, Simon, il n'y en aurait plus que deux, Pierre et Simon-Paul, le magicien Simon n'étant que le masque de l'Apôtre des Gentils. J'emprunte ces dernières lignes à une recension faite par M. l'abbé Duchesne, *Bulletin critique*, 1887, p. 161-167, de la publication de M. Lipsius, et où M. Duchesne a montré que des deux légendes, celle qui était ancienne, c'était la légende gnostique, celle du pseudo-Linus. « Commodien, Arnobe, les Constitutions apostoliques, dans leurs plus anciennes rédactions, en dépendent certainement... Et il y a lieu de croire qu'Origène, lui aussi, dépend des actes gnostiques... Il est clair, du reste, que, sur plus d'un point, la légende gnostique a inspiré la légende catholique. » Enfin un passage important des *Philosophumena*, VI, 20, dont l'« auteur écrivait à Rome vers l'an 225 », empêche de « faire remonter au delà du IIIe siècle les premières rédactions de la légende » prétendue ébionite.

Nous voilà donc en présence de quatre légendes apostoliques, de Jean, d'André, de Thomas, de Pierre et Paul, toutes quatre d'origine gnostique, et toutes quatre (sauf celle de saint Thomas) datant de la seconde moitié du IIe siècle. Ces quatre légendes furent de bonne heure réunies en une collection, collection mise sous le nom d'un même auteur, l'auteur présumé des *Acta S. Johannis*, Leucius.

Le patriarche Photius (IXe siècle) en avait encore un exemplaire, qu'il décrit dans son *Myriobiblon*, *Cod.* 114, t. CIII, col. 389, sous le titre de Αἱ τῶν Ἀποστόλων περίοδοι; il appelle l'auteur Leucius Charinus; ledit exemplaire contenait les *Acta* de Pierre, Jean, André, Thomas et Paul. C'étaient bien les nôtres, et dans leur intégrité. Photius les condamne fortement, comme une œuvre entachée de docétisme, de dualisme et d'encratisme. Cette même collection existait en latin, et une lettre de Turribius, évêque d'Astorga, écrite vers 447, nous signale ces mêmes Actes d'André, de Jacques et de Thomas, « specialiter illos qui appellantur sancti Joannis, quos sacrilego Leucius ore conscripsit, » comme très répandus parmi les Priscillianistes. *S. Leonis epistolæ*, XV bis, 5, t. LIV, col. 694. Saint Augustin nous témoigne, en plusieurs occasions de ses polémiques contre les manichéens, que cette même collection des Actes de Pierre, Jean, André, Thomas et Paul, était en grande faveur dans la secte, et y circulait toujours sous le nom de Leucius, t. XLII, col. 539. Le décret dit du pape Gélase, et qui est du commencement du VIe siècle, les condamne en ces termes : « Libri omnes quos fecit Leucius, discipulus diaboli, apocryphi. » Mansi, *Concil.*, t. VIII, p. 150. Il n'est pas prouvé que saint Épiphane ait connu la collection, encore qu'il cite tous ces *Acta* individuellement; mais il connaissait le nom de Leucius, et il fait de ce personnage un disciple de l'apôtre saint Jean, lequel aurait avec l'apôtre combattu les ébionites. *Hær.* LI, t. XLI, col. 897. Fictif ou non, ce personnage est celui à qui sont attribués les *Acta S. Johannis*. Il ne paraît pas que les autres *Acta* aient à l'origine porté le nom de Leucius, ni non plus qu'ils soient sortis d'une même officine, encore que leur théologie appartienne à une même époque et à un même milieu asiatique.

V. *Acta S. Pauli et S. Theclæ.* — Ils ont été publiés en grec pour la première fois par Grabe, *Spicilegium sanctorum Patrum*, 1714, t. I, p. 95-144; puis par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 40-63. M. Wright en a publié une version syriaque, *Apocryphal Acts of the Apostles*, t. II, p. 116-145. Ces *Acta*, soit grecs, soit syriaques, paraissent n'être qu'une édition catholique expurgée des *Acta* primitifs. Peu de personnages des premiers temps du christianisme ont eu dans l'ancienne Église une renommée comparable à celle de Thècle; elle est tenue pour la première femme martyre, et mise sur le même rang que saint Étienne dès le IIIe siècle (ainsi Cyprien d'Antioche, Méthodius, Eusèbe, saint Épiphane, saint Isidore de Péluse, etc.). Au IVe siècle, on montrait son *martyrium* aux portes de Séleucie d'Isaurie, *S. Silviæ aquitanæ peregrinatio*, édit. Gammurrini, Rome, 1887, p. 73-74, au même titre que l'on montrait celui de saint Thomas à Édesse, *ibid.*, p. 62. C'est ce personnage, dont l'historicité est surtout établie par le fait de l'existence de son tombeau à Séleucie, qui a servi de thème au développement romanesque des *Acta Pauli et Theclæ*. De ce roman saint Jérôme écrivait en 392, *De viris ill.* 7, t. XXIII, col. 651 : « Igitur παρ' ὅσους Pauli et Theclæ et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus... Sed et Tertullianus, *De Baptismo*, 17, vicinus eorum temporum, refert presbyterum quemdam in Asia σπουδάσαντα apostoli Pauli, convictum apud Joannem quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli amore fecisse, loco excidisse. » Le témoignage de Tertullien atteste l'existence des *Acta Pauli et Theclæ* à la fin du IIe siècle, et si l'on se tient à la lettre même de l'affirmation de Tertullien, c'est à l'époque de Trajan (98-117) qu'il faudrait rapporter la composition desdits *Acta* (ainsi M. Zahn). Il est plus probable que nous avons là une œuvre encratite (plutôt que gnostique), voisine de l'origine du montanisme : du troisième quart du IIe siècle environ. — Voir Lipsius, *ouvr. cit.*, t. I, p. 424-467; C. Schlau, *Die Acten des Paulus und der Thekla*, Leipzig, 1877; A. Rey, *Étude sur les Acta Pauli et Theclæ*, Paris, 1890.

VI. *Acta S. Matthæi.* — Nous possédons en grec un *Martyrium S. Matthæi in Ponto*, publié pour la première fois par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 167-189. Il débute par une des plus gracieuses fictions de toute cette littérature : l'apparition devant saint Matthieu de l'enfant Jésus sous la figure d'un des saints Innocents, « qui chantent les psaumes dans le paradis. » On y a relevé des traces de gnosticisme. D'après M. Lipsius, ces *Acta* auraient été composés au commencement du IIIe siècle, *op. cit.*, t. II, 2, p. 121. — Les Bollandistes (le P. Stilting) ont publié le texte latin d'une légende éthiopienne de saint Matthieu, qui est une légende monophysite de beaucoup de valeur pour l'histoire du christianisme en Abyssinie, mais qui est indépendante de nos *Acta* gnostiques. Voir *Acta sanctorum septembris*, t. VI (1757), p. 220-224.

VII. *Acta S. Philippi.* — Des quinze πράξεις ou chapitres dont se composaient anciennement ces *Acta*, deux (la quinzième et la seconde) ont été publiées par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 75-104; huit (la première, et de la troisième à la neuvième) par M. l'abbé Batiffol dans les *Analecta Bollandiana* de 1890. M. Wright a donné la version syriaque de ces mêmes *Acta* grecs dans ses *Apocryphal Acts of the Apostles*, t. II. Ici encore nous avons affaire à une œuvre gnostique. D'après M. Lipsius, t. II, 2, p. 45, elle daterait du commencement ou de la première moitié du IIIe siècle. Mais, de plus, nous avons affaire à une légende en partie localisée à Hiérapolis (Phrygie), et dont les attaches archéologiques sont manifestes. Voyez *Bulletin critique*, t. XI, 1890, p. 478.

VIII. *Acta S. Bartholomæi.* — Nous en avons, sous le titre de *Martyrium S. Bartholomæi*, une πρᾶξις, par le pseudo-Abdias, publiée en grec pour la première fois par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 243-260, en latin à peu près littéralement traduite dans les Bollandistes, *Acta sanctorum augusti*, t. V (1741), p. 34-38. Ce qui nous reste là est très sensiblement entaché de nestorianisme. D'après M. Lipsius, t. II, 2, p. 71, ce *Martyrium* ne daterait que de la seconde moitié du Ve siècle, ou de la première moitié du VIe; mais il dépendrait d'un récit purement juif, d'une date fort ancienne.

IX. *Acta S. Barnabæ.* — Un texte grec en a été publié par le P. Papebroch, Bolland., *Acta sanctorum junii*, t. II (1698), p. 431-435, et réédité par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 64-74. Ces *Acta* sont mis sous le nom de l'évangéliste saint Marc, comme les *Acta S. Bartholomæi* sont mis sous le nom de Craton, disciple des Apôtres, et ils sont un pastiche catholique des Actes canoniques des Apôtres. Cet apocryphe, surement antérieur à la fin du Ve siècle, puisqu'il est oublié déjà de l'auteur grec de l'*Inventio reliquiarum S. Barnabæ*, lequel est de la fin du Ve siècle ou du commencement du VIe, Bolland., *ouvr. cit.*, p. 436-452; cet apocryphe, dis-je, serait, d'après M. Lipsius, fondé sur des *Acta* vraisemblablement gnostiques de la seconde moitié du IIe siècle au plus tôt.

X. *Doctrina Addai.* — Elle représente ici tous les actes de Thaddée : c'est le récit de la mission de Thaddée (= Addai) et d'Aggée à Édesse. Elle a été publiée en syriaque, qui est l'original, par Cureton, *Ancient Syriac documents*, Londres, 1864, et étudiée par M. Lipsius dans une monographie à part, *Die edessenische Abgar-Sage*, Brunswick, 1880, et tout récemment par M. l'abbé Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, Paris, 1888. Voyez l'article Abgar de ce dictionnaire, et aussi *Bulletin critique*, 1889, p. 41-48. La *Doctrina Addai* est une œuvre catholique de la fin du IIIe siècle ou du commencement du IVe; mais elle a eu pour source une légende écrite syriaque plus ancienne, connue de l'historien Eusèbe, remontant à la première moitié du IIIe siècle, et que l'on est convenu de désigner sous le nom d'*Acta edessena*. Des *Acta Thaddæi* grecs, datant de la première moitié du IVe siècle, mais tributaires de la *Doctrina Addai*, ont été publiés pour la première fois par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 261-265.

D'autres Actes ou légendes apostoliques ont été en circulation dans l'ancienne Église, mais on n'en a recueilli que des traces fort effacées : des *Acta SS. Simonis et Judæ*, des *Acta S. Jacobi Zebedæi*, des *Acta S. Jacobi Alphæi*, des *Acta S. Mathiæ*, dont il ne reste de vestige que dans la littérature copte. Signalons enfin des *Acta S. Timothei*, publiés en grec et étudiés par M. Usener, *Acta S. Timothei*, Bonn, 1877. Ils sont d'un intérêt tout à fait secondaire.

En résumé, nous avons : du IIe siècle, les *Acta* des saints Pierre et Paul, de saint Jean, de saint André, de sainte Thècle; du IIIe, ceux de saint Thomas, de saint Matthieu, de saint Philippe, et ces *Acta* divers, à nous venus de milieux asiatiques ou phrygiens très pénétrés de gnosticisme et d'encratisme, nous sont un élément précieux pour l'histoire de la pensée chrétienne populaire à cette époque bien obscure de son développement. Cela soit dit de tout ce qu'il y a de dogmatique et d'éthique dans cette littérature. Quant à tout ce qu'il y a d'historique, d'archéologique, et en un mot de tradition locale dans ces documents, on ne peut l'indiquer ici qu'*in globo* : l'analyse de ces éléments réels n'a pas été faite par M. Lipsius, et l'a été seulement pour une faible part par M. von Gutschmid, *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten*, dans le *Rheinisches Museum*, 1864, p. 161-183, 380-401. Le travail reste à faire, et il suffit de mentionner quelques faits, je ne dis pas comme la venue de saint Pierre à Rome (les preuves en sont multiples et indépendantes tant du pseudo-Linus que du pseudo-Marcellus), mais comme le *Domine quo vadis*, la tradition des missions de saint Thomas dans l'Inde, etc., pour marquer l'intérêt d'une telle recherche.

En outre des publications mentionnées ci-dessus de Thilo, Tischendorf, Wright, Lipsius, Zahn, Usener, Bonnet, Batiffol, on consultera S. C. Malan, *The conflicts of the holy Apostles, an apocryphal book of the eastern Church, translated from an Ethiopic manuscript*, Londres, 1871; J. Guidi, *Gli atti apocrifi degli Apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici*, dans le *Giornale della società asiatica italiana*, t. II (1888), p. 1-68; O. de Lemm, *Koptische apokryphe Apostelacten*, dans les *Mélanges asiatiques*, t. X (1890), de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg; un excellent exposé de vulgarisation dans G. Salmon, *A historical introduction to the study of the books of the New Testament*, 4e édit., 1889, ch. XIX : *Apocryphal Acts of the Apostles*, p. 352-386.

P. Batiffol.

ACTON Radulphe, prêtre anglais, qui écrivait vers l'an 1320, a laissé des commentaires sur les Épîtres de saint Paul. Voir J. Leland, *De Scriptoribus illustribus britannicis*, 2 in-8°, Oxford, 1709.

ADA, hébreu : *'Âdâh*, « ornement; » Septante : 'Αδά.

1. ADA, la première des deux femmes de Lamech, mère de Jabel et de Jubal. Gen., IV, 19, 20, 23.

2. ADA, fille d'Élon, Héthéen, épouse d'Ésaü et mère d'Éliphaz. Gen., XXXVI, 2, 4, 10, 12, 16. Au chapitre XXVI, 34 de la Genèse, elle est appelée Basemath. Il ne faut pas confondre Ada ou Basemath, fille d'Élon, avec Basemath, fille d'Ismaël, autre femme d'Ésaü.

ADAD, hébreu : *Hâdad;* Septante : 'Αδάδ.

1. ADAD, fils de Badad et successeur de Husan dans le royaume d'Idumée. Il défit les Madianites sur les terres de Moab. Le nom de sa capitale est Avith (Septante : Γετθαίμ). Gen., XXXVI, 35-36; I Par., I, 46, 47.

2. ADAD, autre roi d'Idumée, successeur de Balanan. Il régna dans la ville de Phaü. I Par., I, 50, 51. Il est appelé Adar, Gen., XXXVI, 39. Il vient le huitième sur la liste des rois d'Idumée, donnée par Moïse, Gen., XXXVI, 31-39, et est le seul dont la mort n'est pas mentionnée. L'auteur des Paralipomènes, qui reproduit cette liste, ajoute : « et il mourut. » I Par., I, 51. Il semble donc qu'Adad était encore sur le trône quand Moïse dressa cette liste. Ne serait-il pas ce roi d'Idumée, auquel il demanda en vain le passage par ses terres? Num., XX, 14-21. Voir Idumée.

3. ADAD (hébreu : *Hâdad;* une fois *'Âdad* par erreur, III Reg., XI, 17; Septante : Ἀδέρ), issu de la race royale d'Édom, est peut-être un descendant du précédent. Lorsque Joab, à la tête des troupes de David, vint en Idumée pour exterminer toute la population mâle, ce prince, alors tout jeune, réussit à s'échapper avec quelques serviteurs de son père. Il s'enfuit dans le pays de Madian, et par le désert de Pharan vint chercher un asile en Égypte. A l'époque de la guerre d'Idumée, vers le milieu du règne de David, Osochor, cinquième roi de la vingt et unième dynastie, ou bien Psinachès, son successeur, régnait à Tanis. Combien de temps Adad séjourna-t-il dans le désert ou en Égypte avant de se présenter à la cour de Tanis? On l'ignore. Le pharaon qui lui fit un bienveillant accueil fut probablement Psousennès II (Psioukhanou II), ou peut-être Psinachès, son prédécesseur. Il lui donna une maison et des terres pour son entretien, et le prit en telle affection, qu'il lui fit épouser la sœur de la reine Taphnès (voir ce nom), sa femme. Adad en eut un fils, nommé Genubath (voir ce nom), qui fut élevé à la cour de Tanis avec les enfants du roi. A la nouvelle de la mort de David et de Joab, Adad pria le pharaon de le laisser retourner dans son pays. Le récit, dans le texte hébreu et dans la Vulgate, est ici brusquement interrompu, et ne dit pas s'il obtint l'autorisation du souverain. III Reg., XI, 14-22. Le ℣. 14 cependant donne à entendre qu'il revint en Idumée. Les Septante l'affirment expressément : « Et Ader (Adad) s'en retourna dans son pays. » III Reg., XI, 22. Le texte hébreu a subi certainement quelque altération en cet endroit; car, après avoir laissé inachevée l'histoire d'Adad, il raconte l'épisode de Razon, pour revenir ensuite à Adad et le faire régner en Syrie (℣. 25). Pour mettre plus d'ordre et de suite dans la narration, on a proposé d'appliquer à Razon le ℣. 25 de cette façon : « Outre le mal que faisait Adad, il (Razon) abhorrait Israël, et il *régna sur la Syrie*. » Mais qu'ajoute cette remarque au ℣. 24, où l'on vient de dire qu'il fut établi roi à Damas? Il est beaucoup plus logique et plus simple de rattacher, avec le *Codex Vaticanus* (voir *Polyglotte de Walton*), l'épisode de Razon (℣. 23, 24 et commencement du ℣. 25) au ℣. 14; la fin du ℣. 25 devient ainsi la suite naturelle des ℣. 21-22, en lisant, comme les Septante, « Édom, » אדום, au lieu de « Aram », ארם, du texte hébreu actuel, c'est-à-dire ד, *daleth*, au lieu de ר, *resch* : « Quand Adad eut appris en Égypte la mort de David », il quitta l'Égypte « et il régna en Idumée ».

Cet épisode d'Adad doit-il se placer au commencement ou à la fin du règne de Salomon? D'après Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. III, p. 274-281, ce fut dès le début de ce règne que des troubles éclatèrent en Idumée : le puissant roi les apaisa bientôt. Selon Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. VI, p. 233, Adad n'aurait conquis une partie de l'Idumée et constitué un royaume qu'à la fin du règne de Salomon. Que faut-il penser? D'un côté, il semble bien, comme nous l'avons vu plus haut, qu'Adad revint dans son pays, dès qu'il apprit la nouvelle de la mort de David et de Joab, par conséquent dès le début de Salomon. III Reg. XI, 21. D'un autre côté la révolte d'Adad est donnée par l'écrivain sacré comme un châtiment des fautes de Salomon, ℣. 14 et contexte : elle doit donc être placée vers la fin de ce règne. On peut très bien tout concilier en disant avec M. Vigouroux, *Bible et découvertes*, 5e édit., t. III, p. 423, note 1. « Hadad fut vraisemblablement l'ennemi de Salomon pendant tout son règne, à la manière des tribus bédouines, qui cherchent toujours à piller plutôt qu'à faire des con-

quêtes; mais il ne fit de mal sérieux au roi d'Israël que dans les dernières années de ce prince. Jusque-là il avait probablement vécu comme un chef de tribu nomade. »

Tout en créant de sérieuses difficultés à Salomon à la fin de son règne, Adad ne paraît pas même alors s'être emparé de toute l'Idumée, puisque le monarque israélite pouvait, sans être inquiété, équiper une flotte dans son port d'Asiongaber, à l'extrémité sud de l'Idumée. III Reg., IX, 26. Il fallait, pour faire le commerce avec Ophir, que Salomon fût maître de la partie occidentale de ce pays. La route de Palestine à Asiongaber, qui côtoie cette partie, du nord au sud, devait donc être restée libre et sure. D'un autre côté, le royaume que se fit Adad ne dut pas être longtemps indépendant : nous voyons, en effet, que du temps de Josaphat il n'y avait pas de roi en Idumée. III Reg., XXII, 48. Sous Joram, l'Idumée, conquise par David, s'affranchit du joug de Juda et se donna un roi. IV Reg., VIII, 20-22; II Par., XXI, 8. Voir IDUMÉE.

E. LEVESQUE.

4. ADAD, dieu syrien. Voir HADAD 2.

ADADA (hébreu : *'Ad'ādāh ;* Septante : Ἀρουήλ), ville située sur la frontière méridionale de Juda, et mentionnée une seule fois dans la sainte Écriture, Jos., XV, 22, où elle est citée entre Dimona et Cadès. Il n'en est pas question dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe, mais on l'a retrouvée de nos jours dans les ruines qui ont conservé exactement le même nom, *'Ad'adah*, à l'est de Bersabée, entre cette ville et la mer Morte. G. Armstrong, Ch. W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, 1889, p. 4. A. LEGENDRE.

ADADREMMON (hébreu : *Hādadrimmōn*), ville de la plaine d'Esdrelon, mentionnée une seule fois, dans ce texte du prophète Zacharie : « En ce jour, il y aura un grand deuil dans Jérusalem, tel que fut celui d'Adadrémmon dans la plaine de Mageddon. » XII, 11. Les versions et les commentateurs ont donné à ce verset différentes interprétations, qu'il faut examiner avant d'arriver au véritable sens.

Les Septante ont ainsi rendu la dernière partie du texte : ὡς κοπετὸς ῥοῶνος ἐν πεδίῳ ἐκκοπτομένου, « comme le deuil du grenadier coupé dans la plaine. » Il n'est pas nécessaire de chercher ici, avec saint Cyrille d'Alexandrie, une allusion au désespoir de l'agriculteur qui voit couper cet arbre, dont il admire la beauté et apprécie l'utilité, *Comment. in Zach.*, t. LXXII, col. 226; ni, avec Théodoret, une allusion au bruit des bûcherons qui l'abattent, *Explan. in Zach.*, t. LXXXI, col. 1946 : la méprise des traducteurs grecs est évidente. Ils ont pris des noms propres pour des noms communs : ainsi ils rattachent *hadad* à la racine arabe *hadda*, « émettre un son grave, » dont le sens est parfois appliqué au mugissement des vagues se brisant sur le rivage, cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 365; J. F. Schleusner, *Lexicon græcum Vet. Test.*, Londres, 1829, t. III, p. 14; puis ils font de *rimmōn* le nom d'un fruit bien connu, « la grenade, » ou de l'arbre qui le produit, et enfin de *megiddōn*, le participe passé de *gādad*, « couper. »

La paraphrase chaldaïque voit ici un double deuil : 1° « celui de la mort d'Achab, fils d'Amri, tué par Hadadrimmon, fils de Tabrimmon, » à Ramoth-Galaad, III Reg., XV, 18, et XXII, 29-38; 2° « celui de la mort de Josias, fils d'Amon, que Pharaon le Boiteux (Néchao) tua dans la plaine de Mageddo. » IV Reg., XXIII, 29. La première application est fausse : l'auteur fait, sans preuve, de Hadadrimmon le même personnage que Benhadad, roi de Syrie. L'identification fut-elle vraie, ajouterons-nous avec Rosenmüller, que la grammaire et l'histoire nous interdiraient ce sens; en effet, au lieu de « deuil d'Adadrémmon », il eût fallu dire « deuil d'Achab », puisque la plainte avait nécessairement pour objet le roi d'Israël, et non son meurtrier; et puis on n'a jamais entendu parler d'un deuil public qui ait accompagné la fin de ce roi tristement célèbre par son impiété. *Scholia in Vet. Test.*, Leipzig, 1828, VIIe partie, t. IV, p. 343. La seconde explication est, comme nous le verrons, la seule vraie; aussi la version syriaque explique-t-elle bien la pensée en remplaçant Hadadrimmon par « fils d'Amon ».

Enfin, les massorètes eux-mêmes semblent n'avoir pas compris la signification du mot qui nous occupe, et leur ponctuation repose uniquement sur le sens vulgaire de *rimmōn*, « grenade; » mais ce fruit n'a aucun rapport avec la divinité dont nous parlerons tout à l'heure.

Parmi les commentateurs, Hitzig voulut d'abord reconnaître dans le deuil d'Adadrémmon celui qu'aurait occasionné la mort d'Ochozias, tué par Jéhu IV Reg., IX, 27. Mais la fin de ce roi ne fut jamais, pas plus que celle d'Achab, un deuil national pour les Hébreux. Abandonnant du reste cette hypothèse, Hitzig en inventa plus tard une autre, que nous pouvons encore moins accepter, et qui a cependant rencontré un certain nombre d'adhérents : Movers, Merx, Wellhausen et Reuss. Voici comment ce dernier l'expose : « Selon toute probabilité, Hadadrimmon est le nom d'une divinité adorée par les païens du nord de la Palestine et dans la Syrie (IV Reg., V, 18, et les nombreux noms propres composés avec Hadad), et plus particulièrement celle du soleil printanier, dont tout le monde connaît le mythe tel qu'il a été poétiquement transformé par les Grecs (Adonis). La mort du dieu (dans le sens symbolique et astronomique) était célébrée dans tout l'Orient par une grande fête funèbre, qui a fourni le cadre d'une jolie pièce de Théocrite, *Idylle* 13, et d'une belle élégie de Bion. Ce nous semble chose assez naturelle que le prophète prédise ici aux Israélites sauvés et repentants un deuil tout aussi grand que celui de la fête funèbre du paganisme, à laquelle ils ont sans doute pris part dans leurs égarements polythéistes, comme cela nous est d'ailleurs explicitement attesté par Ézéchiel, VIII, 14. » *La Bible, Ancien Testament*, IIe partie, *Les Prophètes*, Paris, 1876, t. I, p. 355.

Ce rapprochement avec la vision d'Ézéchiel semblait donner un certain appui à l'hypothèse; elle a cependant été avec raison rejetée par Ewald, et surtout par Wolf Baudissin, qui l'a complètement détruite. *Real-Encyklopädie für prot. Theol.*, 2e édit., t. V, p. 493; *Studien zur semit. Religionsgeschichte*, 1876, t. I, p. 295 et suiv. Il est vrai que Thammuz ou Adonis avait un culte célèbre en Phénicie et en Syrie : une rivière portait son nom (aujourd'hui le *Nahr-Ibrahim*, un peu au-dessous de Byblos). Voir THAMMUZ. Mais est-il donc croyable que le prophète Zacharie ait assimilé la pénitence d'Israël aux lamentations d'un culte idolâtrique et souvent obscène? Non, personne n'admettra que l'homme de Dieu ait osé comparer la chose la plus sainte, la douleur et la mort du Christ, à ces rites voluptueux auxquels se livraient les femmes phéniciennes dans les fêtes du dieu Soleil. Le nom même d'Adadrémmon s'oppose à cette opinion, car il ne convient pas et n'a jamais été donné à Adonis.

Ce nom, qui a reçu des monuments assyriens son explication définitive, se compose de deux mots, dont Schrader expose ainsi le sens : « On savait déjà par les écrivains classiques que *Hadad* était, chez les Syriens, le dieu du ciel et du soleil. Macrobe, *Sat.* I, 23. Or les monuments nous montrent que ce dieu *Dad*, c'est-à-dire *Hadad*, est identique à l'assyrien *Rammānu*, *Rāmānu*, le dieu du tonnerre et de la tempête (racine *ra'am*, *ra'amān*, « le tonnant, » *'ain* compensé par le redoublement du *mem*). Le même idéogramme (AN) IM sert également pour les deux noms; en sorte que le composé *Hadad-Rammān* indique que le dieu du ciel *Hadad* est ici regardé surtout comme le « dieu de la tempête », rappelant ainsi le Ζεὺς βροντήσιος, Ζεὺς βροντῶν, ou le « Jupiter « tonans ». *Die Keilinschriften und das alte Test.*, 2e édit., Giessen, 1883, p. 454. M. de Vogüé, dans la *Revue archéologique*, juin 1868, t. XVII, pl. XV, nº 28, et fig. 24, p. 440,

et dans les *Mélanges d'archéologie orientale*, in-8°, Paris, 1868, pl. VI, n° 28, texte p. 125-126, et fig. 24, texte p. 121, a reproduit un demi-ellipsoïde de calcédoine et un cylindre du Musée britannique, sur lesquels le dieu Hadad est représenté avec ses attributs. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. III, p. 247 et 249. On croit également reconnaître le dieu Rammân, sur un bas-relief de Nimroud, dans le personnage figuré debout, le front orné d'une double paire de cornes, portant une hache d'une main, tenant de l'autre le faisceau trifide, dont les Grecs armèrent plus tard le bras de Jupiter, et qui représente la foudre. Cf. Vigouroux, *ouv. cité*, t. IV, p. 337, pl. 148, d'après Layard, *Monuments of Nineveh*, 1re série, pl. LXV.

Cependant quelques assyriologues donnent du mot qui nous occupe une explication différente. Fried. Delitzsch, *Chaldäische Genesis*, p. 269, dit que Ramanu ou Rammanu signifie « exalté ». Wright regarde comme probable la lecture *Hadar-Rammon*, la première partie, *Hadar*, se retrouvant dans le nom de *Ben-Hadar*. Le sens du composé semble être alors : « Glorieux est le seul exalté. » Cf. Trochon, *Les petits prophètes*, Paris, 1883, p. 479.

Quoi qu'il en soit de la signification, le nom ne fut jamais attribué à Adonis. Il ne peut indiquer ici qu'une localité, ainsi appelée du dieu qu'on y adorait peut-être avant la conquête de Chanaan par les Hébreux, ou ainsi nommée, depuis la chute du royaume d'Israël, par quelques colons syriens ou assyriens, établis en cet endroit. Une pareille appellation n'est pas étonnante dans un pays où l'on rencontre assez fréquemment des noms de lieu rappelant le souvenir de quelque divinité, comme Baalgad, Jos., XI, 17, Baalthamar, Jud., XX, 33, etc. Saint Jérôme, dans son *Commentaire sur Zacharie*, XII, 11, t. XXV, col. 1515, nous parle de cette « ville d'Adadremmon, Ῥοδωνός dans la version des Septante, qui se trouvait auprès de Jezraël, et de son temps s'appelait Maximianopolis, dans la plaine de Mageddon ». L'ancien nom a subsisté (comme celui de Bethsan, l'ancienne Scythopolis, dans Beisân), et s'est conservé dans *Roummanéh*, petit village situé à six kilomètres au sud de Ledjoun, l'ancienne Mageddo, et qui, réduit actuellement à une vingtaine de misérables habitations, ne renferme aucune trace d'antiquité, sauf quelques citernes pratiquées dans le roc et un puits. Cette identification, proposée par Van de Velde, « paraît très légitime, dit M. V. Guérin, et s'appuie non seulement sur le rapprochement, ou plutôt sur l'identité de l'hébreu *Rimmôn* et de l'arabe *Roummanéh*, mais encore sur le passage du prophète Zacharie, qui nous apprend que Hadad-Rimmon était voisine de Mageddo. » *Description de la Palestine, Samarie*, t. II, p. 229.

Si maintenant nous voulons connaître le vrai sens du texte prophétique, nous le trouverons dans cette hypothèse, admise par la grande majorité des commentateurs, qu'il s'agit ici du deuil occasionné par la mort de Josias. IV Reg., XXIII, 29-30; II Par., XXXV, 20-25. Comme le roi d'Égypte Néchao marchait vers l'Euphrate pour s'emparer de la forteresse de Carchamis, point stratégique important, Josias vint l'arrêter et l'attaquer auprès de Mageddo, dans cette plaine d'Esdrelon, théâtre de tant de combats illustres dans l'histoire. Malgré les assurances pacifiques du pharaon, le roi de Juda persiste dans son entreprise belliqueuse; mais ses troupes sont battues, lui-même tombe mortellement blessé par la flèche d'un archer égyptien, et son corps est ramené à Jérusalem. La mort du pieux roi répandit partout le deuil et la consternation. Avec lui le dernier soutien de la religion et du trône de Juda descendait dans les tombes de Sion. Les poètes de l'époque, et surtout Jérémie, le grand chantre de la douleur, composèrent des élégies, et le souvenir de ce cruel événement se conserva longtemps après la captivité. Nous lisons, en effet, dans le deuxième livre des Paralipomènes, XXXV, 25, d'après l'hébreu, que « tous les chanteurs et chanteuses parlent, dans leurs chants funèbres, de Josias jusqu'à ce jour, et c'est devenu une loi en Israël, et l'on trouve ce chant écrit dans les Lamentations », recueil qui malheureusement n'est pas parvenu jusqu'à nous.

Les détails que nous venons de donner suffisent pour répondre à la double objection ainsi formulée par Reuss : « Mais le deuil de Josias s'est fait à Jérusalem et non à Hadadrimmon, et il serait assez extraordinaire qu'un prophète contemporain de Darius, fils d'Hystaspe, ait choisi comme exemple d'un grand deuil un événement qui avait eu lieu tout un siècle auparavant. » *Les Prophètes*, t. I, p. 355. S'il est vrai, en effet, que le corps du roi fut ramené à Jérusalem, ne peut-on pas dire que les lamentations sur sa mort commencèrent à l'endroit même où il fut mortellement frappé? ou bien le « deuil d'Adadremmon » ne signifie-t-il pas « deuil au sujet d'Adadremmon », ou de la calamité nationale qui s'y produisit (Baudissin)? D'un autre côté, Zacharie, prédisant les lamentations causées par la mort du Messie, trouvait un terme frappant de comparaison dans celles qu'avait excitées la mort du pieux roi Josias, événement toujours présent à la mémoire du peuple.

A. LEGENDRE.

ADAÏA, hébreu : *'Âdâyâh*, « Jéhovah orne. »

1. **ADAÏA**. Voir HADAÏA.

2. **ADAÏA** (Septante : Ἀδαί), fils d'Éthan et père de Zara, de la descendance de Gerson, premier fils de Lévi. I Par., VI, 41 (26). Ancêtre d'Asaph, célèbre chantre. Au ỳ. 21, il est appelé ADDO.

3. **ADAÏA** (Septante : Ἀδαΐα), de la tribu de Benjamin, et fils de Séméï. I Par., VIII, 21.

4. **ADAÏA** (Septante : Ἀδαΐα; Vulgate : *Adaias*, I Par., IX, 12), prêtre, fils de Jéroham, revint de la captivité de Babylone. I Par., IX, 12; II Esdr., XI, 12.

5. **ADAÏA** (Septante : Ἀδαΐας), prêtre, descendant de Bani, épousa une femme étrangère après le retour de la captivité. I Esdr., X, 29.

6. **ADAÏA** (Septante : Ἀδαΐα; Vulgate : *Adaias*), descendant d'un autre Bani; prit également une femme étrangère. I Esdr., X, 39.

7. **ADAÏA** (Septante : Ἀδαΐα), descendant de Juda par Pharès. II Esdr., XI, 5.

8. **ADAÏA** (hébreu : *'Âdâyâhû;* Septante : Ἀδίαν), père de Maasias, qui fut l'un des quatre chefs choisis par Joïada pour l'aider à rassembler les lévites et le peuple, et à faire reconnaître Joas, roi de Juda. II Par., XXIII, 1-7.

ADALI (hébreu : *Hadlaï*, « en repos; » Septante : Ἐλδαί), de la tribu d'Éphraïm, et père d'Amasa, un des principaux chefs de cette tribu, qui, à l'instigation du prophète Oded, demandèrent aux Israélites de relâcher leurs frères de Juda, faits prisonniers dans une bataille livrée contre Achaz. II Par., XXVIII, 12.

ADALIA (hébreu : *'Âdalyâ';* Septante : Βαρεί), cinquième fils d'Aman, attaché à la potence avec son père et ses frères sur l'ordre d'Assuérus, Esth., IX, 8.

1. **ADAM** (hébreu : *'Âdâm;* Septante : Ἀδάμ), le premier homme et le père du genre humain.

PREMIÈRE PARTIE : HISTOIRE D'ADAM

Adam est un nom générique qui s'applique à la femme aussi bien qu'à l'homme, parce qu'il désigne l'être humain en général. Gen., V, 2. Il est employé pour la première fois sans article, comme nom propre, dans Gen., III, 17.

On pense généralement que ce nom, qui signifie « rouge », fut donné au premier homme à cause de la terre rouge, *'ádâmah*, dont il avait été formé, Gen., II, 7; il était ainsi pour lui une leçon continuelle d'humilité. Dans la suite, il eut la même signification générale que « homo » en latin, et « homme » en français, tandis que *'îš* désigna l'homme par opposition à la femme, *'îssah*.

I. *Création d'Adam.* — L'auteur de la Genèse fait deux fois le récit de cette création : il la raconte d'abord, Gen., I, 26-30, comme faisant partie de la formation de l'univers, qu'elle complète et couronne; il y revient plus loin, Gen., II, 7, etc., pour expliquer la manière dont Dieu créa le premier homme, et passer ensuite, II, 8; v, 5, à l'histoire d'Adam comme père et chef de l'humanité. La création d'Adam eut lieu à la fin de l'œuvre divine, au sixième jour, c'est-à-dire, selon l'interprétation qui prévaut aujourd'hui, à la sixième époque du monde, quand, par suite des évolutions cosmiques et géologiques, la température et la composition de l'air, l'ordre des saisons, en un mot toutes les conditions nécessaires à l'existence de l'homme furent dans un point convenable. Alors, selon la manière de parler familière aux Pères, le monde se trouva comme une maison préparée et ornée pour le père de la famille humaine, comme un royaume prêt à recevoir son souverain, celui qui était la fin et le complément de tout l'ouvrage des six jours. Cf. Lactance, *Div. Inst.*, II, 9, t. VI, col. 305; S. Ambroise, *Epist. XLIII ad Horontianum*, t. XVI, col. 1129; S. Jean Chrysostome, *Hom. VIII in Gen.*, t. LIII, col. 71; Denys le Petit, *De creatione hominis*, t. LXVII, col. 351.

« Et [Dieu] dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Gen., I, 26. C'est la nature humaine qui, d'après saint Augustin, *De Trinitate*, I, 7, t. XLII, col. 829, est ici désignée par le mot « homme », comme l'indique la suite : « Il le créa à l'image de Dieu, et il les créa mâle et femelle, et il les bénit, etc. » Gen., I, 27-28. Dieu s'était contenté d'un simple commandement pour produire toutes les autres créatures : « Que cela soit, » ou : « Que la terre, que les eaux produisent ; » mais, pour créer l'homme, il sembla entrer en délibération avec lui-même, comme devant un ouvrage qui dépassait tous les autres en grandeur et en importance : « Faisons, » dit-il. Tous les Pères ont vu dans ce mot l'indication d'une certaine pluralité des personnes en Dieu, soit que le Père s'adresse au Fils, Bossuet, *Élévations sur les mystères*, IVe sem., 5e élév.; S. Chrysostome, *Homil. VIII in Gen.*, 3, t. LIII, col. 71; soit qu'il parle en même temps au Fils et au Saint-Esprit, selon le sentiment commun. S. Irénée, *Contra hæreses*, IV, præf., et 37, t. VII, col. 975; S. Grégoire de Nysse, *Orat. I in « faciamus hominem »*, etc., t. XLIV, col. 260. Des exégètes modernes ont voulu voir dans ce verbe un pluriel de majesté, qui exprimerait la plénitude de l'être divin. Quelque haute idée que la raison nous donne de l'homme, la révélation divine pouvait seule nous apprendre qu'il a été créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire qu'il est l'image ressemblante de Dieu, selon l'interprétation de saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, 16, t. XLII, col. 1054; cf. Sap., II, 23, selon les Septante, et I Cor., XI, 7. Les mots « à sa ressemblance » ne servent qu'à donner plus de force à l'idée de conformité qu'exprime le mot d' « image ». Nous voyons, en effet, les mêmes expressions employées pour signifier la ressemblance d'Adam et de son fils Seth, Gen., V, 3, et l'Écriture se sert séparément tantôt de l'une, tantôt de l'autre, pour rendre l'idée énoncée ici. Voir Gen., I, 26-27; V, 1; IX, 6; Eccli., XVII, 1; Col., III, 10. Les Pères cependant distinguent très souvent entre l'image et la ressemblance : ils entendent la première d'une conformité naturelle par l'intelligence, la volonté, la liberté, etc.; tandis que la ressemblance résulterait des qualités morales, et surtout de la sainteté produite dans l'âme par la grâce habituelle. Du reste, qu'ils admettent ou non une distinction réelle dans le sens de ces deux mots, ils sont unanimes à reconnaître, quelque nom qu'ils lui donnent d'ailleurs, une double image de Dieu dans l'homme : l'image naturelle et l'image surnaturelle. Nous nous occuperons plus loin de cette dernière. Touchant l'image naturelle, ils se sont demandé dans quelle faculté de l'âme Dieu l'avait principalement imprimée. Les réponses à cette question sont très diverses, les uns voyant cette image dans la simplicité de l'âme, les autres dans sa spiritualité; ceux-ci dans son immortalité, ceux-là dans le libre arbitre, etc. Ces opinions, au fond, se complètent les unes les autres plutôt qu'elles ne se contredisent; car toutes ces facultés et prérogatives sont comme autant de rayons, et cette image est le centre d'où ces rayons émanent. Quant à l'image même, par laquelle l'homme ressemble à Dieu d'autant plus qu'il est plus élevé au-dessus de la brute, elle est dans la raison, selon la doctrine de saint Augustin, qui paraît la plus communément reçue. *Tr. III in Joa.*, 4, t. XXXV, col. 1398; cf. *De Trinitate*, XIV, 8, t. XLII, col. 1044.

Dieu ajoute : « Et qu'il commande aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, aux bêtes, à toute la terre et à tous les reptiles qui se meuvent sur la terre. » Gen., I, 26. Au lieu du singulier : « qu'il commande », l'hébreu porte le pluriel : « qu'ils commandent. » Cet empire sur les animaux est donc donné à Ève aussi bien qu'à Adam, c'est-à-dire à toute l'humanité. En effet, comme le remarque saint Chrysostome, Adam ne s'enfuit point à leur vue ni à leur approche, quand Dieu les lui amena pour les nommer, et Ève parla sans aucune crainte avec le serpent. *Homil. IX in Gen.*, 4, t. LIII, col. 79; cf. Bossuet, *Élévations sur les mystères*, IVe sem., 1re élév. Le péché fit perdre à l'homme ce pouvoir; toutefois Dieu tempéra son châtiment en ne soustrayant à sa domination que les animaux les moins utiles, tandis qu'il laissa soumises à son obéissance un grand nombre d'espèces qui l'aident dans ses travaux, ou lui fournissent de quoi se nourrir et se vêtir. S. Chrysostome, *Homil. IX in Gen.*, 5, t. LIII, col. 79.

Avec cet empire sur les animaux, confirmé par une bénédiction spéciale, le Seigneur donna à l'homme le domaine de toutes les plantes et de tous les arbres qui croissent sur la terre, afin qu'ils servissent à sa nourriture. Gen., I, 28-29. Un certain nombre de Pères et de commentateurs concluent de ce passage, rapproché de Gen., IX, 3, que l'usage de la viande fut interdit à l'homme jusqu'après le déluge, Origène, *Hom. I in Genes.*, t. XII, col. 150; S. Chrysostome, *Hom. XVII in Genes.*, 4, t. LIII, col. 245; S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, I, 18, t. XXIII, col. 23; mais cette opinion est loin d'être certaine. Voir CHASSE DES ANIMAUX.

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, la Genèse, après avoir parlé de la création du premier homme comme faisant partie de la création universelle, I, 26-30, revient une seconde fois à lui pour décrire la manière dont eut lieu sa formation, et raconter ensuite son histoire. « Le Seigneur, dit-elle, forma donc l'homme du limon de la terre. » Gen., II, 7. L'hébreu met « poussière » au lieu de « limon ». On voit par ces paroles que le corps de l'homme a été tiré directement de la terre. Ensuite Dieu « souffla sur son visage un souffle de vie, et l'homme devint animé et vivant », Gen., II, 7, c'est-à-dire que Dieu créa dans le corps de l'homme une âme, un esprit. Moïse a ajouté « sur son visage », parce que c'est là surtout que se manifeste l'intelligence et que la noblesse de ses traits révèle chez l'homme une âme bien supérieure à celle des bêtes. S. Augustin, *De Civit. Dei*, XII, 23, t. XLI, col. 373. La manière dont l'Écriture distingue l'âme du corps est la condamnation du matérialisme.

Le langage de la Genèse semble indiquer deux actions successives dans la création d'Adam : d'abord Dieu lui forme un corps de la poussière de la terre; ensuite il crée une âme dans ce corps qui a déjà une figure humaine. C'est ainsi que l'a compris saint Chrysostome, *Hom. XII in Genes.*, 5, t. LIII, col. 103. Saint Augustin hésite en

plusieurs endroits entre la création successive et la création simultanée de l'âme et du corps, mais il penche évidemment vers la seconde opinion, *De Civit Dei*, XII, 23, t. XLI, col. 373; et c'est celle qu'enseigne formellement saint Thomas. *Summ. th.*, I, q. 91, a. 4, ad 3[um]. Il soutient que ni le corps n'a été fait avant l'âme, ni l'âme avant le corps; mais qu'il y a eu création simultanée de ces deux parties de l'être humain. Ce qui n'est pas contesté, c'est qu'Adam fut créé à l'état adulte : l'empire qu'il reçoit immédiatement sur les animaux, la parole divine : « Croissez et multipliez-vous, » et toute la suite du récit le montrent; la raison seule le dit assez d'ailleurs. Voir Barthélemy Saint-Hilaire, *Journal des savants*, 1862, p. 608.

II. *Élévation d'Adam à l'état surnaturel.* — Nous avons vu que tous les Pères enseignent qu'Adam portait en lui-même, outre l'image de Dieu imprimée dans son âme et dans ses facultés naturelles, une autre image bien supérieure à celle-là, et consistant dans la sainteté produite par l'infusion de la grâce divine. La formation de cette nouvelle image fut comme une seconde création, cf. II Cor., V, 17, plus belle que celle du ciel et de la terre. S. Augustin, *Tract. LXXII in Joa.*, t. XXXV, col. 1823. C'est l'œuvre spéciale de celui que nous appelons pour cela « Esprit créateur » ; elle fit vivre Adam d'une vie surnaturelle, participation de la vie même de Dieu. Voir Ephes., IV, 24; Colos., III, 10; cf. Eccle., VII, 30. A quel moment eut lieu l'infusion de cette grâce et de la sainteté qui en résultait? D'après une opinion, que saint Thomas, in II, 4, a. 3, déclare avoir été la plus commune de son temps, Dieu n'aurait sanctifié Adam qu'un certain temps après l'avoir créé; mais selon le même saint Thomas, I, q. 95, a. 1, dont le sentiment est le plus accrédité de nos jours, il « aurait au même instant donné à nos premiers parents la nature et la grâce » dans l'acte même de la création.

Cette ressemblance surnaturelle avec Dieu pouvait être effacée et détruite par le péché, parce qu'elle était absolument gratuite et indépendante de la nature, dont elle ne faisait aucunement partie; tandis que l'image naturelle de Dieu ne diffère pas de la nature même de l'homme, et par conséquent est indestructible dans la vie présente comme dans la vie future. S. Bernard, *Serm. I in Annuntiat.*, 7, t. CLXXXIII, col. 386. C'est pour avoir méconnu cette vérité que Luther et d'autres ont exagéré plus ou moins les effets du péché originel.

III. *Adam dans le paradis terrestre.* — « Or le Seigneur Dieu avait planté dès le commencement un jardin de délices, » Gen., II, 8, ce que saint Chrysostome explique en ce sens que, à l'ordre de Dieu, la terre aurait produit les arbres de ce jardin. *Homil. XIII in Genes.*, 3, t. LIII, col. 108. Les mots « dès le commencement » désignent, d'après saint Augustin, le troisième jour de la création, la période de la création des végétaux. *De Genes. ad litter.*, VIII, 3, t. XXXIV, col. 374. L'hébreu peut se traduire autrement : « Et Jéhovah Élohim planta un jardin dans Éden à l'orient. » Dieu voulut que ce jardin fût le séjour d'Adam. Après donc qu'il l'eut créé, « il le plaça dans le paradis de délices, afin qu'il le travaillât et qu'il le gardât, » Gen., II, 15, pour « en conserver la beauté, ce qui revient encore à la culture », dit Bossuet, *Élévations*, V[e] sem., 1er élév. Ce travail n'avait rien de pénible, puisque ce jardin était un séjour de délices. Il préservait Adam des dangers de l'oisiveté; il lui rappelait en même temps que Dieu était son maître, et il le tenait ainsi dans une humble dépendance. S. Chrysostome, *Homil. XIV in Gen.*, 2, t. LIII, col. 113. Dieu affirma encore son droit souverain et son autorité en faisant défense à Adam de toucher au fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, Gen., II, 17; mais cette interdiction même fait éclater sa bonté et sa générosité pour l'homme, puisqu'elle s'arrêta à un seul arbre et laissa à sa jouissance tous les autres. Voir ARBRE DE LA SCIENCE DU BIEN ET DU MAL. Cette défense s'adressait à Ève comme à Adam; la réponse qu'elle fait au serpent, Gen., III, 3, prouve qu'elle la connaissait, aussi bien que la sanction attachée par Dieu à son commandement : « Le jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort, » c'est-à-dire, d'après le sens de cet hébraïsme, certainement. Gen., II, 17. Dieu ne parle pas seulement de la mort de l'âme, résultant de la perte de la grâce et de l'amitié divine par le péché, comme le prétendaient les Pélagiens; il a en vue la mort dans toutes les acceptions du mot, S. Augustin, *De Civit. Dei*, XIII, 12, t. XLI, col. 385, et surtout, probablement, la mort du corps. Gen., III, 17-19; Rom., V, 12, 14, etc. Ce n'est pas à dire qu'à l'instant même de l'infraction, Adam dût être frappé de mort; mais, par le seul fait du péché, il était sujet à une mort infaillible. Le vrai sens de la sentence divine a été bien rendu par Symmaque : θνητὸς ἔσῃ, « tu seras mortel. »

Cependant, parmi tous les êtres vivants, Adam était seul de son espèce. Dieu le lui fit sentir en lui amenant les divers animaux, « pour voir quel nom il leur donnerait. » Gen., II, 19. Ce verset ne s'applique pas aux poissons; le premier homme et ses descendants imposèrent le nom aux animaux qui vivent dans l'eau à mesure qu'ils les connurent. S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, IX, 12, t. XXXIV, col. 209. On peut étendre cette observation à d'autres catégories d'êtres qui n'étaient pas dans le paradis terrestre. Voir Tornielli, *Annales sacri*, in-f°, p. 68, 1620. Or « le nom qu'Adam donna à chaque animal est bien son vrai nom », Gen., II, 19, c'est-à-dire celui qui exprime exactement sa nature et ses propriétés. Adam ne put connaître cette nature et ces propriétés qu'en vertu d'une science infuse. S. Chrysostome, *Homil. XVI in Genes.*, 5, t. LIII, col. 116. Nul autre maître que Dieu lui-même n'avait pu l'instruire; nul maître aussi n'avait pu lui enseigner à parler, comme il le fait en formulant, au moins mentalement, les noms des animaux.

Adam nomma tous ces êtres sans en trouver un qui lui fût semblable. Gen., II, 20. Dieu dit alors : « Il n'est pas bon que l'homme soit [ainsi] seul [de son espèce]; faisons-lui une aide semblable à lui. » Gen., II, 18. Saint Augustin affirme avec insistance que c'est en vue de la seule propagation du genre humain que Dieu veut créer cette aide pour l'homme. *De Genesi ad litt.*, IX, 5, t. XXXIV, col. 396. Mais d'autres Pères sont moins exclusifs, et assignent encore à ce concours de la femme plusieurs fins différentes de celle-là. « Le Seigneur Dieu envoya donc un profond sommeil à Adam, et, lorsqu'il fut endormi, il tira une de ses côtes et mit de la chair à sa place. Et le Seigneur Dieu forma, avec la côte qu'il avait tirée d'Adam, une femme, et il la lui amena. » Gen., II, 21-22. Le récit biblique met en évidence la dignité de la femme : délibération divine avant sa création comme avant celle de l'homme, et pareille solennité dans l'exécution. Le corps d'Adam est comme la terre vivante de laquelle Dieu prend le corps de celle qui va être sa compagne. Ce sommeil du premier homme, pendant lequel le Seigneur accomplit son œuvre, ne fut pas un sommeil ordinaire. S. Augustin, *Tract. IX in Joa*, 4, t. XXXV, col. 1463. Ce fut une sorte d'extase dans laquelle Adam comprit le sens de ce que Dieu opérait en lui. S. Augustin, t. XXXIV, col. 408; S. Épiphane, *Hæres.*, 48, t. XLI, col. 861. Dieu lui fit voir combien étroite était l'union du mariage, en prenant une de ses côtes pour en former le corps de son épouse. Il lui montra en même temps par là qu'elle devait être sa compagne et son égale : il ne la tira pas de sa tête parce qu'elle ne devait pas le gouverner, ni de ses pieds parce qu'il ne devait pas la regarder comme sa servante, mais la considérer et l'aimer comme une partie de lui-même. S. Thomas, I, q. 92, a. 3.

Lorsque Adam, au sortir de son sommeil, vit la compagne que Dieu lui présentait, ses regards, qui n'avaient jusqu'alors rencontré que les formes des animaux, se reposèrent enfin sur un être semblable à lui, ayant un visage et des yeux où se reflétait une intelligence semblable à la sienne, et il s'écria : « Voici maintenant l'os de mes

os et la chair de ma chair. Celle-ci s'appellera *'issa* (littéralement, *hommesse*), parce qu'elle a été tirée de *'is* (l'homme). C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une même chair, » Gen., II, 23-24; « ils seront [même] une seule chair. » Matth., XIX, 6. La phrase « et ils seront deux, » etc., est attribuée par Notre-Seigneur Jésus-Christ à Dieu, qui aurait ainsi complété la pensée d'Adam. Matth., XIX, 4. Si c'est Adam lui-même qui l'a prononcée, il n'a pu parler ainsi que dans un esprit prophétique, comme le disent saint Augustin, *De Genesi*, IX, 19, t. XXXIV, col. 408, et d'autres anciens. Il y en a qui veulent que ce soit une réflexion ajoutée par l'historien sacré. Dans tous les cas, c'est une vérité enseignée par Dieu, et ces paroles expriment à la fois l'institution divine du mariage et la promulgation de ses deux lois fondamentales : l'unité et l'indissolubilité. Dieu a pu tolérer ou même permettre qu'on s'en écartât depuis, « mais il n'en fut pas ainsi au commencement. » Matth., XIX, 8.

Le premier homme et la première femme « étaient nus, nous dit la Genèse, II, 25, et ils n'en avaient point honte ». C'était là un des privilèges de l'état heureux dans lequel Dieu les avait créés. Ils avaient reçu de lui, en effet, outre ce qui était essentiel à leur nature, des dons qui, sans appartenir à l'ordre de la grâce, étaient néanmoins tout à fait gratuits et qu'on appelle pour cela préternaturels. On en compte communément quatre : l'intégrité ou absence de la concupiscence; une science éminente, qui n'était le fruit ni de l'étude ni de l'expérience; l'immortalité du corps, et l'exemption de la douleur. Ces dons, avec la grâce sanctifiante selon les uns, sans cette grâce selon les autres, constituaient la justice originelle ou rectitude parfaite dans laquelle l'homme fut créé, Eccli., VII, 30, et qu'Adam perdit par sa désobéissance. Voir Polman, *Breviarium theologicum*, part. I, n° 483, Paris, 1863, p. 87; Hurter, *Compendium theol. dogm.*, 6e édit., t. II, n° 365, Scholion, p. 270.

IV. *Chute d'Adam.* — Dieu avait imposé à Adam un commandement pour l'éprouver. Le démon, jaloux de sa félicité, voulut le perdre; mais, au lieu de s'attaquer directement à Adam, il s'adressa d'abord à Ève, persuadé que par elle il ferait plus sûrement tomber Adam. L'événement lui donna raison. Ève, séduite, mangea du fruit défendu et en apporta à Adam, en lui répétant sans doute les mensongères promesses du tentateur; ces promesses enlièrent Adam de la même présomption qu'elles avaient inspirée à Ève. S. Chrysostome. *Homil. XVI in Genes.*, 4, t. LIII, col. 130; il mangea donc de ce fruit à son tour.

La désobéissance d'Adam fut une faute d'une gravité exceptionnelle, à cause de l'importance du précepte qui avait pour but de faire reconnaître à la créature la souveraineté du Créateur, et à cause de la sévérité des menaces dont Dieu l'avait accompagné. Adam fut d'autant plus inexcusable, que Dieu, qui pouvait multiplier les commandements, lui en avait imposé un seul, et des plus faciles. Il réunit de plus en un seul acte un grand nombre de péchés : l'orgueil, par lequel il voulut ressembler à Dieu, Gen., III, 5, 22; la gourmandise, une complaisance coupable envers Ève. La punition suivit de près la faute.

Aussitôt qu'Adam eut mangé de ce fruit funeste, « les yeux de l'un et de l'autre furent ouverts, et, comme ils connurent qu'ils étaient nus, ils cousirent ensemble des feuilles de figuier et s'en firent des ceintures. » Gen., III, 7. Ils s'aperçurent de leur nudité après leur péché, parce qu'ils avaient perdu le vêtement de la grâce, S. Chrysostome, *Homil. XVI in Genes.*, 3, t. LIII, col. 131; ils tremblent alors et ils se cachent au milieu des arbres, lorsque, à la brise du soir, ils entendent la voix du Seigneur qui marche dans le paradis. Gen., III, 8.

Mais « Dieu appela Adam et lui dit : Où es-tu? » Gen., III, 9. Adam ne pouvait se méprendre sur cette question : c'était un reproche en même temps qu'une parole de commisération et de bonté. « J'ai entendu votre voix dans le paradis, répondit-il, et j'ai eu peur, parce que j'étais nu, et je me suis caché. » Gen., III, 10. Dieu lui fait voir, Gen., III, 11, que c'est son péché qui a mis à nu ce que couvrait la grâce. « Étrange nouveauté dans l'homme, de trouver en soi quelque chose de honteux! Ce n'est pas l'ouvrage de Dieu, mais le sien et celui de son péché. » Bossuet, *Élévations*, VIe sem., 3e élév. Adam, du reste, au lieu de reconnaître cette bonté et de faire l'humble aveu de sa faute, dit à Dieu : « La femme que vous m'avez donnée pour compagne m'a donné de ce fruit, et j'en ai mangé. » Gen., III, 12. C'était faire retomber indirectement son péché sur Dieu que d'accuser Ève en ces termes. S. Augustin, *De Genesi contra Manichæos*, II, 17, t. XXXIV, col. 200. Le Seigneur s'adresse alors à la femme, puis au serpent, et, après avoir infligé un châtiment à l'un et à l'autre, il revient à Adam : « Parce que tu as écouté, lui dit-il, la voix de la femme (au lieu de la reprendre, et que, par une excessive complaisance), tu as mangé [du fruit] de l'arbre dont je t'avais défendu de manger, la terre sera maudite à cause de ton péché, » Gen., III, 17, c'est-à-dire qu'elle sera privée de la bénédiction qui lui faisait porter spontanément ses fruits. « Féconde dans son origine et produisant d'elle-même les meilleurs fruits, maintenant, si elle est laissée à son naturel, elle n'est fertile qu'en mauvaises herbes. » Bossuet, *Élévations*, VIe sem., 13e élév. Elle produira des épines et des ronces, et l'homme se nourrira de l'herbe de la terre. Gen., III, 18. Il ne faut pas conclure de là, dit saint Augustin, *De Genesi ad litter.*, 18, t. XXXIV, col. 200, que les épines n'existaient pas avant le péché de l'homme; mais la terre du paradis n'en produisait peut-être pas, et d'ailleurs Dieu a pu permettre que, après le péché, elles aient poussé avec plus de facilité et dans d'autres conditions qu'auparavant. D'autre part, au lieu des fruits délicieux du paradis, qui venaient sans peine, Dieu assigne à Adam une nourriture bien différente, qu'il gagnera péniblement, à savoir, l'herbe de la terre; ce qui comprend, selon la force du mot hébreu, toute sorte de plantes et de légumes. Ces plantes suppléeront à l'insuffisance des fruits des arbres qu'il trouvera dans les champs ou qu'il plantera lui-même.

Dieu prononça ensuite contre Adam la condamnation annoncée, Gen., III, 17 : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton visage, jusqu'à ce que tu retournes à la terre de laquelle tu as été tiré; car tu es poussière et tu retourneras en poussière. » Gen., III, 19. Au lieu du travail agréable et attrayant du paradis, Adam est ainsi soumis à un travail pénible, et cette vie laborieuse ne sera que l'acheminement vers la mort. La sentence de mort ne fut donc pas exécutée sur-le-champ, mais le travail et les peines de la vie auxquels il fut assujetti commencèrent aussitôt en lui leur œuvre de démolition. Adam, qui devait s'attendre à une mort immédiate, témoigna sa joie de vivre et son espérance de se survivre dans les enfants qui lui naîtraient, en appelant sa femme du nom d'Ève, « la vivante, » ou « celle qui donne la vie », parce qu'elle devint la mère de tous les vivants. Gen., III, 20. Dieu lui donna dans le paradis une dernière marque de sa bonté et comme un gage de sa providence : « Il fit à Adam et à sa femme des tuniques de peau, et il les en revêtit. » Gen., III, 21. Ce qui veut dire, d'après plusieurs commentateurs, qu'il leur montra comment ils devaient se les procurer, et qu'ils exécutèrent ses ordres. Ces habits sont un triste indice du changement qui s'était fait dans leur condition : ils en eurent désormais besoin pour couvrir leur nudité, et pour se défendre contre les injures de l'air; la nature pourvoit au vêtement de tous les animaux, mais l'homme doit se procurer lui-même ses habits.

Il fallut enfin quitter ce paradis, qui ne pouvait être que le séjour de l'innocence, et dont Adam ne devait plus manger le fruit de vie. Des chérubins placés à la porte de l'Éden lui en interdirent l'entrée. Voir CHÉRUBINS.

V. *Adam depuis sa sortie du paradis jusqu'à sa mort.* — Combien de temps Adam resta dans le séjour d'Adam dans

le paradis? La Genèse ne le dit pas, mais c'est le sentiment unanime des Pères qu'il avait été fort court. Ce premier commencement de l'homme était, en effet, pour lui une période d'épreuve; il avait à faire, en usant de son libre arbitre, son choix entre la fidélité à Dieu avec la conservation de son bonheur, et la désobéissance avec ses suites malheureuses. Or il ne fallait pas longtemps à Adam pour connaître son devoir et la félicité qu'il s'assurerait en y restant fidèle, aussi bien que le malheur qu'il s'attirerait en y manquant.

Quant à la vie nouvelle qu'il mena hors du paradis après sa faute, le récit biblique nous en apprend fort peu de chose; il nous en dit cependant assez pour nous faire comprendre que, soumis aux ordres de Dieu, il consacra son existence à la pénitence qui lui avait été imposée, et qu'il travailla la terre, mangeant ainsi « son pain à la sueur de son front ». Nous voyons, en effet, son fils aîné, Caïn, se livrer à l'agriculture; il ne faisait sans doute que suivre en cela l'exemple de son père. Abel, le second fils d'Adam, nous est également présenté comme assujetti à la loi du travail, mais sous une autre forme, celle de la vie pastorale. Gen., IV, 2. L'un et l'autre offrent des sacrifices au Seigneur, ce qui nous apprend d'une manière indirecte le culte qu'Adam lui-même lui rendait. Gen., IV, 3-4.

Lorsque Abel eut été tué par Caïn, Dieu donna à ses parents, pour le remplacer, Seth, qui ouvrit la série des patriarches antédiluviens, ancêtres de Noé. Gen., IV, 25-26. Nous ne trouvons dans la Genèse le nom d'aucun autre fils d'Adam. Il en eut cependant d'autres, de même qu'il eut des filles, dont aucune n'est nommée. « Après qu'Adam eut engendré Seth, il vécut huit cents ans, et il eut des fils et des filles. » Gen., V, 4. Il vécut en tout neuf cent trente ans. Gen., V, 5.

Le sentiment commun dans l'Église a toujours été qu'Adam reçut de Dieu le pardon de sa faute, et qu'il ne retomba plus dans l'état de péché. S. Irénée, *Hæres.*, III, 23, t. VII, col. 960; S. Jérôme, *Breviarium in Psalmos*, Ps. XXVIII, t. XXVI, col. 1123; S. Augustin, *Epist. CXXIV ad Evod.*, 3, t. XXXIII, col. 711. Cf. Sap., X, 1. L'Église grecque honore Adam et Ève d'un culte public et célèbre leur fête le 19 décembre.

VI. *Adam dans le Nouveau Testament; l'ancien et le nouvel Adam.* — Le nom et le souvenir d'Adam ne se retrouvent que dans quelques rares passages de l'Ancien Testament, par exemple, I Par., I, 1; Sap., X, 1; Eccli., XVII, 1-11; Tobie, VIII, 8. Dans le Nouveau, il est seulement nommé dans l'Épître de saint Jude, 14, à propos d'Énoch, et dans l'Évangile de saint Luc, qui le mentionne comme le premier ancêtre de Jésus-Christ, III, 38. Saint Paul lui fait une place beaucoup plus large. Nous nous bornerons à indiquer les passages dans lesquels il montre l'autorité de l'homme sur la femme, et l'obligation pour celle-ci d'obéir à son mari et de se laisser instruire par l'homme, loin de vouloir l'instruire. Il établit ces vérités en rappelant qu'Adam a été créé le premier, et que la femme a été tirée de lui; que ce n'est pas l'homme qui a été créé pour la femme, mais qu'au contraire la femme a été créée pour l'homme; qu'Adam ne fut pas séduit par le serpent, au lieu qu'Ève le fut. I Cor., XI, 8-9; I Tim., II, 11-14. Mais nous devons nous arrêter plus longuement à la doctrine qu'il expose, Rom., V, 12-21, et I Cor., XV, 22, 45. L'Apôtre appelle Jésus-Christ « le nouvel Adam ou le dernier Adam ». I Cor., XV, 45. Notre-Seigneur peut, en effet, être appelé le nouvel Adam, parce qu'il est le chef et le père de la famille spirituelle de tous les élus, comme Adam est le chef de l'humanité et le père de tous les hommes selon la chair; et il est le dernier Adam, parce qu'après lui il ne viendra plus pour nous un autre chef et un autre père. Chacun d'eux est chef de l'humanité: mais le premier infecte toute sa race du venin de son péché de désobéissance, tandis que le second, par son obéissance, mérite à tous ceux qu'il s'incorpore une vie nouvelle de justice et de sainteté. Le premier Adam est ainsi le type du second: celui-ci transmet la vie comme celui-là a transmis la mort. Rom., V, 12-21. Ce contraste renferme en abrégé toute la foi chrétienne et est le fondement de la religion.

Ces enseignements de saint Paul répondaient trop bien aux idées d'espérance chrétienne, qui sont comme la source commune d'inspiration des premiers artistes chrétiens, pour qu'Adam ne fût pas pour eux un sujet de prédilection. Son image, en effet, paraît souvent dans les catacombes, reproduite de diverses manières, mais ordinairement en compagnie d'Ève et au moment de la chute. Ce souvenir de la faute du premier Adam rappelait naturellement celui du salut apporté par le second. I Cor., XV, 22. Parfois même cette idée consolante est expressément indiquée, soit par la présence d'un personnage représentant le Sauveur, soit par quelque emblème qui le figure. Voir Fr. Büttner, *Adam und Eva in der bildenden Kunst bis Michel Angelo*, in-8°, Leipzig, 1887.

VII. *Traditions sur Adam.* — Les traditions de plusieurs anciens peuples sur l'origine et la formation du premier homme ont conservé le souvenir plus ou moins défiguré du récit mosaïque.

Chez les Sémites de la Chaldée et de l'Assyrie, nous trouvons, sur les tablettes cunéiformes découvertes dans les bibliothèques des rois ninivites, sinon un témoignage précis au sujet de la création de l'homme, du moins une affirmation indirecte de cette création, puisque Éa, le dieu de l'intelligence suprême, y est représenté comme « ayant formé de sa main la race des hommes », et comme « ayant fait l'humanité pour être soumise aux dieux ». Le récit de la cosmogonie chaldéenne, traduit en grec par Bérose, est plus explicite. Bélus se trancha la tête, et du sang qui en coula, pétri avec de la terre, les autres dieux formèrent les hommes, qui pour cette raison sont doués d'intelligence et participent à la pensée divine. Eusèbe, *Chron.*, I, 2, 5, t. XIX, col. 111-112; Lenormant, *op. cit.*, t. I, p. 23, et *Essai de commentaire sur Bérose*, p. 12.

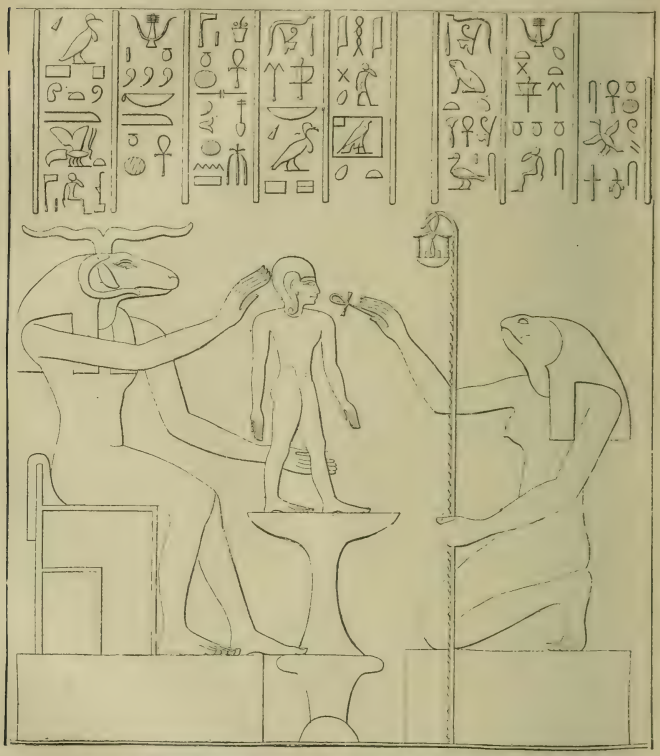
Parmi les Chamites, les Phéniciens admettaient, d'après un fragment de Sanchoniathon, un premier homme, Protogonos, et une première femme, Æon (dont le nom semble être la traduction de celui d'Ève, *Havah*), qui « inventa de manger du fruit de l'arbre ». Ils étaient issus l'un et l'autre du vent Calpios et de son épouse Baau (le Chaos). Un autre fragment parle de « l'autochtone, né de la terre », duquel descendent les hommes. Cf. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. I, p. 20.

Selon les croyances de l'antique Égypte, Noum, Khnoum ou Khnoumis, le démiurge suprême, avait façonné l'homme avec de l'argile. Un bas-relief du temple de Denderah, qui pourrait presque servir d'illustration au texte même de la Genèse, II, 7, exprime très clairement cette croyance. A gauche, Khnoum, assis et les bras en avant, considère un enfant qu'il vient de fabriquer sur un tour à potier, et qui est debout et tourné à droite. De ce côté, une déesse agenouillée, Héqit, présente à ses narines une croix ansée, symbole de la vie. (Fig. 22.)

Comme les enfants de Sem et de Cham, ceux de Japhet ont conservé le souvenir de la création de l'homme. Ainsi, chez les Aryens d'Europe, l'homme est, au dire des Grecs, l'œuvre de Prométhée, qui le fabriqua avec quatre éléments, et surtout avec de la terre et de l'eau; toutefois les uns placent cette formation tout à fait à l'origine, les autres après la destruction d'une première humanité par le déluge de Deucalion. Il est juste d'observer que les légendes les plus anciennes de la Grèce ne font pas de Prométhée l'auteur de l'homme; il y apparaît seulement comme lui donnant la vie et l'intelligence par la communication du feu dérobé au ciel. Dollinger, *Le paganisme et le judaïsme*, 1re partie, liv. V, § 1; Lenormant, *op. cit.*, t. I, p. 24. Les Scandinaves ont consigné dans l'Edda l'histoire de l'immortelle Idhuma et de Bragi, le premier skalde, qui habitaient dans une parfaite innocence le délicieux Midhgard, le milieu du monde.

Les traditions aryennes de l'Asie occidentale nous présentent en Perse une mythologie plus compliquée, mais non moins significative. Un premier homme, Gayômaretan, est tué par Angromainiyus; de son sang répandu sur la terre est produit un arbre à double tronc, ayant la forme d'un homme et d'une femme. Ahura-Mazda sépare ces deux tiges et leur donne le mouvement, la vie et l'intelligence. Ainsi furent formés Meschya et Meschyâna, le premier homme et la première femme. Dollinger, *Le paganisme et le judaïsme*, 1re partie, liv. VI, § 2; F. Lenormant, *op. cit.*, t. I, p. 25-26. D'après ces traditions, contenues dans le Boundehesch, Yima n'est plus que le premier roi, tandis que dans les légendes plus anciennes, communes à tous les Aryas orientaux avant leur séparation en deux branches, il était le premier homme. Il s'appelait Yima chez les Iraniens, et Yama chez les Indiens, et réunissait tous les attributs d'Adam et de Noé. Lenormant, *op. cit*, p. 30-31.

Dans l'extrême Orient, l'antique et immense empire de Chine est un témoin suffisant des traditions des peuples de la race jaune. Selon un résumé que le père Ko a fait des vieux auteurs de ce pays, Hoangti est l'ancien esprit qui créa l'homme au commencement et forma les deux sexes. Il est dit, dans un autre passage, que « Minhoa pétrit de la terre jaune pour en faire l'homme, et que c'est la vraie origine du genre humain ». *Mémoires sur les Chinois*, t. I, p. 104. Un lettré chinois a recueilli de nos jours tout ce qu'il a pu trouver dans les pagodes concernant les an-



22. — Le dieu Khnoum façonnant l'homme sur le tour à potier. D'après Lepsius, *Denkmäler*, IV, 70.

ciennes divinités. On y voit la création du premier homme par un être suprême, et l'unité du premier couple, ayant pour vêtement une ceinture de feuillage. *Études religieuses*, mars 1890, p. 448.

Les traditions sur l'origine de l'homme ont encore laissé des débris très reconnaissables dans le nouveau monde et chez bien des peuples sauvages. Nous en mentionnerons seulement quelques-uns. A Brownston (Pensylvanie), une pierre, dont l'enfouissement était d'une date antérieure à Christophe Colomb, portait entre autres figures deux formes humaines, un homme et une femme, celle-ci tenant des fruits à la main. *Annales de la littérature et des arts*, t. x, p. 280. Dans l'île de Java, une antique pierre offre un sujet dont on ne peut méconnaître le sens : un homme et une femme se tiennent des deux côtés d'un arbre chargé de fruits, autour duquel s'enroule un serpent. *Journal de la Société asiatique de Londres*, juin 1832. Au Pérou, le premier homme s'appelle *Alpa camasca*, « terre animée. » Les Mandans (Amérique du Nord) disent que le Grand Esprit forma deux figures d'argile, qu'il dessécha et anima du souffle de sa bouche, et dont l'une reçut le nom de « premier homme », et l'autre celui de « compagne ». Le grand dieu de Taïti, Taeroa, forma l'homme avec de la terre rouge. — Les Dyaks de Bornéo croient aussi que l'homme a été modelé avec de la terre. — L'argile rouge, comme matière du corps du premier homme, se retrouve encore dans les traditions de la Mélanésie. — En Nouvelle-Zélande, Tiki la pétrit en y mêlant son propre sang. — Chez les Winnebagos, le grand Manitou prit un morceau de son corps et un morceau de terre, et fabriqua ainsi un homme. Voir Andrew Lang, *La mythologie*, p. 163, 169, Paris, 1886; Fr. Lenormant, *op. cit.*, t. i, p. 22.

Ainsi les descendants d'Adam ont emporté sur tous les points du globe, en se dispersant, le souvenir de leur véritable origine, et l'énumération nécessairement incomplète que nous venons de faire des traditions qu'ils ont conservées est une confirmation de la véracité du récit de la Genèse. E. Palis.

SECONDE PARTIE

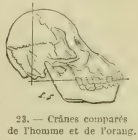
LE PREMIER HOMME AU POINT DE VUE SCIENTIFIQUE

On nie aujourd'hui, au nom d'une fausse science, tout ce que l'Écriture nous enseigne sur le premier homme. Nous nous proposons de répondre brièvement à toutes les difficultés qu'on allègue contre les Livres Saints en traitant les trois questions suivantes :

1° Le premier homme fut-il un être intermédiaire entre l'animal et l'homme actuel? 2° Fut-il un sauvage? 3° A quelle époque fit-il son apparition?

I. *L'origine animale de l'homme.* — Pour les partisans du *monisme*, qui admettent avec toutes ses conséquences la théorie évolutionniste, et rejettent toute idée de création, il n'y a point eu à proprement parler de *premier* homme. La transformation qui a fini par donner à un ou plusieurs animaux placés dans des conditions favorables les traits qui nous distinguent, a été si insensible, qu'il est impossible non seulement de fixer la date de l'apparition de notre espèce, mais même de dire d'un individu qu'il en fut le premier représentant. Le principal adepte du darwinisme contemporain, Hæckel, nous le dit formellement: ce passage « a eu lieu avec une telle lenteur, qu'on ne peut en aucune façon parler d'un *premier* homme ».

Le célèbre professeur d'Iéna enseigne cependant que l'espèce qui précéda la nôtre, et à laquelle nous devons l'existence, appartenait à la famille des singes, la première de l'ordre des Quadrumanes. L'homme-singe, qu'on a appelé plus savamment le *pithécanthrope* ou l'*anthropopithèque* (de Mortillet), aurait vécu vers la fin de l'époque *tertiaire*, peut-être même plus tôt, d'après M. de Mortillet, qui lui attribue les silex soi-disant travaillés des couches *miocènes* de Thenay, près de Pontlevoy. C'était un anthropoïde, frère des anthropoïdes actuels, mais plus rapproché de l'homme par ses caractères anatomiques ou physiologiques; car personne ne prétend plus aujourd'hui nous faire dériver des singes qui appartiennent à la faune contemporaine, tant est considérable la distance qui nous en sépare (fig. 23).



23. — Crânes comparés de l'homme et de l'orang.

L'opinion de Darwin, auteur du système transformiste le plus en vogue, ne diffère pas sous ce rapport de celle de son disciple Hæckel. Lui aussi nous fait descendre d'un singe anthropomorphe. C'était, nous dit en résumé le naturaliste anglais, un mammifère velu, pourvu d'une queue et d'oreilles pointues, qui sans doute vivait sur les arbres et habitait l'ancien continent.

Il faut le dire, tous les adversaires de la création de l'homme ne nous font pas descendre du singe. Il semble qu'aux yeux d'un grand nombre ce soit nous faire trop d'honneur encore que de nous attribuer cette origine : c'est à un étage inférieur, tout au plus parmi les marsupiaux ou les didelphes, qu'ils vont chercher nos ancêtres. Du moins reconnaissent-ils que les lois qui président au développement général des êtres s'opposent à ce que nous dérivions d'un quadrumane quelconque. De cet avis sont les professeurs Huxley, d'Angleterre; Filippi, d'Italie, et Vogt, de Genève, bien que ce dernier ait semblé parfois nous attribuer pour ancêtre le singe actuel, et qu'un jour, peut-être dans un moment d'humeur, il se soit laissé aller à dire qu'il aimait mieux être « un singe perfectionné qu'un Adam dégénéré ».

C'est donc à l'origine *animale* de l'homme plutôt qu'à son origine proprement *simienne* que nous avons affaire. Ce point importe assez peu du reste; car, quelles que soient les divergences de vues qui les séparent relativement à la généalogie humaine, nos adversaires n'en recourent pas moins aux mêmes arguments quand il s'agit de démontrer leur thèse générale: la dérivation de l'homme d'un type inférieur. Nous pouvons donc emprunter ces arguments à Darwin lui-même, le chef du parti.

Ces prétendues preuves sont de trois sortes. Elles consistent : 1° dans la conformation générale du corps de l'homme; 2° dans le développement de l'embryon humain; 3° dans la présence chez l'homme d'organes rudimentaires. Exposons-les brièvement.

Première objection. — « Il est notoire, dit Darwin, que l'homme est construit sur le même type général, sur le même modèle que les autres mammifères. Tous les os de son squelette sont comparables aux os correspondants d'un singe, d'une chauve-souris ou d'un phoque. Il en est de même de ses muscles, de ses nerfs, de ses vaisseaux sanguins et de ses viscères internes. Le cerveau, le plus important de tous, suit la même loi... L'homme, a dit Bischoff, est bien plus près des singes anthropomorphes par les caractères anatomiques de son cerveau que ceux-ci ne le sont non seulement des autres mammifères, mais même de certains quadrumanes, des guenons et des macaques. »

L'homme, ajoute Darwin, a les mêmes maladies que ces animaux inférieurs. Il peut en recevoir et leur communiquer la rage, la variole, la morve, etc., « fait qui prouve bien évidemment la grande similitude de leurs tissus et de leur sang. » Les singes sont sujets à un grand nombre d'autres maladies : le catarrhe et la phtisie, par exemple. Ils partagent nos goûts pour le café, le thé, les liqueurs spiritueuses. On en a vu s'enivrer avec de l'eau-de-vie, du vin et de la bière forte. « Ces faits prouvent, nous dit-on, combien les nerfs du goût sont semblables

chez l'homme et chez les singes, et combien le système nerveux entier est similairement affecté. »

Deuxième objection. — « L'homme se développe d'un ovule qui ne diffère en rien de celui des autres animaux. L'embryon lui-même, à une période précoce, peut à peine être distingué de celui des autres membres du règne des vertébrés. » En preuve de ce qu'il avance, Darwin donne une double figure représentant l'embryon de l'homme et celui du chien, lesquels ne diffèrent guère que par le développement inégal de certaines parties.

Le naturaliste anglais ajoute, — et ses disciples ont insisté plus encore que lui sur cet argument, — que l'embryon humain présente des analogies successives des plus marquées, au fur et à mesure de son développement, avec diverses classes d'animaux, en commençant naturellement par les inférieures.

Troisième objection. — Les organes appelés *rudimentaires*, ou simplement *rudiments*, par Darwin sont des organes inutiles et généralement peu développés, dont la présence ne s'explique, d'après lui, que parce que l'homme en a hérité d'ancêtres chez qui, au contraire, ils étaient développés et avaient leur raison d'être. Plusieurs muscles seraient dans ce cas, entre autres ceux qui chez les animaux servent à mouvoir l'oreille externe, et qui chez les orangs et les chimpanzés sont déjà hors d'usage et atrophiés. La troisième paupière ou membrane *nictitante*, qui permet aux oiseaux de recouvrir rapidement le globe de l'œil, existe également à l'état rudimentaire chez l'homme, ainsi que chez les quadrumanes et la plupart des mammifères. On pourrait en dire autant de l'odorat, qui rend de si grands services à certains animaux, soit en les avertissant du danger (ruminants), soit en leur permettant de découvrir leur proie (carnivores), et qui chez l'homme est presque sans usage. Les poils éparpillés sur le corps de l'homme, le duvet laineux dont le fœtus humain est entièrement recouvert au sixième mois, seraient également un reste du tégument pileux des animaux dont nous dérivons. L'appendice vermiforme du cæcum, espèce de cul-de-sac aujourd'hui sans utilité, nuisible même, puisqu'il est la cause de quelques maladies, serait aussi un vestige et un témoin du même organe, très développé cette fois, qui existe chez certains mammifères herbivores, où il a sa fonction à remplir. Le squelette nous fournit des faits de même nature, soit dans l'os coccyx, qui représente chez nous la queue des mammifères, soit dans une perforation qu'on rencontre accidentellement dans l'humérus humain, surtout chez les races anciennes, et qui existe normalement chez le singe. Pour comprendre ces anomalies, « il suffit, dit Darwin, de supposer qu'un ancêtre reculé a possédé les organes en question à l'état parfait, et que, sous l'influence d'un changement dans les habitudes vitales, ils ont tendu à disparaître par défaut d'usage ou par suite de la sélection naturelle ». *La descendance de l'homme*, t. 1, p. 32.

Réponse. — Nous avons résumé aussi fidèlement que possible, et sans rien leur ôter de leur force, les arguments que Darwin apporte à l'appui de la théorie transformiste appliquée à notre espèce; nous n'avons point l'intention d'y répondre en détail. L'espace nous manque pour le faire, et ce serait chose assez inutile. Nos lecteurs ont dû se dire, en effet, en parcourant ce rapide exposé, qu'il n'y avait rien là de bien nouveau, que la ressemblance physique de l'homme avec l'animal était chose connue depuis longtemps, et de nature à faire ressortir encore davantage l'infinie supériorité de l'âme humaine, puisque, avec des organes presque semblables, notre espèce s'est élevée à une immense hauteur au-dessus de la bête. Un mot cependant sur chacun des groupes d'arguments invoqués par Darwin.

1° D'abord, le naturaliste exagère à dessein notre ressemblance extérieure avec l'animal. Anatomiquement, l'homme est un mammifère, et rien de plus; il y a longtemps que nous le savions. « Encore que nous ayons quelque chose au-dessus de l'animal, avait dit Bossuet, nous sommes animaux. » Chaque os de notre squelette a son analogue dans le squelette du singe. Il n'en est pas moins vrai que tous ces os ont leur caractère propre, leur *facies*, qui permettra à un anatomiste expérimenté de les reconnaître à première vue. Et ce n'est là que le moindre des traits physiques qui nous distinguent. Seul parmi les mammifères, l'homme est organisé pour l'attitude verticale; seul il est à la fois bimane et bipède. Sa dentition et la nudité de sa peau le distinguent encore du singe, dont les canines sont de véritables défenses, et dont la peau est remarquablement velue, surtout à la partie dorsale, qui chez nous est la plus dépourvue de poils. Comment expliquer, — pour le dire en passant, — le fait de la disparition de ce tégument pileux, qui, suivant les transformistes, eût protégé notre ancêtre contre l'intempérie des saisons? La doctrine darwiniste prétend expliquer, il est vrai, l'acquisition des variations *utiles;* mais on reconnaîtra que celle-ci n'est point du nombre. Cette nudité est si peu un progrès pour l'homme, que sous tous les climats il se croit obligé d'y suppléer par l'usage des vêtements. Logiquement, Darwin aurait du faire descendre le singe de l'homme plutôt que l'homme du singe.

C'est bien à tort aussi qu'il cherche dans le cerveau un argument à l'appui de sa théorie. Le poids du cerveau, comparé à celui du corps, est trois fois plus considérable chez l'homme que chez le singe. Les circonvolutions sont également plus profondes, et, chose remarquable, les circonvolutions se développent dans un ordre inverse dans les deux cas. Chez nous, elles apparaissent d'abord sur le front, tandis que chez le singe celles du lobe moyen se dessinent en premier lieu. Les darwinistes n'ont pu encore expliquer cette anomalie, qui dénote une origine toute différente. « Il est évident, surtout d'après les principes les plus fondamentaux de la doctrine darwiniste, observe M. de Quatrefages, qu'un être organisé ne peut descendre d'un autre être dont le développement suit une marche inverse de la sienne propre. Par conséquent, l'homme ne peut, d'après ces mêmes principes, compter parmi ses ancêtres un type simien quelconque. » *L'espèce humaine*, p. 81.

Il est permis après cela de négliger les autres traits caractéristiques de notre espèce. Il faut croire néanmoins qu'ils sont bien accusés, puisque Cuvier et les autres naturalistes, qui dans le classement général des êtres n'ont tenu compte que des caractères extérieurs, ont été entraînés à faire de l'homme non seulement un *genre*, mais tout au moins une *famille*, même un *ordre* à part. Est-il dans la nature un seul autre être duquel on puisse en dire autant?

Cette simple observation me semble constituer une réponse suffisante à ceux qui, dans notre camp comme dans le camp adverse, prétendent qu'on ne peut, sans manquer à la logique, appliquer le transformisme aux animaux sans l'étendre à l'homme lui-même. Tous les animaux sont reliés d'assez près les uns aux autres, surtout depuis que la paléontologie est venue, en associant les espèces fossiles aux espèces actuelles, combler un grand nombre de lacunes qui existaient jusque-là dans la série générale des êtres. Peu d'*espèces* constituent à elles seules autant de *genres* distincts, et celles qui sont dans ce cas s'associent à d'autres *genres* pour former des *familles*, et à des *familles* pour former des *ordres*. Seul l'homme fait exception à cette règle, et, nous le verrons, la paléontologie n'a fait que confirmer son isolement. Que serait-ce si nous prenions en considération ses facultés intellectuelles! Alors ce ne serait plus seulement une *famille* ou un *ordre* isolé qu'il constituerait, mais bien un *règne*, puisque la *raison*, qui le distingue, ne l'élève pas moins au-dessus de l'animal que la *sensibilité*, qui distingue ce dernier, ne l'élève au-dessus de la plante.

Nous jugeons inutile de relever les considérations de

Darwin relatives à l'identité des maladies qui atteignent l'homme et l'animal, et à l'identité des remèdes qui les guérissent. Pour s'étonner de ces traits de ressemblance, il faudrait oublier que tous les êtres organisés ont été créés suivant un même plan général, et obéissent aux mêmes lois physiologiques.

2° L'argument puisé dans le *développement embryonnaire* nous touche peu. Il est vrai que l'homme débute par un ovule, comme tous les animaux; si l'on en croyait Hæckel, l'embryon humain, en se développant, serait même tour à tour zoophyte, poisson, batracien, reptile et mammifère; mais ces prétendus états successifs sont plus que contestables, et, s'ils étaient réels, ils seraient sans portée au point de vue de l'origine de l'homme.

D'abord ils sont contestables. Il ne suffit pas, en effet, que Hæckel les affirme pour que nous en soyons convaincu. Nous savons que la bonne foi n'est pas la qualité dominante du naturaliste d'outre-Rhin. Il est aujourd'hui avéré que, pour rendre plus frappante la ressemblance des embryons de l'homme et de l'animal, il a altéré gravement les dessins qui ont la prétention de les représenter dans l'un de ses livres. Il y a longtemps qu'on en a fait l'observation en Allemagne. A son tour, le docteur Jousset constate « une énorme différence » entre l'embryon humain figuré dans son livre et celui qui est représenté dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*. Il ajoute que l'embryon du poulet, qu'il rapproche du précédent, présente un développement et des « bourgeons rudimentaires » qu'il n'a point en réalité, mais qui ont pour résultat d'accentuer sa ressemblance avec l'embryon humain. » *Évolution et darwinisme*, p. 112. On voit si nous avons nos raisons pour ne pas croire sur parole le professeur d'Iéna!

Au jugement des naturalistes les plus compétents, les similitudes invoquées sont purement illusoires. Qu'il y ait certaines analogies entre les états successifs que revêt l'embryon et les divers groupes de la série animale, nous ne songeons point à le contester, et c'est chose toute naturelle, puisque dans l'un et l'autre cas il y a progrès du simple au composé; mais de l'analogie à une complète ressemblance il y a loin. « A aucun moment de son existence, enseigne un célèbre anatomiste, Gratiolet, l'homme ne ressemble à une autre espèce... A toutes les époques de la vie fœtale, l'homme est homme en puissance, des caractères définis le distinguent. » *Anatomie comparée du système nerveux*, p. 251. « Les formes de l'embryon ont un rapport admirable avec les formes futures, dit le même anatomiste; elles se compliquent, il est vrai, mais suivant un mode spécifique; à toutes les époques, en un mot, l'homme futur se devine... Une différence fondamentale distingue notamment les formes primitives de l'encéphale de l'homme à l'état d'embryon de celles que présentent les animaux inférieurs arrivés à leur terme définitif; elle consiste dans ces incurvations particulières à l'axe nerveux du capuchon céphalique de l'embryon... A aucune époque, le cerveau de fœtus humain n'est absolument semblable à celui d'aucun singe, loin de là; il en diffère d'autant plus qu'on se rapproche davantage du moment où ses premiers plis apparaissent. » *Ibid.*, p. 248, 253.

Bien que ce soient là des faits et non de pures impressions personnelles, on pourrait objecter que Gratiolet s'était laissé influencer par ses préjugés favorables à la fixité de l'espèce et à la supériorité de la nature humaine. On ne fera pas le même reproche à Carl Vogt, un des coryphées de l'évolutionnisme et de la libre pensée; or Carl Vogt proteste plus énergiquement encore que Gratiolet contre les prétendues similitudes de l'embryon humain et des animaux inférieurs. « On a supposé, dit-il, que les embryons doivent parcourir en abrégé les mêmes phases qu'a parcourues la souche pendant son développement à travers les époques géologiques. Cette loi, que j'avais crue bien fondée pendant longtemps, est *absolument fausse par sa base*. Une étude attentive de l'embryogénie nous montre, en effet, que les embryons ont leurs harmonies relatives à eux, bien différentes de celles des adultes. » Comme exemple, le professeur de Genève cite la prétendue forme de poisson que revêt transitoirement l'embryon du mammifère, et il remarque qu' « un être pareil n'aurait pu vivre », attendu que l'embryon n'a dans cet état « ni intestins, ni organes locomoteurs, ni cerveau, ni organes des sens propres à exercer leurs fonctions ». *Revue scientifique*, 16 octobre 1886.

Ceux donc qui ont prétendu que l'embryon humain représente tour à tour les divers groupes de la série animale, en commençant par l'embranchement des zoophytes, ont été le jouet de leur imagination. Sans doute, il y a progrès dans la vie fœtale; par suite, il y a passage par une série de phases qui ne sont pas sans rappeler l'échelle ascendante qu'on remarque dans la nature; mais jamais l'être humain ne ressemble identiquement à un autre être. Du reste, si telle était la réalité, on se demande ce que cela prouverait au point de vue de l'origine de l'homme. Quel rapport nécessaire y a-t-il donc entre ces états transitoires et les prétendues phases par lesquelles notre espèce aurait passé antérieurement? On serait d'autant moins autorisé à conclure des uns aux autres, que, de l'aveu d'un transformiste qui est en même temps un éminent géologue, M. Albert Gaudry, « la paléontologie, qui doit être interrogée tout d'abord en pareille matière, n'est pas loin d'avoir fait la preuve que le mammifère ne descend point du reptile, ni le reptile du poisson. »

3° Les *organes rudimentaires* nous retiendront moins longtemps. On peut dire de ces organes ce que nous avons dit des prétendues phases embryonnaires : ils n'ont ni l'importance ni la signification qu'on leur attribue. Leur présence chez l'homme s'explique par cette simple considération que tous les êtres organisés sont soumis aux mêmes lois physiologiques.

L'argument qu'on nous oppose a le défaut de trop prouver. Les organes rudimentaires sont si nombreux et de nature si diverse chez l'homme, ils se rapprochent à cet égard de tant d'animaux chez qui ils ont leur complet développement, que, s'ils supposaient une identité d'origine, il faudrait en conclure que l'homme a passé antérieurement par toutes les classes de l'embranchement des vertébrés. Or qui croira, par exemple, qu'il compte des oiseaux parmi ses ancêtres, parce qu'il possède à l'état embryonnaire leur membrane nictitante? On aboutirait à des conséquences plus étranges encore, si l'on s'obstinait à voir dans ces *rudiments* un reste d'organes développés et utilisés dans un état antérieur. Les mamelles atrophiées que possèdent les mâles dans la classe des mammifères sont au premier chef des organes rudimentaires, et les plus saillants de tous. Faudra-t-il donc en conclure que les mâles ont jadis été des femelles? Ces rudiments d'organes sont communs chez les animaux, et jusqu'ici l'idée n'était pas venue d'y voir des vestiges d'un état antérieur. C'est ainsi que l'embryon de la baleine possède des dents qui ne parviennent pas à percer les gencives. Il en est de même des incisives dont est muni le veau à l'état fœtal. Est-ce à dire que la baleine et le bœuf aient passé par des états antérieurs où ils avaient les dents qui leur manquent aujourd'hui? Les transformistes eux-mêmes oseraient à peine l'affirmer.

La perforation olécranienne de l'humérus alléguée par Darwin n'a point, en tout cas, la signification que lui attribue le naturaliste anglais. De l'aveu d'un anthropologiste peu suspect, M. Georges Hervé, elle ne peut être considérée comme un caractère simien propre à certaines races inférieures. « On la rencontre aussi souvent parmi les races supérieures que parmi les inférieures, et son existence est tout aussi variable chez les animaux. » *Dictionnaire des sciences anthropologiques*, article *Homme*. Le même auteur observe ailleurs, *Précis d'anthropologie*, p. 290, que cette perforation est beaucoup plus rare dans

les sépultures mérovingiennes que dans les sépultures modernes. Il est donc faux de dire avec le commun des transformistes qu'elle est d'autant plus fréquente, qu'on se rapproche davantage de l'origine de l'homme. Comme les phases de la vie embryonnaire, les organes rudimentaires prouvent une fois de plus qu'un plan général a présidé à la création. Ils ne prouvent pas autre chose.

On voit que de tous les arguments invoqués par Darwin à l'appui de sa thèse, aucun n'a la portée que leur attribue leur auteur. On ne saurait donc être surpris que l'ouvrage qui en contenait le développement, le traité de la *Descendance de l'homme*, ait causé un certain désappointement parmi les transformistes. « Nous nous étions imaginé que ce livre était d'une beaucoup plus grande importance, » écrivait peu après son apparition un admirateur du naturaliste anglais. « Nous ne serions pas impartial vis-à-vis de nos lecteurs, si nous ne confessions que ces volumes ne sont sous aucun rapport comparables à n'importe lequel des livres précédents de M. Darwin... En ce qui concerne l'origine de l'homme, ils contiennent moins que nous n'en avions attendu, et les preuves qu'ils apportent à l'appui de cette thèse sont à peine plus fortes que celles que nous connaissions auparavant. » *The popular science Review*, juillet 1871, p. 292; cf. Lecomte, *Le darwinisme et l'origine de l'homme*, p. 222.

Il y aurait eu pour Darwin un autre moyen de prouver sa thèse : c'eût été de nous montrer dans les couches superficielles du globe le squelette fossile de l'un de ces anthropoïdes qui furent, dans sa théorie, les précurseurs de notre espèce. Le célèbre naturaliste n'a garde de recourir à cet argument. Il sait bien que la paléontologie n'a rien révélé de cette sorte. Il n'ose même poser la question, dans la crainte que la réponse ne soit fatale à son système. N'est-il pas étrange, en effet, qu'aucun des nombreux chaînons qui dans ce système doivent relier l'homme aux animaux inférieurs n'ait pu encore être retrouvé, et que les partisans de l'origine animale de notre espèce soient réduits à faire vivre nos précurseurs plus ou moins simiens sur un continent aujourd'hui submergé! Que penser d'une théorie qui, obligée pour se soutenir de faire appel à l'inconnu, ne repose que sur des conjectures et des hypothèses aussi gratuites?

Les transformistes ont pu croire un moment qu'ils avaient mis la main sur un de ces précieux chaînons si ardemment, mais si vainement cherchés. Les restes très incomplets d'un grand singe avaient été découverts en 1856 dans le midi de la France. Le paléontologiste Édouard Lartet trouva à cet anthropoïde, qu'on baptisa du nom de *Dryopithèque*, des caractères supérieurs à ceux des anthropoïdes actuels. On se hâta d'en conclure qu'on avait enfin découvert l'un des ancêtres de l'homme. Malheureusement pour les théoriciens de l'école transformiste, une nouvelle mâchoire du même animal, plus complète et mieux conservée que la précédente, a été découverte récemment dans les terrains miocènes de Saint-Gaudens. M. Albert Gaudry, auquel elle a été communiquée, et qui l'a minutieusement décrite dans un savant mémoire lu à la Société géologique de France, n'hésite pas à reconnaître que l'animal auquel elle a appartenu était très inférieur aux grands singes actuels. M. Gaudry a d'autant plus de mérite à en faire l'aveu, que dans une publication antérieure il avait émis l'idée que c'était peut-être au Dryopithèque qu'on devait la taille des silex, en apparence travaillés, qu'on a découverts dans les terrains tertiaires. « Aujourd'hui, devenu un peu moins ignorant, ajoute avec une franchise qui l'honore le savant paléontologiste, je ne tiendrais plus le même langage. A en juger par l'état de nos connaissances, il n'y avait en Europe, dans les temps tertiaires, ni un homme ni aucune créature qui se rapprochât de lui. Puisque le Dryopithèque est le plus élevé des grands singes fossiles découverts jusqu'à ce jour, nous devons reconnaître que la paléontologie n'a pas encore fourni d'indice d'enchaînement entre l'homme et les animaux. »

On le voit, l'anneau qui doit relier l'homme à l'animal est toujours à trouver. Les progrès de l'anthropologie, loin de mettre sur la voie de ce précieux chaînon, autorisent de plus en plus à douter de son existence. Quelques-uns des anthropologistes les plus favorables à la thèse darwinienne ne font pas difficulté de le reconnaître. « Il semblait en 1869, dit l'un d'eux, que rien ne serait plus facile que de démontrer la descendance de l'homme du singe ou d'un autre mammifère. Il a fallu beaucoup rabattre de ces espérances, et à l'heure actuelle nous ne voyons même pas la possibilité d'établir la filiation des races les unes des autres. Quant au précurseur de l'homme, il reste plus que jamais à l'état d'hypothèse; et nous savons actuellement que les hommes des âges préhistoriques ne se rapprochaient pas davantage des singes que les races actuelles. » Léon Laloy, dans l'*Anthropologie*, août 1890.

La logique demanderait peut-être que l'on renonçât une fois pour toutes à appliquer à notre espèce l'hypothèse darwinienne; mais alors il faudrait s'incliner devant le fait de la création, et cette concession répugne au rationalisme moderne. Qu'on n'aille pas du moins nous imposer au nom de la science une théorie que la science condamne!

Ce n'est pas seulement la paléontologie qui vient à l'encontre du système évolutionniste appliqué à notre espèce, c'est le principe même du transformisme darwinien. Un ami de Darwin, Wallace, l'a reconnu. A elle seule, dit-il, la sélection naturelle, qui est la base de ce système, est impuissante à expliquer l'origine animale de l'homme. Et il le prouve. La sélection explique sans doute le développement et la conservation des caractères d'une utilité immédiate et personnelle; mais toutes les variations qu'a éprouvées l'homme, dans l'hypothèse darwinienne, pour passer de l'état simien à l'état actuel, n'étaient pas de cette nature. Quelques-uns étaient inutiles ou même nuisibles. Quel avantage avait, par exemple, l'anthropopithèque qui donna naissance à l'homme à se défaire du tégument pileux qui le recouvrait? « Le pelage protège l'individu contre le froid et contre la pluie... Il aurait été très utile au sauvage d'être protégé de même. Cela est si vrai, que les populations intimes ont toutes imaginé quelque vêtement pour se couvrir... La sélection naturelle n'a donc pu produire la nudité du corps de l'homme. » *Revue scientifique*, 23 août 1890; cf. de Valroger, *La genèse des espèces*, p. 108-123.

On en peut dire autant, d'après Wallace, de la main et du larynx, qui présentent chez le sauvage une perfection qui n'est point en rapport avec le parti qu'il en tire, et ne peut dès lors s'expliquer par la sélection naturelle. Même observation au sujet de la transformation de la main postérieure du singe en pied. Cette transformation est loin d'être un progrès. « Il eût été très utile au sauvage de conserver cette main postérieure, dont la disparition est bien difficile à expliquer par la sélection naturelle. »

Pour rendre compte de l'acquisition de caractères de cette nature, Wallace est obligé de recourir à une sélection *artificielle*, dont l'agent eut été un « être supérieur », sur le compte duquel il ne s'explique pas clairement, mais qui eut « guidé la marche de l'espèce humaine dans une direction définie et pour un but spécial, tout comme l'homme guide celle de beaucoup de formes animales et végétales. » *La sélection naturelle*, trad. franç., p. 377. C'est reconnaître avec M. de Quatrefages qu'il est impossible d'expliquer l'apparition de notre espèce « sans sortir du domaine exclusivement scientifique, c'est-à-dire en s'en tenant à ce qu'enseignent l'expérience et l'observation ». *L'espèce humaine*, p. 65. Quand on en est là, le mieux n'est-il pas de revenir à la croyance traditionnelle, basée sur le récit biblique de la création?

II. *État social du premier homme.* — La science ne prouve point que l'homme provient d'une forme inférieure. Elle ne prouve pas même, quoi qu'en dise l'école évolutionniste, que les premiers hommes aient été des sau-

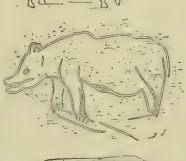
vages. A l'appui de son assertion cette école invoque : 1° la grossièreté de l'outillage primitif ; 2° la conformation plus ou moins simienne des squelettes humains considérés comme les plus anciens. Suivons-la sur ce double terrain.

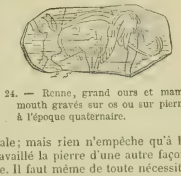
1° *Grossièreté de l'outillage primitif.* — Il est très vrai que l'outillage des premiers habitants de l'Europe occidentale, les seuls dont il soit ici question, était loin d'être à la hauteur du nôtre. Il se réduisait, il n'est plus permis d'en douter, à l'usage exclusif de la pierre, de l'os et du bois. Nul métal n'était alors connu, ni surtout utilisé. Aussi n'en a-t-on jamais découvert une parcelle dans un terrain évidemment *quaternaire* et vierge de tout remaniement. Au contraire, dans un bon nombre de localités, sur les bords de la Saône notamment, comme aussi dans les grottes de la Charente et du midi de la France, on a trouvé le métal nettement superposé à la pierre. Il faut donc le reconnaître sans hésitation, cette dernière industrie fut certainement, du moins dans nos contrées, antérieure à la première. En d'autres termes, il y a eu chez nous un âge de la pierre.

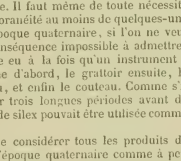
Ce qui est contestable, c'est que cet âge de la pierre suppose forcément un état de sauvagerie absolue. L'absence des métaux n'est point incompatible avec un certain degré de civilisation. L'ethnographie nous offre plus d'un exemple d'une pareille association. Elle nous montre chez certains peuples, dont l'industrie est des plus rudimentaires, des idées morales et religieuses relativement élevées. Nulle peuplade n'est peut-être plus remarquable à cet égard que les Mincopies, ces sauvages habitants des îles Andaman. Rien de plus rudimentaire que leur industrie, laquelle se réduit, nous dit M. de Quatrefages, *Les pygmées*, in-12, 1887, à l'usage exclusif du bois, des coquilles recueillies sur la plage, et de la pierre éclatée au feu. Infiniment plus barbares à ce point de vue que ne l'étaient les habitants de nos contrées à l'époque quaternaire, ils ne savent ni tailler la pierre ni allumer le feu, quand une fois il s'éteint. Et cependant ils ont une religion, des principes de moralité et des connaissances traditionnelles qui les élèvent bien au-dessus de la plupart des peuples sauvages ou simplement barbares. Loin de vivre dans un état de promiscuité toute bestiale, comme on l'a prétendu, ils sont monogames et d'une grande sévérité de mœurs. Quant à leurs croyances par rapport à la vie future et à l'origine du monde et de l'homme, elles se rapprochent étonnamment de l'enseignement chrétien à cet égard. On en peut dire autant des Négritos de la presqu'île de Malacca. Eux aussi savent allier à une industrie des plus grossières des connaissances qui empêchent de confondre leur état avec la véritable sauvagerie.

S'il en est ainsi de ces populations prises, ce semble, au dernier degré de l'échelle sociale, à plus forte raison est-il permis de croire que la barbarie de nos prédécesseurs de l'époque quaternaire n'était ni aussi profonde ni aussi abjecte qu'on s'est plu à le dire. Leur industrie était, en effet, bien supérieure à celle des Mincopies. Eux du moins savaient travailler la pierre, et ils la travaillaient avec assez d'habileté pour que nous ayons peine à faire aussi bien qu'eux, même à l'aide de nos instruments en métal. D'un rognon de silex ou d'un bloc de quartz, ils détachaient à volonté une hache, un couteau, une scie, un grattoir, une pointe de lance ou de flèche. Avec un os, ils fabriquaient des harpons, des flèches barbelées, des poinçons, même des aiguilles : ce qui prouve que l'homme usait dès lors de vêtements. Son industrie s'étendait plus loin encore. Au besoin il devenait artiste, et artiste de talent. Il nous a laissé en diverses localités, notamment dans les grottes du Périgord, des preuves manifestes de son habileté comme graveur et comme sculpteur. Il a su représenter avec une grande exactitude la plupart des animaux qui l'entouraient. Quelques-uns de ces portraits révèlent un talent d'imitation dont serait fier un artiste de nos jours (fig. 24). Assurément il n'y a rien là qui dénote une barbarie très profonde.

On dira, il est vrai, que ce travail perfectionné date seulement de la fin des temps quaternaires, de l'époque dite *magdalénienne*, et qu'il ne faut pas le confondre avec l'industrie très rudimentaire de l'époque *chelléenne*, la première des quatre subdivisions proposées par M. de Mortillet pour la période quaternaire. A cela nous répondrons que les haches ovales ou en amande de la prétendue époque *chelléenne* sont déjà très supérieures aux outils en pierre en usage chez certaines peuplades sauvages, telles que les Mincopies. De plus, on ne parviendra pas à nous convaincre que l'homme qui les a fabriquées ait été réduit à ce seul outil, si outil il y a ; car on ignore encore à quel usage elles étaient affectées, et l'ethnographie ne signale rien de pareil dans l'outillage des sauvages de l'époque actuelle. Si elles existent seules ou presque seules dans certains gisements, c'est sans doute qu'elles y étaient l'objet d'une fabrication spéciale ; mais rien n'empêche qu'à la même époque on ait travaillé la pierre d'une autre façon dans une localité voisine. Il faut même de toute nécessité admettre cette contemporanéité au moins de quelques-uns des divers types de l'époque quaternaire, si l'on ne veut être entraîné à cette conséquence impossible à admettre, que l'homme n'a guère eu à la fois qu'un instrument à sa disposition : la hache d'abord, le grattoir ensuite, la flèche en troisième lieu, et enfin le couteau. Comme s'il lui avait fallu traverser trois longues périodes avant de découvrir qu'une lame de silex pouvait être utilisée comme instrument tranchant !







24. — Renne, grand ours et mammouth gravés sur os ou sur pierre à l'époque quaternaire.

Le mieux est donc de considérer tous les produits de l'industrie humaine à l'époque quaternaire comme à peu près contemporains. Or, envisagé ainsi dans son ensemble, cet outillage laisse bien loin derrière lui celui de la plupart des sauvages de notre temps. Il faut en conclure que l'homme de cette époque leur était moralement et socialement supérieur. Le fait même que cet homme a progressé, qu'il a triomphé dans sa lutte contre les animaux qui l'entouraient, qu'il a développé son outillage et son industrie, prouve à lui seul qu'il n'était point absolument sauvage ; car, M. Renan l'avoue et l'histoire entière l'atteste, on n'a jamais vu un peuple sortir par lui-même de l'état sauvage. On peut dire que l'homme primitif était un barbare, on ne peut, sans manquer à la vérité, le qualifier de sauvage.

Après tout, on ne saurait juger de l'état de l'homme véritablement primitif par celui de l'homme quaternaire de nos contrées. Ce serait, en effet, aller contre toutes les traditions et toutes les vraisemblances, contre les déductions même de la linguistique, de l'ethnographie et des sciences naturelles, que de prétendre que l'humanité a pris naissance en Europe. Il n'est pas douteux qu'elle ne vienne d'Asie. Si donc on veut juger de son état social, de sa nature et de son industrie dans les temps qui sui-

vivent immédiatement son apparition, c'est là qu'il faut aller l'étudier. Or, à notre connaissance, une seule fois on a constaté sur le sol asiatique la superposition nettement marquée de diverses industries : c'est à Hissarlik, sur l'emplacement présumé de l'ancienne Troie. Schliemann, l'auteur de ces fouilles restées célèbres, nous dit y avoir rencontré superposées les ruines de sept civilisations distinctes. Or, bien loin qu'il y ait progrès de la base au sommet, c'est le contraire qui a lieu, au moins à partir de la seconde couche. Cette découverte, sur laquelle les évolutionnistes affectent de fermer les yeux, est cependant des plus significatives. A elle seule elle nous donne une idée plus vraie de la marche générale de la civilisation que toutes les découvertes qui ont été faites dans notre Occident, non seulement parce qu'elle nous montre plus d'industries superposées, mais aussi parce que, étant plus rapprochée du berceau de l'humanité, elle plonge nécessairement plus loin dans le passé, et nous retrace les mœurs d'un peuple qu'il est bien permis cette fois de considérer comme primitif, à cause de son voisinage du lieu qui vit apparaître notre espèce.

2° *Nature des fossiles humains.* — La grossièreté de l'outillage à l'époque quaternaire ne prouve donc point que le premier homme ait été un pur sauvage, encore moins qu'il ait eu l'origine animale que l'école darwinienne se plaît à lui attribuer. — La nature des débris humains fossiles le prouve-t-elle davantage?

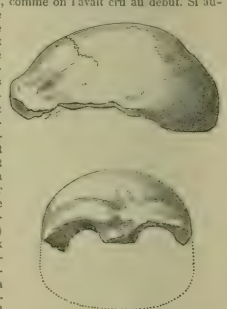
Le nombre des ossements humains qui méritent d'être appelés *fossiles*, c'est-à-dire qui remontent au moins à l'époque quaternaire, est loin d'être aussi considérable qu'on l'avait prétendu au début des études préhistoriques. Ceux mêmes qui prétendent avec M. de Mortillet que l'homme, ou plutôt son précurseur, est apparu dès l'époque tertiaire, reconnaissent qu'on n'a encore découvert aucun débris humain remontant authentiquement à cette époque: ce qui ne les a pas empêchés de décrire minutieusement et de répartir en espèces distinctes cet ancêtre tertiaire, qu'ils ont décoré du nom d'*Anthropopithèque*. Pour ceux qui, comme nous, s'en tiennent uniquement aux faits, l'homme quaternaire est donc seul en cause.

On pourrait citer au moins une quarantaine de localités où l'on a découvert des squelettes ou fragments de squelettes humains remontant en apparence à l'époque quaternaire. Malheureusement, la plupart de ces débris humains avaient, aux yeux de nos évolutionnistes, le défaut de trop ressembler à l'homme actuel. Pour ce motif, M. de Mortillet en a éliminé les trois quarts; il n'en a retenu que *neuf*, naturellement ceux qui avaient les formes désirées et tendaient à confirmer l'origine animale de notre espèce. Les pièces auxquelles il a réservé cet honneur comprennent six crânes, deux mâchoires et un squelette à peu près entier. Les crânes ont été trouvés à Canstadt (Wurtemberg), à Néanderthal (Prusse rhénane), à Eguisheim (Alsace), à Brux (Bohême), à la Denise (près du Puy-en-Velay), et dans la tranchée de l'Olmo (Italie); les mâchoires, dans les grottes de la Naulette (Belgique) et d'Arcy-sur-Cure (Yonne); enfin le squelette, à Laugerie-Basse (Dordogne). Jetons sur chacun de ces précieux débris un rapide coup d'œil au point de vue de l'authenticité et de la forme.

Le crâne de Canstadt, le plus anciennement recueilli, puisque sa découverte remonte à l'an 1700, fut trouvé dans la localité de ce nom, tout près de Stuttgart, associé, nous dit-on, à des os d'éléphant, d'ours et d'hyène. Les évolutionnistes, qui l'ont acclamé à cause de sa forme passablement grossière, sont obligés de reconnaître que des doutes sérieux planent sur son authenticité. « On croit maintenant à Stuttgart, dit un admirateur de M. de Mortillet, M. Ph. Salmon, qu'il n'était pas dans le sein du gisement quaternaire, et qu'il a été trouvé dans les éboulis de la falaise avec de la poterie. » *Dictionnaire des sciences anthropologiques*, art. *Races humaines*. Or c'est un dogme, en préhistoire, que la poterie n'était point encore connue à l'époque quaternaire. La conclusion, c'est qu'il faut écarter le crâne de Canstadt, puisqu'il est convenu qu'on ne prend en considération que ceux dont l'authenticité est hors de doute. M. de Mortillet n'était pas loin de le reconnaître, lorsque, contrairement à M. de Quatrefages, il a refusé d'en faire le type de la race primitive, et qu'il a réservé cet honneur au crâne de Néanderthal.

L'origine quaternaire de ce dernier présente-t-elle beaucoup plus de garanties? Il est permis d'en douter. Il fut recueilli, en 1856, auprès de Dusseldorf, dans une alluvion argileuse qui, nous dit-on, a fourni quelques débris d'espèces quaternaires. C'est possible, mais il convient d'ajouter qu'on a aussi trouvé de la pierre polie dans la même alluvion; ce qui tend à la rapporter à l'époque actuelle. De plus, rien ne prouve qu'on n'ait pas affaire à une sépulture ordinaire. Le cadavre auquel appartenait le crâne en question gisait, régulièrement allongé, à deux pieds seulement de profondeur, comme celui d'une personne inhumée. Or, s'il s'agit d'une inhumation, l'association avec les espèces fossiles ne prouve plus rien. Aujourd'hui encore nous enterrons parfois nos morts dans des terrains riches en fossiles des diverses époques géologiques. Le chercheur futur qui constatera cette association sera-t-il donc autorisé à en déduire la contemporanéité de l'homme et des espèces animales dont les débris accompagnent les siens?

Nous pourrions donc récuser le crâne de Néanderthal aussi bien que celui de Canstadt. Mais faisons à nos adversaires la concession de reconnaître cette authenticité. Qu'en faudra-t-il conclure? Il est vrai que le front est étroit, la voûte crânienne surbaissée et très allongée, les os fort épais et les arcades sourcilières remarquablement proéminentes; mais rien ne prouve que ce crâne ne soit pas pathologique, comme on l'avait cru au début. Si aujourd'hui on le considère comme normal, c'est qu'on a trouvé les mêmes caractères chez divers personnages historiques et chez un certain nombre de nos contemporains dont l'intelligence est au moins égale à la moyenne. Par sa capacité, le crâne de Néanderthal (fig. 25) est supérieur aux crânes des Australiens, et il atteint presque la moyenne des crânes féminins. Il mesure 1 220 centimètres cubes, alors que le plus vaste crâne de singe mesuré jusqu'ici n'atteint que 355 centimètres. On le voit, quel que soit son âge, le crâne de Néanderthal n'a rien de simien, et l'école transformiste n'a qu'à chercher ailleurs le trait d'union qu'elle prétend exister entre l'homme et la bête.



25. — Crâne de Néanderthal, vu de profil et de face.

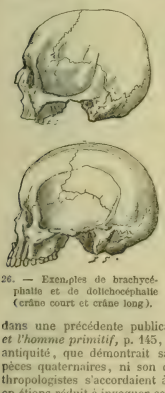
Nous passerons rapidement sur les crânes d'Eguisheim, de Brux, de la Denise et de l'Olmo. Ils reproduisent, en les atténuant, les traits des précédents, et leur authenticité est presque toujours discutable. Le premier a été trouvé, il est vrai, dans un *lehm* ou alluvion argileuse qui semble bien quaternaire. Cependant on a découvert dans ce même *lehm*, et à une profondeur considérable, trois cadavres, dont l'un au moins avait dû être inhumé;

car il portait sur la poitrine un vase recouvert d'une pierre, et près de lui se trouvaient d'autres vases de même nature, ainsi qu'une hache en pierre polie. Inhumation, poterie et pierre polie sont, d'après l'enseignement de l'école, autant d'indices de l'époque actuelle. On prétendra sans doute que la présence de ces objets à une pareille profondeur tient à un remaniement des terres; mais pourquoi exclure le crâne d'Eguisheim de ce remaniement?

Même incertitude au sujet du crâne de Brux. Le rapport qui nous l'a fait connaître, et qui date seulement de 1872, dit expressément que, dans l'alluvion où il gisait, on a trouvé une hache en pierre polie. Comme on ne signale d'autre part la présence en cette couche d'aucune espèce quaternaire, il est bien permis de révoquer en doute la date qu'on lui assigne.

Le crâne et les autres ossements humains découverts dès 1844 dans un tuf volcanique, auprès du Puy, sont probablement encore moins anciens que les précédents. Personne ne croit plus aujourd'hui qu'ils sont contemporains du mastodonte, comme on l'avait pensé tout d'abord. Le tuf volcanique dans lequel ils étaient comme enchâssés est évidemment très récent, puisqu'il surmonte des alluvions quaternaires. Ils peuvent même être postérieurs à la formation de ce tuf, et, par suite, aux dernières éruptions volcaniques de la Denise. Deux géologues compétents, Hébert et Lartet, qui ont visité la localité en 1857, ont cru y reconnaître les traces d'une sépulture. Quelle que soit leur nature, ces ossements ne peuvent donc nous donner aucune indication utile sur la question de l'origine de l'homme.

Reste le crâne trouvé, en 1863, dans la tranchée de l'Olmo, près d'Arezzo (Italie). Cette fois l'authenticité n'est pas douteuse, car il a été trouvé à quinze mètres de profondeur, et dans le voisinage d'ossements d'animaux caractéristiques des temps quaternaires. Nous avons d'autant moins de raison de la contester, que, de l'aveu de M. de Mortillet, ce crâne n'a aucun des traits simiens qu'il attribue à l'homme primitif. La forme est allongée, il est vrai; mais cette forme, la *dolichocéphalie*, s'allie fort bien avec une intelligence développée. Voir fig. 26.



26. — Exemples de brachycéphalie et de dolichocéphalie (crâne court et crâne long).

Les caractères simiens, si ardemment cherchés par nos évolutionnistes, se retrouvent-ils davantage sur la mâchoire découverte en 1865 dans la caverne de la Naulette, près de Dinant (Belgique)? On l'a cru longtemps. Nous-même, dans une précédente publication, *L'âge de la pierre et l'homme primitif*, p. 145, n'osant méconnaître ni son antiquité, que démontrait sa situation au milieu d'espèces quaternaires, ni son caractère, que tous les anthropologistes s'accordaient à qualifier de simien, nous en étions réduit à invoquer contre les théories auxquelles elle servait de base l'adage bien connu : *Testis unus, testis nullus*. Depuis lors, un savant anthropologiste, peu suspect de vouloir altérer les faits en faveur de la cause spiritualiste, le docteur Topinard, a fait de cette mâchoire une étude approfondie, qui contredit presque sur tous les points la description qu'on en avait donnée primitivement. *Revue d'anthropologie*, juillet 1886; cf. *La science catholique*, avril 1887. On avait dit que la mâchoire était dépourvue de menton, qu'elle dénotait un prognathisme ou une saillie des plus accentuées; que les molaires étaient en croissant d'avant en arrière, comme chez les singes; enfin, chose plus grave, que l'apophyse *géni*, éminence osseuse sur laquelle s'insèrent les muscles de la langue, faisait totalement défaut; d'où l'on concluait que l'être auquel elle appartenait n'était pas encore pourvu du langage articulé. M. Topinard a démontré que tout cela était faux ou gravement exagéré; que, particulièrement, l'apophyse *géni* existait réellement, et que si on ne l'avait pas vue plus tôt, c'était tout simplement faute d'avoir enlevé la terre qui la recouvrait. « Ainsi tombe tout un échafaudage datant de vingt ans, » conclut le docteur Topinard. Nous ajouterons : Ainsi deviennent évidentes et la témérité de certains savants qui se hâtent d'affirmer sans preuves les faits favorables à leurs systèmes, et l'excessive docilité du troupeau qui les suit.

Une seconde mâchoire dont l'origine quaternaire ne semble pas moins bien établie est celle que le marquis de Vibraye trouva, en 1859, dans l'assise inférieure de la grotte d'Arcy-sur-Cure (Yonne); mais elle ne saurait nous retenir; car, de l'aveu de M. de Mortillet, les caractères simiens n'y sont guère accusés. Aussi le chef de l'école préhistorique la rattache-t-il, sans nulle autre raison, à la dernière partie de l'époque quaternaire.

La dernière pièce que M. de Mortillet attribue aux temps quaternaires est un squelette découvert, en 1872, dans le gisement de Laugerie-Basse, sur les bords de la Vézère. Cette fois, il a la prudence de n'en rien déduire par rapport à l'homme primitif, et il a raison, car le crâne a été complètement écrasé par la chute d'un rocher, et il est impossible d'en recomposer la forme. Quant à la capacité, un de ses disciples et amis, M. Salmon, admet qu'elle « devait être supérieure à la moyenne de nos jours ».

Nous avons épuisé la liste des ossements humains fossiles reconnus comme tels par le principal représentant de la science préhistorique. Il résulte du rapide examen que nous en avons fait que l'authenticité du plus grand nombre est contestable. S'il en est qui présentent à cet égard toutes les garanties désirables, il se trouve précisément qu'on n'y rencontre plus les traits quelque peu simiens entrevus chez les autres.

Il ne faut pas oublier en outre que les neuf pièces qui précèdent ont été triées arbitrairement parmi plus d'une quarantaine. Tout naturellement on a eu soin de laisser de côté celles dont la conformation, trop semblable à la nôtre, ne s'accordait point avec la doctrine évolutionniste.

Avait-on du moins pour excuse les conditions de gisement? L'association avec les espèces quaternaires était-elle moins intime, ou les traces de remaniement plus apparentes? En aucune façon. Envisagées à ce point de vue, les trente ou quarante pièces que M. de Mortillet a délaissées ne présentent pas moins de garanties que les précédentes. Tous les préhistoriens qui n'ont point sur les yeux l'épais bandeau des préjugés évolutionnistes ont pris en considération les uns et les autres. M. de Quatrefages, qui range dans sa race de Canstadt les neuf pièces admises par M. de Mortillet, a constitué avec celles qu'il rejette cinq autres races, également quaternaires à ses yeux : celles de Cromagnon, de Grenelle, de la Truchère, et les deux de Furfooz (Belgique). M. Hamy, un autre anthropologiste autorisé et peu suspect, auteur d'un *Traité de paléontologie humaine*, met sur le même pied toutes ces pièces au point de vue de l'antiquité.

Or est-il étonnant que, sur le nombre, il s'en trouve qui présentent des traces au moins apparentes d'une réelle dégradation? Nous l'avons dit, même à l'époque actuelle et au sein de nos sociétés civilisées, il n'est pas rare de rencontrer le prognathisme et la dolichocéphalie (crâne allongé), l'étroitesse du crâne et la proéminence des arcades sourcilières. A plus forte raison, ces caractères d'infériorité relative devaient-ils se produire aux époques de barbarie qui précédèrent notre civilisation. Il n'est pas douteux que la misère ne dégrade les traits, et que

le bien-être et la culture intellectuelle ne les ennoblissent. On a fait la remarque, il y a déjà longtemps, que les Irlandais du nord-ouest, qui avaient spécialement souffert de la persécution protestante, avaient perdu la noblesse de traits de leurs compatriotes moins misérables. Par contre, on a observé bien des fois que l'exercice des facultés intellectuelles développe le cerveau, notamment la région frontale. Il ne serait donc pas étonnant que les crânes actuels l'emportassent pour la forme et la capacité sur les crânes fossiles; cependant il s'en faut que cette supériorité soit constatée, car s'il est des crânes fossiles ou présumés tels qui n'atteignent pas la moyenne actuelle, il en est aussi, ceux de Cromagnon (Dordogne) (fig. 27), par exemple, qui la dépassent de beaucoup. Nous avons vu ci-dessus un anthropologiste de l'école avancée, M. Léon Laloy, reconnaître que les hommes préhistoriques ne se rapprochaient pas plus du singe que nos contemporains; nous trouvons le même aveu sous la plume d'un autre anthropologiste qui n'est pas non plus suspect, M. de Lapouge : « Les crânes d'aujourd'hui, écrivait-il en 1887, n'indiquent pas des êtres plus parfaits que les crânes quaternaires, le type de Néanderthal excepté. » *Revue d'anthropologie*, septembre 1887.

27. — Crâne de Cromagnon.

En somme, les partisans de l'origine animale de notre espèce doivent en prendre leur parti, et renoncer à invoquer la paléontologie humaine à l'appui de leur système. « L'homme quaternaire, a dit M. de Quatrefages, est toujours l'homme dans l'acception entière du mot. » Tout prouve qu'il était même considérablement au-dessus du sauvage contemporain. Et pourtant, nous l'avons dit, ce n'était pas là véritablement l'homme *primitif*. De celui-ci, la science préhistorique n'a rien à dire, sinon qu'il habita probablement l'Asie, et que ce pays, civilisé sans doute dès l'origine, ne semble pas avoir jamais passé par un âge de la pierre. Il s'en faut donc que le peu qu'elle nous ait appris aille à l'encontre des données bibliques sur l'état social du premier homme.

III. *L'âge de l'homme d'après l'archéologie préhistorique.* — « L'homme a apparu en Europe avec le commencement du quaternaire, il y a au moins 230 000 à 240 000 ans. » *Le préhistorique*, p. 628. Voilà ce que nous lisons dans un livre écrit par M. de Mortillet, l'un des chefs et des fondateurs de la science préhistorique. On le voit, nous sommes loin de la chronologie biblique. Si élastique que puisse être cette chronologie, si large que l'on soit dans son interprétation, on ne peut évidemment songer à l'étendre dans cette mesure. Aussi M. de Mortillet n'est-il que logique, lorsqu'il se moque de ceux qui continuent à « enseigner religieusement qu'Adam est le premier homme ». *Dict. des sciences anthropologiques*, art. *Antiquité de l'homme*. Si notre espèce remonte aussi haut qu'il l'affirme, il faut immédiatement reconnaître que la Bible fait erreur. Le personnage qu'elle nous présente comme le père de l'humanité ne peut être tout au plus que le père du peuple juif, lequel dans son orgueil se serait, comme on l'a dit, substitué au genre humain tout entier.

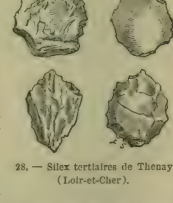
Il s'en faut heureusement que les évaluations chronologiques de M. de Mortillet s'imposent à notre acceptation. C'est à peine si elles ont été prises au sérieux dans son propre camp. Les adeptes les plus autorisés de la science préhistorique n'hésitent pas à reconnaître qu'il est impossible d'arriver à déterminer avec quelque précision, avec les seules données de la préhistoire, la date de l'apparition de l'homme. Ils n'en sont pas moins à peu près d'accord pour affirmer l'insuffisance de la chronologie traditionnelle en face des découvertes récemment faites dans le domaine des sciences naturelles.

Nous sommes d'un avis tout différent. S'il y avait lieu de reculer de quelques milliers d'années la date de la création de l'homme, ce serait selon nous l'histoire qui en ferait une obligation, non la géologie ni l'archéologie préhistorique. La chronologie égyptienne, si incertaine qu'elle soit elle-même pour ses débuts, nous reporte à trois ou quatre mille ans avant J.-C., c'est-à-dire à une date antérieure à celle que la plupart des supputations basées sur la Bible attribuent au déluge. A moins donc de soustraire le peuple égyptien au cataclysme diluvien, comme on l'a proposé, à moins encore de placer avant le déluge les premières dynasties pharaoniques, ce qui ne paraît guère admissible, il faut nécessairement accroître l'intervalle compris entre Noé et Abraham. Quoi qu'on en dise, ni la géologie ni l'archéologie préhistorique n'ont de ces exigences. Montrons-le brièvement.

On sait que les géologues ont partagé l'histoire du globe en quatre grandes époques, de durées très inégales, qu'ils ont appelées, suivant leur ordre : *primaire* (ou *de transition*), *secondaire, tertiaire* et *quaternaire*. Leur durée, impossible à évaluer en nombre d'années, diminue très rapidement de la première à la dernière. C'est au point que celle-ci, l'époque quaternaire, mérite à peine d'entrer en comparaison avec ses aînées, tellement elle a été courte. Aussi n'est-ce guère qu'en France qu'on lui a donné le rang de grande époque géologique. Plus sages que nous, les Anglais en ont fait une sorte de supplément à la période *pliocène*, troisième partie de l'époque tertiaire, et l'ont appelée en conséquence *postpliocène*. Ce terme indique mieux assurément que notre mot *quaternaire* sa place réelle dans l'histoire du globe.

A laquelle de ces époques l'homme est-il apparu? Tout le monde admet que ce n'est ni à l'époque primaire ni à l'époque secondaire; ce qui est déjà reconnaître la date récente de sa venue, attendu que ces deux époques constituent peut-être ensemble les neuf dixièmes des temps géologiques. Le doute commence à l'époque tertiaire. Des géologues, doués, il est vrai, d'un peu d'imagination, ont prétendu avoir découvert dans les terrains *miocènes*, qui représentent la partie moyenne de cette époque, des silex taillés artificiellement. Or tout travail suppose un ouvrier; et quel eût été l'ouvrier, sinon l'homme lui-même ou le précurseur que lui assigne la théorie évolutionniste?

La découverte de ce genre qui a eu le plus de retentissement a été à coup sûr celle que fit, vers 1865, l'abbé Bourgeois, supérieur du collège de Pontlevoy, dans les terrains tertiaires de Thenay (fig. 28). La conviction de l'abbé Bourgeois entraîna celle d'un certain nombre d'anthropologistes des plus autorisés, parmi lesquels il faut compter M. de Quatrefages. Cependant de nouvelles recherches et un examen plus attentif des silex et de leur gisement ont fini par démontrer qu'on avait fait erreur. On pense aujourd'hui presque universellement que les silex en question n'ont jamais été taillés que par la nature, et que le craquelage ou fendillement que quelques-uns présentent est le résultat non d'un feu artificiel, mais d'une action chimique qui s'est produite accidentellement au sein des couches calcaires qui les contenaient. Tel a été l'avis à peu près unanime des nombreux géologues et anthropologistes qui visitèrent le gisement de Thenay en 1884, à l'occasion du congrès



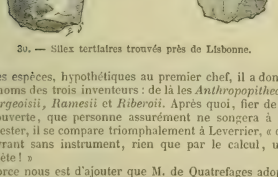
28. — Silex tertiaires de Thenay (Loir-et-Cher).

scientifique que tint cette année à Blois l'Association française pour l'avancement des sciences.

Cette découverte, aujourd'hui presque universellement abandonnée, est de beaucoup la plus sérieuse de celles qui ont été produites en faveur de l'existence de l'homme ou de son ancêtre plus ou moins simien à l'époque tertiaire. M. de Mortillet, qui persiste à la considérer comme probante, en invoque cependant deux autres à l'appui de sa thèse, celles qu'ont faites MM. Rames et Ribeiro, le premier à Aurillac (fig. 29), le second à Otta, près de Lisbonne (fig. 30). Là encore il s'agit de silex qu'on soupçonne d'être travaillés; mais cette fois le doute ne porte plus seulement sur la taille du silex, il porte aussi sur leur authenticité, ou même sur l'âge des terrains d'où ils sont censés provenir. Aussi les savants sérieux s'en désintéressent-ils de plus en plus.

29. — Silex tertiaires trouvés près d'Aurillac.

On remarquera que pas un ossement de l'être intelligent, — homme ou animal, — qu'on dit avoir taillé ces silex, n'a jamais été rencontré. M. de Mortillet le reconnaît. Cela ne l'empêche pas d'affirmer sa foi à l'*Anthropopithèque* tertiaire; car dans sa pensée il ne s'agit pas de l'homme proprement dit, mais d'un anthropoïde quelconque, qui fut son précurseur. Il va même jusqu'à admettre trois espèces d'Anthropopithèques, correspondant aux trois localités où l'on prétend avoir trouvé ses œuvres.



30. — Silex tertiaires trouvés près de Lisbonne.

A ces espèces, hypothétiques au premier chef, il a donné les noms des trois inventeurs : de là les *Anthropopithecus Bourgeoisii*, *Ramesii* et *Riberoii*. Après quoi, fier de sa découverte, que personne assurément ne songera à lui contester, il se compare triomphalement à Leverrier, « découvrant sans instrument, rien que par le calcul, une planète ! »

Force nous est d'ajouter que M. de Quatrefages adopte en partie les vues de M. de Mortillet. Comme lui, il persiste à croire à la taille intentionnelle des silex de Thenay; mais cette taille, il l'attribue à l'homme lui-même, non à son prétendu précurseur, dont il n'admet pas l'existence. Il se trouve ainsi entraîné à reporter l'apparition de notre espèce à une date excessivement reculée, qu'il est impossible de fixer même approximativement, mais qui est évidemment inconciliable avec les données bibliques.

Il faut dire que si l'autorité de M. de Quatrefages est grande en anthropologie proprement dite, elle est très faible en archéologie préhistorique. Le savant professeur n'a suivi que de loin le progrès des idées en cette matière. Il est de ceux qui se sont laissé influencer par l'éloquence et l'accent de conviction de l'abbé Bourgeois, et, une fois son opinion faite, il n'a pu se résigner à en changer. Son témoignage ne saurait infirmer l'opinion contraire des spécialistes, qui pour la plupart nient formellement aujourd'hui ce qu'ils affirmaient hier, à savoir, l'existence de l'homme ou de son précurseur à l'époque tertiaire, et proclament tout au moins l'insuffisance absolue des preuves apportées jusqu'ici à l'appui de cette thèse. (Pour plus de détails, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à ce que nous avons écrit sur cette question dans la *Revue des questions scientifiques*, t. v, p. 36 et 361; dans *La controverse*, novembre et décembre 1884, et aussi dans le *Dictionnaire apologétique de la foi chrétienne*, 1889, art. *Anthropopithèque* et *Tertiaire*. — Voir aussi le récent travail de M. Adrien Arcelin sur le même sujet dans le *Compte rendu* du premier congrès scientifique international des catholiques [1888], et aussi dans la *Revue des questions scientifiques*, janvier 1889.)

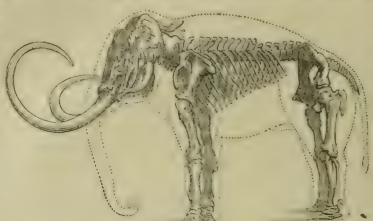
L'homme *tertiaire* étant hors de cause, reste l'homme *quaternaire*. L'existence de ce dernier n'est pas contestable. Dire que l'homme a vécu à l'époque quaternaire, c'est tout simplement, en effet, reconnaître qu'il a été le contemporain de certaines espèces animales caractéristiques de cette époque, telles que le mammouth (*Elephas primigenius*) (fig. 31), le rhinocéros à narines cloisonnées (*Rh. tichorrhinus*) (fig. 32), l'ours des cavernes (*Ursus spelæus*), le cerf à bois gigantesques (*Cervus megaceros*) (fig. 33), et même le renne (*Cervus tarandus*), qu'on ne trouve plus aujourd'hui que dans les régions boréales, mais qui alors habitait nos régions tempérées. Or les restes de ces animaux ont été rencontrés si souvent, soit avec des ossements humains, soit avec les grossiers produits de l'industrie des premiers habitants de nos contrées, qu'on ne peut aujourd'hui émettre un doute sur la contemporanéité des uns et des autres. L'*homme fossile*, auquel les écrivains orthodoxes ont longtemps fait la guerre, est donc une réalité. L'époque quaternaire étant rangée à tort ou à raison parmi les temps géologiques, tous les débris organiques qui s'y rattachent méritent d'être qualifiés *fossiles*, et ceux de l'homme ne font point exception à cette loi.

Seulement, hâtons-nous de le dire, admettre que l'homme existe à l'état fossile, en d'autres termes, qu'il a vécu à l'époque quaternaire, ce n'est point, à nos yeux, sortir du cadre de la chronologie traditionnelle. Tout prouve, en effet, que les animaux qui caractérisent l'époque quaternaire ont vécu, au moins par endroits, jusqu'à une date toute récente, voisine de l'ère chrétienne. A défaut de l'histoire, absolument muette sur notre pays si l'on remonte seulement au delà de vingt siècles, l'archéologie sérieusement consultée suffirait pour nous en convaincre. Mais cet examen nous entraînerait trop loin.

Observons seulement en passant que les restes du mammouth ont été rencontrés en Angleterre aussi bien que chez nous dans des formations récentes, par exemple, dans des dépôts tourbeux, qu'il est d'usage de rattacher à l'époque actuelle; qu'on a trouvé cet animal en Sibérie en un tel état de conservation, que des chiens ont pu se nourrir de sa chair; que l'éléphant, mammouth ou autre, existait encore dans le nord de l'Afrique et dans la région de Ninive aux époques historiques, et qu'un de nos chroniqueurs, Parthenopex de Blois, dont l'autorité est contestable, il est vrai, va jusqu'à le signaler parmi les bêtes qui hantaient jadis nos forêts. L'ours des cavernes peut lui-même être confondu avec des ours d'une taille extraordinaire, que nous trouvons signalés à ce titre dans des documents du moyen âge. Il n'est pas contestable, en tout cas, qu'on ait rencontré parfois ses débris associés à ceux des espèces actuelles, sinon à ceux de nos animaux domestiques.

En ce qui concerne le renne, nous avons mieux que des données archéologiques ou des probabilités historiques. César nous décrit, en effet, cet animal comme ayant vécu, sans doute de son temps, dans la forêt Hercynienne, c'est-à-dire sur les bords du Rhin. « Il y a là, dit-il, un bœuf ressemblant à un cerf (*Bos cervi figura*), portant au milieu du front, entre les oreilles, une corne unique, plus

haute et plus droite que toutes celles qui nous sont connues, et du sommet de laquelle partent de longs rameaux pareils à des palmes. Le mâle et la femelle se ressemblent; la grandeur et la forme de leurs cornes sont les mêmes. » VI, 2. Bien que le renne n'y soit pas nommé, cette description s'applique évidemment à lui. C'est, en effet, le seul animal du genre cerf dont la femelle soit comme le mâle armée de bois, le seul qui par la largeur de son front présente réellement l'aspect du bœuf, le seul enfin dont les cornes se terminent en longs rameaux palmés. Il est vrai que ces cornes ne partent point du milieu du front; mais on pourrait le croire, si l'on se contentait de voir le renne à distance, à cause de la disposition divergente des bois, et surtout grâce à la présence chez certains individus d'un rameau basilaire, qui se projette en avant. Geoffroy Saint-Hilaire a donc eu raison de dire que la description de César « porte jusque dans ses erreurs mêmes l'empreinte d'une observation directe et profonde ». Nous pourrions, s'il en était besoin, relever dans cet écrivain et dans les ouvrages d'autres auteurs classiques des allusions presque aussi manifestes au même animal, lequel évidemment a existé dans l'Europe centrale jusqu'à l'ère historique. Les débris de son squelette qu'on a trouvés dans certaines stations lacustres de cette région ne font au reste que confirmer ces témoignages.



31. — Squelette de l'*Elephas primigenius*.

Nous négligeons l'élan (*Cervus alces*) et le grand bœuf

32. — Squelette du Rhinocéros *tichorrhinus*.

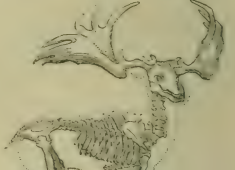
(*Bos primigenius*), dont César mentionne également la présence dans la forêt Hercynienne, parce que si ces deux animaux ont appartenu à la faune quaternaire de nos contrées, ils n'en ont pas moins, de l'aveu de tous, survécu à cette faune dans la même région.

Il ne faut pas croire du reste que la faune quaternaire ait été très différente de la faune actuelle. En réalité, elle comprenait tous les animaux sauvages qui nous entourent, plus quelques espèces qui ont dû émigrer à cause des changements de climats, qui sont tombées sous les coups des chasseurs, ou qui ont succombé dans la lutte pour la vie.

On le voit, s'il faut en juger par les animaux qui la caractérisent, l'époque quaternaire a dû se prolonger jusqu'aux approches de l'ère chrétienne.

Il est vrai qu'elle a d'autres caractères, empruntés à la climatologie. Qui dit époque quaternaire dit époque *glaciaire*, ces deux époques ayant certainement coïncidé, au moins en partie. Alors, en effet, les glaciers étaient considérablement étendus, et les cours d'eau plus abondants que de nos jours : double phénomène qui pouvait tenir à une même cause, la fusion des glaces occasionnant chaque été d'immenses inondations dont les traces existent encore. Mais, pour retrouver quelque chose de ces phénomènes, il n'est pas nécessaire de remonter aussi haut dans le passé qu'on le pourrait croire. L'histoire nous les laisse entrevoir assez clairement. Nous avons réuni ailleurs, *Études critiques d'archéologie préhistorique*, p. 216-240, un certain nombre de textes empruntés aux écrivains de l'antiquité, qui prouvent que les hivers étaient, il y a seulement quinze et vingt siècles, notablement plus froids qu'ils ne le sont de nos jours. Qu'il nous suffise d'indiquer ici quelques-uns de ces témoignages.

Hérodote nous dépeint le climat de la Scythie en termes qui conviendraient aujourd'hui à la Laponie et au Groënland. Il nous montre ce pays complètement glacé pendant huit mois de l'année, et la mer Noire gelée au point de supporter les chars les plus lourds. Aristote et d'autres après lui nous disent qu'il faisait si froid, en Gaule, que l'âne ne pouvait y vivre. Les écrivains latins insistent de leur côté sur la rigueur du climat gaulois, qui ne permet, nous disent-ils, ni la culture de l'olivier ni celle de la



33. — Squelette du *Cervus megaceros*.

vigne. Ils ne connaissaient guère pourtant que le midi de la Gaule, où l'olivier et la vigne prospèrent aujourd'hui. Virgile nous montre le Danube traversé par des chars, et les habitants de ces contrées misérables se retirant dans des cavernes, vêtus de la peau des bêtes fauves, absolument comme le faisaient, au dire de la préhistoire, nos barbares prédécesseurs de l'époque quaternaire. Ovide, qui a passé plusieurs années de sa vie dans la région du Danube, nous montre ce fleuve entièrement glacé à son embouchure, de façon à livrer passage à de lourds chariots. Il ajoute qu'il a vu le vin gelé dans les outres, et la mer Noire prise elle-même par les glaces au point qu'il a pu marcher sur ses eaux. Et comme il craint d'être accusé d'exagération, il en appelle au témoignage de deux

anciens gouverneurs de la Mœsie, qui ont pu comme lui constater ces faits.

L'Italie elle-même n'avait point alors son climat actuel: du moins les écrivains latins en parlent-ils en termes qui ne lui conviendraient point de nos jours. Ils font mention de neiges amoncelées, de rivières qui charrient des glaçons, du triste hiver qui fend la pierre et enchaîne le cours des fleuves, et cela dans la région la plus chaude de l'Italie, au pied des remparts de Turente. Un tel tableau s'appliquerait tout au plus aujourd'hui à notre pays.

Même témoignage au sujet de l'abondance des cours d'eau. Ici la géologie joint sa voix à celle de l'histoire pour attester que la plupart des rivières avaient, il y a 1500 ou 2000 ans, un débit supérieur, au moins par moments, à leur débit actuel. M. Michel de Rossi l'a prouvé pour le Tibre; d'autres l'ont établi également pour plusieurs de nos fleuves d'Europe, ou même de l'Asie et de l'Amérique septentrionale.

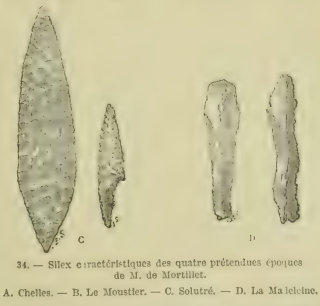
D'après toutes les apparences, si l'abondance des eaux et l'intensité du froid n'étaient pas telles alors qu'elles durent être à l'époque quaternaire, elles en différaient peut-être assez peu, et nous sommes persuadé qu'un grand nombre de phénomènes attribués par les géologues à cette époque se sont passés en réalité en pleine période historique.

Tout prouve donc, la faune aussi bien que la climatologie, que l'époque quaternaire n'est pas loin de nous. Quant à sa durée, nous l'ignorons entièrement; mais il y a tout lieu de croire qu'elle ne fut pas considérable. Au reste, nous n'avons pas besoin de la connaître pour la question qui nous occupe; car, d'après toutes les apparences, l'homme n'a pas vu les commencements de cette époque. Il n'a pas précédé la période glaciaire, et n'a pas même été contemporain de la grande extension des glaciers. Son origine est donc relativement récente.

On nous objectera peut-être les quatre phases industrielles que M. de Mortillet nous donne comme autant de subdivisions de l'époque quaternaire, et dont il a fait ses périodes de *Chelles*, du *Moustier*, de *Solutré* et de *la Madeleine* (fig. 34); mais cette difficulté nous embarrasse peu. Si nous admettons, avec les principaux représentants de la science préhistorique, que l'époque quaternaire coïncide avec l'âge *paléolithique* ou *de la pierre taillée*, nous nous refusons absolument à considérer comme nettement successives les sous-périodes qu'il a plu à M. de Mortillet d'établir dans cet âge, sans doute pour l'unique motif d'en prolonger la durée. Les préhistoriens les plus sérieux déclarent inadmissible cette classification, basée uniquement sur les types des outils de pierre. « Les variétés constatées entre ces types, observe judicieusement M. Salomon Reinach, s'expliquent tantôt par la différence des matériaux mis en œuvre, tantôt et surtout par l'inégalité de civilisation, par la diversité des habitudes et des besoins propres aux tribus et aux clans qui les fabriquaient, et qui pouvaient se trouver à des étapes de progrès matériel très éloignées, tout en étant contemporaines dans le temps et voisines dans l'espace. Vouloir tirer de là des indices chronologiques, c'est admettre, *a priori* et sans preuves, l'uniformité du progrès industriel; c'est appliquer, par un véritable paralogisme, la méthode géologique à l'histoire des premières civilisations. » *Époque des alluvions et des cavernes*, p. 95.

S'il y avait chance d'arriver à classer chronologiquement les temps quaternaires, ce serait plutôt, ce semble, en s'appuyant sur la faune. Assez longtemps on a pu croire qu'il y avait eu succession parmi les animaux caractéristiques de cette époque. Il semblait que le grand ours eût disparu avant le mammouth, et celui-ci avant le renne. Mais on a constaté tant d'exceptions à cette prétendue règle, l'ours des cavernes a été si souvent rencontré avec des espèces récentes, le renne a été trouvé parfois si manifestement superposé à l'éléphant, par exemple, dans la caverne de Montgaudier (Charente), qu'il n'est plus guère possible aujourd'hui de formuler un ordre de disparition applicable aux espèces animales de l'époque quaternaire. Pratiquement, le mieux est de considérer comme contemporains tous les animaux et tous les produits industriels se rattachant à cette époque, à moins qu'ils ne soient nettement superposés dans un même gisement qui a échappé à tout remaniement; or ces cas de superposition sont rares, et si parfois ils ont semblé confirmer la classification de M. de Mortillet, presque aussi souvent ils ont présenté l'ordre inverse.

En formulant ces réserves, nous sommes loin de nous élever contre la dénomination de types *chelléen, moustérien, solutréen* et *magdalénien*, proposée par M. de Mortillet. Ces termes, empruntés aux localités où dominent



34. — Silex caractéristiques des quatre prétendues époques de M. de Mortillet.

A. Chelles. — B. Le Moustier. — C. Solutré. — D. La Madeleine.

ces diverses formes, ont pour les adeptes de la préhistoire un sens précis, qui dispense d'une description. Ils ont donc leur raison d'être, et sont employés avec avantage dans le classement des collections d'archéologie préhistorique. Mais on ne saurait leur faire désigner autant d'époques successives, sous peine de tomber dans l'arbitraire et dans l'invraisemblance : dans l'arbitraire, parce que cette classification n'est point justifiée par la stratigraphie; dans l'invraisemblance, parce qu'il n'est pas rationnel que l'homme n'ait guère eu à chaque époque qu'un instrument à sa disposition.

Si nous n'avons pas à nous préoccuper, au point de vue du temps, des subdivisions établies dans l'époque quaternaire, nous avons du moins à compter avec l'innombrable quantité d'outils en pierre qui constitue le mobilier de l'âge paléolithique, et il est des esprits que ce simple argument ne laisse pas de frapper. Quand on se trouve en présence de collections aussi considérables que celle de Saint-Germain-en-Laye, on est tenté de se dire qu'un si grand nombre d'instruments suppose un grand nombre de générations. Et pourtant il suffit d'un instant de réflexion pour se convaincre que tous les outils de pierre recueillis jusqu'ici dans notre pays n'égalent pas sans doute en nombre les habitants qui l'occupent.

Cet argument se retourne, on peut le dire, contre ceux qui l'emploient. Si l'âge de la pierre avait eu la durée qu'ils lui attribuent, il serait inexplicable que les objets en pierre fussent aussi rares qu'ils le sont; car, il faut se le rappeler, les objets de cette nature ne sont pas comme les instruments en métal, qui s'oxydent et disparaissent : ils subsistent indéfiniment; même quand ils se brisent, les fragments en sont reconnaissables.

Encore convient-il, si l'on veut avoir véritablement le mobilier de l'âge paléolithique ou quaternaire, d'éliminer un bon nombre d'armes ou d'outils en pierre qui doivent appartenir à l'âge historique. Il s'en faut, en effet, que l'usage de la pierre ait disparu avec l'apparition des métaux. Il s'est prolongé, pour ainsi dire, jusqu'à nos jours, même dans nos pays civilisés; il serait facile d'en fournir des preuves empruntées à l'histoire et à l'archéologie. Tout instrument de pierre ne remonte donc pas nécessairement à l'âge de la pierre. Pour être autorisé à l'y rattacher, il faut que les conditions de gisement nous y invitent.

Nous n'en reconnaissons pas moins qu'il y eut un temps où la pierre fut utilisée à l'exclusion de tout métal. Nous consentons même, en face d'un certain nombre de faits assez significatifs, à partager cet âge en deux époques : l'époque *paléolithique* (ou quaternaire) et l'époque *néolithique*, celle de la pierre taillée et celle de la pierre polie, bien que cette dernière tende de plus en plus à se confondre avec l'âge du bronze. Mais tout cela ne nous reporte pas à une antiquité aussi reculée qu'on le pourrait croire. Diverses considérations historiques et ethnographiques, que nous avons le regret de ne pouvoir exposer, nous permettent d'attribuer l'importation du fer aux Gaulois, qui envahirent nos contrées trois ou quatre siècles avant J.-C. L'industrie néolithique ou de la pierre polie, à laquelle s'associa de bonne heure celle du bronze, nous aurait été apportée par un autre rameau de la même race arienne ou indo-européenne, par les Celtes qui, suivant toute apparence, prirent possession de notre pays six ou dix siècles plus tôt, et s'y sont perpétués jusqu'à nos jours dans les régions les plus difficilement accessibles de l'ouest et du centre. Antérieurement, c'est-à-dire à partir du dixième ou du quatorzième siècle avant J.-C., nous serions en pleine époque paléolithique ou quaternaire, et des populations de ces temps reculés, populations étrangères cette fois à la race arienne, aujourd'hui dominante en Europe, il resterait encore des témoins : au nord, chez les Finnois; au sud, chez les Basques, qui parlent une langue primitive et accusent une origine toute différente de la nôtre.

Combien de temps dura cette première civilisation? Nous l'ignorons; mais le maigre mobilier qu'elle nous a laissé ne nous oblige pas assurément à lui attribuer plus d'une dizaine de siècles. Cela nous conduit à 2000 ou 2500 ans avant J.-C., c'est-à-dire à une date contemporaine du moyen empire égyptien, et de beaucoup postérieure au déluge, à s'en tenir à la chronologie des Septante.

Les préhistoriens partisans des longues chronologies se récrieront contre ces chiffres. Nous les défions d'en établir la fausseté et d'en produire de plus vraisemblables.

Peut-être invoqueront-ils les prétendus *chronomètres naturels*, si déconsidérés qu'ils soient. Suivons-les un moment sur ce terrain. Les chronomètres en question consistent pour la plupart en des formations de diverses natures, — alluvions, dépôts tourbeux, stalagmites des cavernes, etc., — qui continuent de s'effectuer sous nos yeux, et dans lesquels on a trouvé à diverses hauteurs des produits de l'industrie humaine. Comme quelques-uns de ces produits sont datés soit par leur nature même, soit par leur association avec des pièces de monnaie, il semble qu'on puisse en déduire et la rapidité avec laquelle ces dépôts se sont formés, et, comme conséquence, l'âge des objets préhistoriques qu'ils contiennent. Citons-en un exemple qui a fait grand bruit dans le monde des préhistoriens, il y a quelques années. Le chemin de fer qui longe au nord le lac de Genève a coupé, tout près de Villeneuve, à une profondeur de 7 mètres, un cône formé par des galets et détritus de toute sorte, apportés par le torrent de la Tinière. Lors de l'exécution de cette tranchée, on a trouvé : à 1 m. 20 de profondeur, une pièce de monnaie qu'on a considérée comme romaine; à 3 mètres, des objets de bronze, et à 5 m. 70, une poterie grossière, du charbon et un crâne humain. On s'est dit : Si la pièce de monnaie ne se trouve qu'à 1 m. 20 de profondeur, bien qu'elle ait 1500 ans d'existence, c'est que le dépôt s'est accru seulement de 8 centimètres par siècle. D'après cette donnée, les objets en bronze remontent à 3700 ans, et le dépôt archéologique inférieur, considéré comme néolithique, à 7500 ans environ. Pour que ce calcul fût exact, il faudrait que le cône de la Tinière se fût formé avec une régularité absolue, de la base au sommet, et aussi que la couche supérieure représentât réellement un espace de 1500 ans. Or ces deux conditions sont loin d'être remplies. D'abord, rien n'est plus irrégulier que le régime d'un torrent. Il y a tout lieu de croire que celui de la Tinière transporta au début des matériaux plus abondants, alors qu'il rencontrait des terres meubles ou des roches désagrégées, au lieu de la roche compacte à laquelle il a dû ensuite s'attaquer. En second lieu, c'est tout à fait arbitrairement qu'on admet que le dépôt supérieur s'est effectué en 1500 ans, même si l'on suppose que la pièce de monnaie date bien de l'époque romaine; ce qui n'est pas prouvé. On a observé, en effet, que depuis l'an 1215 au moins l'endiguement du torrent a mis le cône à l'abri des inondations. C'est donc en huit siècles au plus que la courbe supérieure s'est formée : ce qui porte à 15 centimètres la part de chaque siècle, et réduit de moitié l'âge du prétendu gisement néolitique trouvé à la base du dépôt.

Des objections analogues peuvent être faites aux calculs qu'on a voulu baser sur d'autres phénomènes du même genre. Il est cependant un de ces chronomètres naturels qui nous paraît reposer sur des données à peu près inattaquables : c'est celui que M. Kerviler a signalé à Saint-Nazaire. Dans les alluvions qui occupaient l'emplacement du nouveau bassin à flot dont la création lui était confiée, cet ingénieur a trouvé à 6 mètres de profondeur une monnaie de Tétricus (268-275) associée à des fragments d'amphore, et au-dessous, de 8 m. 50 à 10 m. 50, divers objets en bronze et en pierre, plus un crâne humain de forme dolichocéphale, et considéré comme caractéristique de l'âge néolithique ou de la pierre polie. Partagée entre les seize siècles qui nous séparent de Tétricus, la couche supérieure donne 35 à 37 centimètres par siècle. A ce compte, les objets préhistoriques situés à la base du gisement remonteraient à une époque comprise entre le quatrième et le dixième siècle avant J.-C. Il était à craindre, il est vrai, là comme ailleurs, que la formation des alluvions de Saint-Nazaire ne se fût pas effectuée régulièrement. Heureusement, une seconde découverte est venue confirmer la première, en permettant à M. Kerviler de contrôler ses calculs. L'habile et sagace ingénieur a constaté que les alluvions auxquelles il avait affaire étaient divisées en une infinité de petites couches de 3 à 4 millimètres d'épaisseur, qui représentent évidemment l'apport annuel de la rivière. Ces couches sont séparées les unes des autres par un mince feuillet d'humus, qui doit sans doute son origine aux feuilles et débris herbacés que l'automne apporte chaque année. De fait, cent de ces couches représentent 35 centimètres : ce qui a pour résultat de placer la monnaie de Tétricus à sa date véritable, et conséquemment de reporter le dépôt préhistorique inférieur à la date que lui avait primitivement assignée M. Kerviler.

On pense bien que ce résultat n'a pas été facilement admis par les partisans des longues chronologies. Il n'a cependant rien d'invraisemblable. Rien n'empêche qu'on

n'ait fait usage de haches en bronze à l'embouchure de la Loire six siècles avant J.-C. Les haches de même métal qu'on a trouvées récemment soit sur l'acropole d'Athènes, soit dans un tombeau punique de Carthage, ne remontent pas, suivant toute vraisemblance, à une époque beaucoup plus reculée.

Nous jugeons inutile de mentionner les autres chronomètres naturels auxquels on a successivement eu recours. Aussi bien n'ont-ils point, à beaucoup près, la valeur du dernier. Qu'ils le veuillent ou non, les adeptes de la préhistoire doivent reconnaître que les longues évaluations que quelques-uns nous proposent n'ont aucune base scientifique. L'un d'eux, M. Salomon Reinach, n'hésite pas à en faire l'aveu : « Lorsque M. de Mortillet, dit-il, attribue une durée de 222 000 ans, dont 100 000 pour le *moustérien*, aux quatre phases de la période paléolithique, il abandonne le terrain de la science pour celui de la fantaisie, où la critique doit renoncer à le suivre. » *Description raisonnée du musée de Saint-Germain-en-Laye*, t. I, p. 78.

En somme, de toutes les chronologies, celle dont la Bible nous fournit les éléments est encore la plus autorisée, et nous avons beau chercher, nous ne voyons rien, absolument rien dans les sciences naturelles qui aille manifestement à l'encontre. Pas plus sur ce point que sur les autres, les traditions enseignées dans le texte sacré n'ont reçu de démenti. L'écrivain au nom peu suspect que nous venons de citer n'est pas loin sans doute de partager notre avis, quand il dit de ces traditions qu'elles « devaient être l'œuvre réfléchie d'une caste sacerdotale qui avait étudié avec beaucoup de perspicacité la physique du globe ; d'où les concordances si frappantes qu'on a signalées entre le texte biblique et les enseignements de la science moderne. » *Ibid.*, p. 77.

BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Auteurs favorables aux idées orthodoxes* : abbé Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, in-12, 1890, chap. XVII et XX ; le marquis de Nadaillac, *Les premiers hommes et les temps préhistoriques*, gr. in-8°, 1881, t. II, p. 306-451 ; l'abbé Lecomte, *Le darwinisme*, in-12, 1873 ; le R. P. Haté, *L'homme-singe et nos savants*, in-12, 1881 : Jean d'Estienne, *Le transformisme et la discussion libre*, dans la *Revue des questions scientifiques*, avril 1889 ; l'abbé Thomas, *Les temps primitifs et les origines religieuses*, 2 vol. in-8°, 1890 ; Mgr Meignan, *Le monde et l'homme primitif*, in-8°, 1869, chap. VI ; Dr Jousset, *Évolution et transformisme*, in-12, 1889, p. 135-182 ; d'Acy, *Les crânes de Canstadt, de Néanderthal et de l'Olmo*, dans le compte rendu du premier congrès scientifique international des catholiques (1888), t. II ; Pozzy, *La terre et le récit biblique de la création*, in-8°, 1874, p. 373-449 ; Southall, *The recent origin of man*, in-8°, 1875 ; de Quatrefages, *L'espèce humaine*, in-8°, 1878, ch. XI-XIII ; *Hommes fossiles et hommes sauvages*, in-8°, 1884, § I et II ; *Introduction à l'étude des races humaines*, in-8°, 1889, ch. III et IV ; Martin de Cartanrois, *Études sur les origines*, in-8°, 1876, p. 545 et suiv. ; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. III, ch. III, p. 266-436, et t. IV, sect. IV et VI, I et suiv. ; Hamard, *L'âge de la pierre et l'homme primitif*, in-12, 1883, t. II et III ; *Études critiques d'archéologie préhistorique*, in-8°, 1880, p. 141-259 ; *L'archéologie préhistorique et l'antiquité de l'homme*, dans *La Controverse et le Contemporain*, août, octobre et novembre 1886, juillet et août 1887 ; *Dictionnaire apologétique*, gr. in-8°, 1889, articles : *Antiquité de l'homme* et *Tertiaire*.

2° *Auteurs hostiles ou indépendants* : Darwin, *La descendance de l'homme*, trad. franç., 2 vol. in-8°, 1873 ; Wallace, *La sélection naturelle*, trad. franç., in-8°, 1872, p. 318-391 ; Hæckel, *Anthropogénie ou histoire de l'évolution humaine*, trad. franç., in-8° ; Lyell, *L'ancienneté de l'homme prouvée par la géologie*, trad. franç., in-8°, 1870 ; J. Lubbock, *L'homme préhistorique*, trad. franç., in-8°, 1876 ; *Les origines de la civilisation*, trad. franç., in-8°, 1873 ; Edward Tylor, *La civilisation primitive*, trad. franç., 2 vol. in-8° ; Schmidt, *Descendance et transformisme*, in-8°, 1880, p. 251-277 ; Trémaux, *Origine et transformation de l'homme*, in-12, 1865, p. 287-487 ; Dreyfus, *L'évolution des mondes et des sociétés*, in-8°, 1888, p. 203-335 ; Starcke, *La famille primitive*, in-8°, 1890 ; de Mortillet, *Le préhistorique*, in-12, 1883 ; du Cleuziou, *La création de l'homme et les premiers âges de l'humanité*, 1887, gr. in-8°.

P. HAMARD.

2. ADAM DE BARKING, bénédictin anglais, florissait vers 1217. Il fit ses études à Oxford, et devint célèbre comme prédicateur et interprète des Saintes Écritures. Il écrivit en vers *De serie sæ ætatum*, et en prose *Super quatuor Evangelia*, ouvrages restés manuscrits, et célèbres dans leur temps à cause de l'érudition et du talent littéraire de l'auteur. Voir T. A. Archer, dans L. Stephens' *Dictionary of national biography*, t. I, p. 76.

3. ADAM DE COURLANDON, chanoine doyen de Laon, mort après 1223, a laissé en trois in-f° manuscrits : *Solutions de diverses questions sur l'Écriture Sainte*, dédiées à Michel, archevêque de Sens. *Gallia christiana*, t. IX, p. 561.

4. ADAM DE MARISCO ou **DU MARAIS**, franciscain anglais, mort vers 1257. Il entra en religion vers 1237, et fut le premier professeur de l'école ouverte par les franciscains à Oxford. Ce fut un des principaux personnages de son époque, non moins célèbre par sa réputation de sagesse que par sa science, qui lui valut le surnom de *Doctor illustris*. Il composa un commentaire du Cantique des cantiques et une explication des Saintes Écritures, mais ses œuvres n'ont pas été imprimées. Voir Matthieu Paris, à l'an 1253 ; Wood, *Antiquitates Univ. Oxonii*, t. I, p. 72.

5. ADAM DE PERSEIGNE, d'abord chanoine régulier, puis bénédictin, enfin religieux de l'ordre de Cîteaux. Il devint abbé du monastère de Perseigne, au diocèse du Mans, vers 1180. Il mourut en 1204, en laissant une grande réputation de sagesse. J. Trithème, abbé de Spanheim, le dit très versé dans les Saintes Écritures ; il lui attribue des commentaires sur l'Écriture Sainte, en déclarant toutefois n'avoir pu les voir. En 1190, Adam, étant venu à Rome, réfuta de vive voix Joachim, abbé du couvent de Flore, de l'ordre de Cîteaux, en Calabre, qui avait composé sur l'Apocalypse un livre célèbre, d'où les Joachimites tirèrent leurs erreurs, condamnées en 1215 par le quatrième concile de Latran. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. I, p. 300-302.

É. LEVESQUE.

6. ADAM DE SAINT-VICTOR, ainsi nommé parce qu'il était chanoine régulier de Saint-Victor de Paris, était Breton d'origine. La date de sa naissance n'est point connue ; il mourut vers 1192. Outre ses œuvres poétiques, justement célèbres, on lui attribue : 1° *Summa Britonis, seu de Difficilibus vocabulis in Biblia contentis* ; 2° *Expositio super omnes prologos Biblæ*. Le premier ouvrage est un dictionnaire de tous les mots difficiles de la Bible, qui devait servir de manuel aux novices et à ceux qui commencent l'étude de l'Écriture Sainte. Après avoir donné de chaque mot une étymologie digne de la science philologique de son temps, il en explique le sens littéral ou mystique, et en développe toutes les significations. En tête de ce dictionnaire se lit un prologue en vers, et à la fin l'auteur avoue modestement qu'il n'a guère fait que compiler les auteurs ecclésiastiques qui l'ont précédé. Mais c'est une bonne compilation de plus de cent manuscrits, d'où il avait extrait, comme il le dit, « flores auctorum. » L'*Expositio super omnes prologos* est une suite et un complément naturel du précédent ouvrage. C'est un commentaire historique des prologues de saint Jérôme, également pour

l'instruction des novices. En quelques vers, Adam nous fait connaître qu'après avoir éclairci les difficultés du texte (dans la *Summa*), il entreprend une œuvre difficile qui l'effraye. — Dom Brial, *Histoire littéraire de la France*, t. XV, p. 43, à la suite de Pits, Wadding, Fabricius, etc., conteste à Adam de Saint-Victor la paternité de ces deux ouvrages. Il attribue la Somme philologique à un certain Guillaume le Breton, auteur d'ailleurs à peu près inconnu. Il se trompe, car : 1° le manuscrit 111 de Montpellier est du XIIIe siècle, et Guillaume le Breton est mort en 1356. Les annales de Jean de Thoulouse, Victorin, les catalogues de la bibliothèque de Saint-Victor font honneur de la *Summa* à notre Adam. Ces autorités l'emportent certainement sur quelques manuscrits du XIVe siècle, qui portent le nom de Guillaume le Breton. Il est du reste assez probable, d'après le titre d'un de ces manuscrits, que ce Guillaume a retouché l'œuvre d'Adam, et ajouté quelques mots français au dictionnaire, qui prend le titre de *Vocabularium latino-gallicum*. Ainsi l'œuvre tout entière a pu passer facilement sous son nom. 2° L'auteur de l'*Expositio* déclare dans cet ouvrage être l'auteur du dictionnaire; de plus, les mêmes autorités lui en font également honneur. 3° Enfin, criterium important pour reconnaître l'époque et l'auteur des deux ouvrages en question, ils sont précédés tous les deux d'un prologue en vers, et en vers du XIIe siècle. N'est-ce pas une forte présomption en faveur d'Adam de Saint-Victor, versificateur habile et poète fécond du XIIe siècle ? Guillaume le Breton n'est que du XIVe siècle, et du reste il ne s'est point fait connaître par des œuvres poétiques. Quant aux autres ouvrages, comme *Adæ anglici super Marcum; ejusdem super Epistolam Pauli ad Hebræos; Expositio super cantica*, aucune raison sérieuse ne permet d'en attribuer la composition à Adam de Saint-Victor. Voir Léon Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, introduction de la 1re édition, t. I, p. LV-XCIV. E. LEVESQUE.

ADAMA (hébreu : *'Admâh;* Septante : Ἀδαμά), ville de la Pentapole, détruite en même temps que Sodome et Gomorrhe. Deut., XXIX, 23. Située sur les confins du pays de Chanaan, Gen., X, 19, elle avait un roi nommé Sennaab, qui s'allia aux quatre princes voisins pour repousser l'attaque des rois étrangers, Chodorlahomor, Thadal, Amraphel et Arioch. Gen., XIV, 1-2, 8-9. Le combat eut lieu dans la vallée de Siddim ou « vallis Silvestris », Gen., XIV, 3, et les cinq alliés furent défaits.

Adama subit quelque temps après le châtiment des villes coupables. Le récit de la Genèse suffirait à lui seul pour nous l'apprendre; car après avoir dit, XIX, 24, que Dieu fit tomber sur Sodome et Gomorrhe une pluie de soufre et de feu, l'auteur sacré ajoute, au verset suivant : « Et il détruisit ces villes et toute la région d'alentour; » en hébreu : *kol-hakkikkâr*, « tout le cercle. » Mais le fait est attesté d'une manière formelle par le Deutéronome, XXIX, 23, et par le prophète Osée, XI, 8. D'après les Septante, Isaie aurait parlé de cette ville dans sa prophétie contre Moab, XV, 9; prenant *'adâmâh*, « terre, » pour un nom propre, ils ont traduit *lis'êrît 'adâmâh* par τὸ κατάλοιπον Ἀδαμα, ce que la Vulgate a rendu plus justement par « les restes de la terre ».

La situation qu'on peut assigner à Adama dépend nécessairement de l'opinion qu'on adopte pour l'emplacement de la Pentapole ou de la vallée de Siddim. Or les hypothèses émises par les nombreux savants qui ont étudié la question se réduisent aux trois suivantes : la contrée dont nous parlons occupait tout l'espace envahi par la mer Morte, ou bien s'étendait au sud depuis la presqu'île de la Lisân jusqu'à la Sebkhah, et peut-être plus loin vers l'Arabah, ou enfin se trouvait au nord vers Jéricho et au delà. On peut voir dans M. V. Guérin, *La Terre Sainte*, IIe partie, p. 291-298, un exposé très clair des deux premiers systèmes, et dans Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 238-241, les arguments en faveur du troisième (reproduits par Trochon, *La Sainte Bible, introduction générale*, Paris, 1887, t. II, p. 169-171). Pour le développement de la question, voir SODOME, GOMORRHE, MER MORTE.

Devant nous en tenir ici à la seule ville d'Adama, nous essayerons d'en déterminer au moins approximativement la position de la manière suivante. Deux points de repère nous paraissent suffisamment solides. D'abord la première des cinq villes, Sodome, se trouvait certainement auprès du *Djebel-Ousdoum*, qui en a conservé le nom, et en est, dit M. Clermont-Ganneau, « le représentant incontesté. » *Ségor, Gomorrhe et Sodome*, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, 7 septembre 1885, p. 172. Elle était donc dans la région sud-ouest de la mer Morte. Ensuite la dernière ville, Ségor ou Zoar, devait être située au sud-est du même lac. Des nombreux témoignages qui, depuis l'antiquité jusqu'à l'époque arabe, et même celle des croisades, favorisent cet emplacement, nous ne voulons rappeler que celui de Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VIII, 4, disant que le lac Asphaltite s'étend de Jéricho au nord à Ségor au sud. Cf. Clermont-Ganneau, *loc. cit.* Il est certain du reste que Sodome et Ségor n'étaient pas éloignées l'une de l'autre; car Lot, au jour de la catastrophe, quittant la première « comme l'aurore montait », arriva dans la seconde « comme le soleil sortait sur la terre. » Gen., XIX, 15, 23. Voir SÉGOR.

Les deux points opposés une fois déterminés, nous pouvons ranger au-dessous les trois autres villes, suivant l'ordre d'énumération donné par la Genèse, X, 19, et admis par tous les auteurs. On remarquera d'ailleurs que le nom d'Adama est toujours uni à celui de Seboïm. Gen., X, 19; XIV, 2, 8; Deut., XXIX, 23; Os., XI, 8. Si donc nous ne trouvons actuellement, au sud de la mer Morte, aucune localité qui rappelle exactement la ville d'Adama, nous pouvons croire cependant qu'elle se trouvait, comme les autres cités de la Pentapole, dans cette région que l'Écriture appelle si justement un « cercle », *kikkâr*, et qui comprenait la partie méridionale de la mer Morte, submergée depuis le cataclysme, puis la Sebkhah ou l'extrémité du Ghôr, et peut-être, suivant quelques auteurs, une petite partie de l'Arabah. Cette hypothèse, dit M. Clermont-Ganneau, *loc. cit.*, « serait bien conforme à la tradition arabe, qui n'est pas à dédaigner, tradition qui place justement dans cette région ce qu'elle appelle « les villes du « peuple de Lot », *medâïn qaum Lout.*

A l'argumentation qui précède, nous n'ajouterons que l'observation suivante, qui confirme ce que nous venons de dire. Elle est tirée de la manière dont la Genèse, X, 19, détermine les limites du pays de Chanaan. Le verset doit, en effet, se traduire ainsi d'après l'hébreu : « Et les confins du Chananéen furent de Sidon en allant vers Gérare (c'est-à-dire dans la direction de Gérare, du nord au sud) jusqu'à Gaza; en allant vers Sodome, et Gomorrhe, et Adama, et Seboïm (c'est-à-dire dans la direction de ces villes, du nord au sud-est), jusqu'à Lésa. » Nous ne croyons pas nécessaire de dire avec Keil que, dans la dernière partie du verset, le point de départ est non plus Sidon, mais Gaza, en sorte que la ligne méridionale irait ainsi de l'ouest à l'est; rien dans le contexte n'exige ce changement. Mais nous croyons pouvoir conclure de tout ce passage que les quatre villes qui y sont mentionnées formaient la frontière sud-est du pays de Chanaan. Si, en effet, l'auteur sacré avait voulu indiquer la limite orientale, ce qu'il faudrait supposer dans l'opinion de ceux qui placent la Pentapole au nord de la mer Morte, il n'aurait pas commencé l'énumération par Sodome, qui devait se trouver ainsi la plus méridionale.

Conder, *Handbook to the Bible*, p. 241, dit qu'Adama est peut-être la même que la ville d'Adom, citée dans Jos., III, 16, et la place ainsi au sud du Jaboc, à l'endroit appelé aujourd'hui *Dâmiéh*. Les raisons que nous venons d'exposer ne nous permettent pas d'adopter cette opinion. Voir ADOM. A. LEGENDRE.

1. ADAMI (hébreu : *'Âdâmî ;* Septante : Ἀραμί), ville frontière de la tribu de Nephthali. Jos., XIX, 33. Le texte hébreu unit ce nom au suivant, *han-Nêqeb*, en sorte que la signification du composé serait « Adami-la-caverne » (*nêqeb*, avec l'article, « caverne », comme en syriaque, Gesenius, *Thesaurus linguæ heb. et chald.*, p. 909), ou, suivant certains auteurs, « Adami-du-défilé » (*nêqeb*, d'après l'arabe *naqb*, « chemin, trou entre des montagnes »), C. F. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua*, Leipzig, 1874, p. 159; Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Alterthums*, 1881, t. I, p. 25; enfin, d'après quelques autres, *Adami* indiquerait le nom propre de la ville, et *han-Nêqeb* le lieu où elle était située. E. F. C. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testam., Josue*, XIe part., t. I, Leipzig, 1833, p. 379. Le Targum de Jonathan suit l'hébreu, et la Vulgate a traduit comme s'il y avait : *'Adami hî' nêqeb; Adami quæ est Neceb*, « Adami, appelée aussi Nécéb. »

Cependant certains témoignages favorisent la distinction des deux noms. Les Septante, lisant « Adami ve-Neqeb », nous ont donné Ἀραμὶ καὶ Νεκέκ, (Codex Alexandrinus : Ἀραμὶ καὶ Νακέβ). Nous retrouvons, dans le premier mot, la confusion entre le *daleth*, ד, et le *resch*, ר; les traducteurs grecs ont lu אַרְמִי, *'armê*, ou אַרְמִי, *'armai;* le second, Νακέκ, offre une transposition semblable à celle de Ταναὰκ pour Ταγὰν. Num., XXVI, 35. Eusèbe, après la version syriaque, distingue également deux villes, Ἀδαμί, *Onomasticon*, édit. de Lagarde, Gœttingue, 1870, p. 224, et Νεκέμ, *ibid.*, p. 283, pour *Neceb* d'après saint Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 913. Le Talmud, *Gemara Hieros., cod. Megilla*, fol. 70, col. I, expliquant les noms anciens par les noms plus récents, rend *Adami* par *Damin*, et *han-Nêqeb* par *Ṣiadaṭa*. Cf. Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, t. II, p. 545, 717, 817; A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 225. Enfin, la liste géographique de Thotmès III cite deux villes qu'on peut à bon droit rapporter à celles dont nous parlons : *Adimim*, que M. Maspero n'hésite pas à identifier avec notre Adami, et *Nekabou*, qui présente « un rapprochement très vraisemblable avec la Nekeb de Nephthali,... et les autres noms ne contredisent pas cette hypothèse ». G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmos III, qu'on peut rapporter à la Galilée* (extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, 1886, p. 6, 11).

Quoi qu'il en soit, Adami peut se retrouver dans deux localités actuelles, qui, par leur nom, la rappellent exactement : *Khirbet Admah*, située sur la rive droite du Jourdain, un peu au-dessous de l'embouchure du *Yarmouk*, ou *Dâmiéh* (suivant la carte de l'*Exploration Fund*, *Daméh* selon Robinson et V. Guérin), à quelque distance au sud-ouest du lac de Tibériade. Le choix est difficile à faire; cependant la dernière position nous semble plus conforme au nom lui-même, et à l'énumération de Jos., XIX, 33, où l'auteur sacré, allant du nord vers le sud, met Adami avant Jebnaël (aujourd'hui Yemma); enfin elle rapproche davantage notre ville de celle qui lui est unie dans le texte. Beaucoup d'auteurs, en effet, identifient Nékeb avec la Ṣiadaṭa du Talmud, et cette dernière avec *Khirbet Seiyadéh*, tout près de la pointe sud-ouest du lac de Tibériade. Voir NÉCEB.

Khirbet Dâmiéh ou Daméh se trouve au nord-ouest de ce dernier village, sur le sommet d'une colline rocheuse, et renferme des ruines assez étendues. « Une trentaine de maisons, encore à moitié debout, sont d'origine musulmane; mais elles ont été bâties avec des matériaux anciens, la plupart basaltiques. Sur les pentes orientales de la colline, le sol est jonché d'un amas considérable de débris de toute nature, restes confus de maisons renversées. Plus bas, trois sources se réunissent pour aboutir, par différents conduits, à un bassin long de dix-sept pas sur onze de large. Près de ce bassin gisent à terre plusieurs fûts de colonnes mutilés, qui ornaient jadis un édifice entièrement rasé... La dénomination de Daméh semble antique, et les ruines auxquelles elle est attachée attestent l'existence dans cet endroit d'une ancienne ville ou bourgade de quelque importance. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. I, p. 265.

A. LEGENDRE.

2. ADAMI Cornelius, théologien hollandais, ministre protestant à Damm, mort au commencement du XVIIIe siècle. On a de lui divers ouvrages écrits avec érudition et critique : *Observationes theologico-philologicæ*, in-4°, Groningue, 1710; *Exercitationes exegeticæ*, in-4°, Groningue, 1712. Le premier ouvrage a surtout pour but d'expliquer divers passages des Écritures par les mœurs et les coutumes des diverses nations; il s'occupe spécialement du livre d'Esther, de l'Évangile de saint Matthieu et des Actes des Apôtres (mages se rendant à Jérusalem, superstitions et usages des Athéniens, etc.). Le second ouvrage traite de l'oppression et de la multiplication des Israélites en Égypte, de l'histoire de Moïse, du passage de l'Épître aux Romains, I, 18, 32; etc.

ADAMNAN (Saint), né à Drummond, en Irlande, en 625, fut abbé du monastère fondé par saint Columba dans l'île d'Hy ou d'Iona, près de la côte d'Écosse. Il mourut en 705. On a de lui une description fort curieuse de la Terre Sainte, telle qu'elle était vers le milieu du VIIe siècle. Il l'avait rédigée d'après les récits d'un évêque gallo-franc, nommé Arculfe. Celui-ci, en revenant par mer de la Palestine, avait été jeté par les vents sur la côte d'Irlande, d'où, attiré par la réputation du célèbre monastère, il était venu le visiter. Le P. Gretser publia de cette description une édition in-4°, Ingolstadt, 1619, *Adamnani Scotohiberni, abbatis celeberrimi, de Situ Terræ Sanctæ et quorumdam aliorum locorum, ut Alexandriæ et Constantinopoleos, libri tres*. Mabillon en fit une édition plus complète, qu'il inséra dans les *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, t. IV, *Adamnani, abbatis hiiensis, libri tres, de Locis Sanctis, ex relatione Arculfi, episcopi galli*. Il en existe aussi des éditions récentes. Cf. Montalembert, *Moines d'Occident*, t. III, p. 10-11. Voir ARCULFE.

E. LEVESQUE.

1. ADAMS Richard, ministre presbytérien, né vers 1626, mort le 7 février 1698, publia le commentaire des Épîtres aux Philippiens et aux Colossiens dans les *Annotations upon the Holy Bible*, de Matthew Poole, 1683-1685, ouvrage basé sur la *Synopsis Criticorum* du même Poole, 1683-1685.

2. ADAMS Thomas, théologien anglican, 1612-1670, célèbre en son temps comme prosateur et prédicateur, publia en 1663 un gros commentaire in-folio : *The Second Epistle of St Peter*; nouvelle édition, Londres, 1839, et dans ses *Works*, 3 in-8°, Londres, 1862.

ADAN, Israélite dont les descendants revinrent de la captivité de Babylone avec Zorobabel. I Esdr., VIII, 6. Voir ADIN.

1. ADAR, ADDAR (hébreu : *Ḥâṣar-'Addâr;* Septante : ἐπαυλὶς Ἀράδ; Vulgate : *villa nomine Adar*, Num., XXXIV, 4; *'Addar*, Σάρδδα, Jos., XV, 3), ville frontière de la tribu de Juda, à l'extrémité méridionale de la Palestine. Le mot *ḥâṣar*, qui, dans le premier passage, précède le nom, est l'état construit de *ḥâṣer*, et signifie proprement « lieu entouré de clôtures ». Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 512. Il indiquait, chez les tribus pastorales de la Bible, la même chose que les *douars* chez les Arabes d'Afrique. Voir HASÉROTH. Ce même mot entre dans la composition de plusieurs autres noms de lieu : Asergadda (hébreu : *Ḥâṣar-Gaddâh*), Jos., XV, 27; Hasersusa (*Ḥâṣar-Sûsâh*), Jos., XIX, 5; Hasersual (*Ḥâṣar-Šû'âl*), Jos.,

xv, 28; et l'on a remarqué que presque toutes les localités dont la dénomination comprend cet élément se trouvent dans le désert ou sur les confins du désert. Adar ou Haseraddar était dans le même cas. Quant à la transcription des Septante, elle est facile à expliquer par la confusion entre le *daleth*, ד, et le *resch*, ר, *adar* = *arad*; en outre, le Σ de Σάρεδα n'est, croyons-nous, que la dernière lettre de la préposition אל qui précède, lettre répétée par erreur de copiste.

Adar est citée entre Cadesbarné et Asémona, Num., xxxiv, 4; Josué, plus précis encore, la place entre deux localités intermédiaires, Ésron et Carcaa, xv, 3. Eusèbe ne fait qu'indiquer sa situation « dans la tribu de Juda, auprès du désert », *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 219; de même saint Jérôme, *Liber de situ et nominibus loc. heb.*, t. xxiii, col. 870. L'emplacement certain n'ayant pas été retrouvé, la détermination approximative dépend nécessairement de l'opinion qu'on adopte pour le site de Cadesbarné. Si l'on doit réellement, comme le prétendent plusieurs auteurs modernes, identifier cette dernière ville avec *Ain Qadis* (voir Cadès), il faut alors chercher Adar au nord-ouest, à partir de ce point jusqu'à l'embouchure du « Torrent d'Égypte » ou *Ouadi el-Arisch*, limite de la Terre Sainte au sud-ouest. Num., xxxiv, 5; Jos., xv, 4. Si Ésron, suivant la supposition de Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 257, se trouvait auprès du *Djébel Hadhiréh*, Adar serait un peu plus au nord, et directement à l'ouest, entre ce point et la Méditerranée.

A. Legendre.

2. ADAR, roi d'Idumée. Gen., xxxvi, 39. Voir Adad 2.

3. ADAR, douzième mois de l'année juive. Il était de vingt-neuf jours, et correspondait à la dernière partie de notre mois de février et au commencement de mars. Le nom de ce mois est babylonien et n'apparaît dans la Bible qu'après la captivité. Il a été conservé dans la Vulgate, I Esd., vi, 15; Esther, iii, 7, 13; viii, 12; ix, 1, 15, 17, 19, 21; x, 13; xiii, 6; xvi, 20; I Mach., vii, 43, 49; II Mach., xv, 37. A partir de l'époque des Machabées, les Juifs célébrèrent ou les ans, le 13 Adar, l'anniversaire de la victoire remportée par Judas sur Nicanor. I Mach., vii, 49; II Mach., xv, 37. — Outre le mois d'Adar, les Juifs avaient un treizième mois, appelé *Ve-adar*, ou Adar additionnel; il se plaçait entre Adar et Nisan, tous les trois ans environ, pour faire concorder l'année lunaire, qui est trop courte de onze jours, avec l'année solaire. Ve-adar comptait vingt-neuf jours. Il n'est jamais mentionné dans l'Écriture. Voir Mois.

4. ADAR, dieu chaldéen. Voir Adramélech 1.

ADARÉZER (hébreu : *Hâdar'ézér*, II Reg., x, 16, 19; I Par., xviii, xix, *passim*, et *Hâdad'ézér*, II Reg., viii, *passim*, « dont le secours est Hâdad » [dieu des Syriens]; Septante : Ἀδραζάρ), roi de Soba, contrée syrienne dont la situation n'est pas exactement déterminée. Voir Soba. Ambitieux et avide de conquêtes, ce prince se préparait à attaquer les rois ses voisins; profitant même de l'abaissement de la puissance assyrienne, voir G. Smith, *Ancient History from the monuments, Assyria*, p. 34, il rêvait de porter ses armes jusqu'à l'Euphrate, quand David fondit sur lui, comme il venait de fondre sur les Philistins et les Moabites, lui prit dix-sept cents cavaliers (sept mille d'après I Par., xviii, 4), vingt mille hommes de pied, mille chars, et coupa les nerfs des jarrets à tous les chevaux des chars, se réservant seulement cent attelages. II Reg., viii, 4; cf. I Par., xviii, 4. Cette défaite alarma les voisins d'Adarézer, et particulièrement les habitants du principal royaume araméen, celui de Damas, qui envoyèrent des troupes au secours du vaincu. Mais David avait Jéhovah pour lui : il tua vingt-deux mille de ces nouveaux ennemis, et occupa militairement toute la Syrie, lui imposant un lourd tribut. II Reg., viii, 5-6. Par la piété de David, Jérusalem, ou plutôt le sanctuaire, s'enrichit des armes (hébreu : *siletê hazzâhâb*, « boucliers d'or, » I Par., xviii, 7; Septante : τοὺς κλοιοὺς τοὺς χρυσοῦς, « colliers d'or; » Vulgate : *pharetras aureas*, « carquois d'or ») que portaient les principaux officiers d'Adarézer. II Reg., viii, 7. D'après les Septante, ces boucliers d'or, souvenir de la défaite d'Adarézer, auraient été transportés en Égypte par le roi Sésac : Καὶ ἔλαβεν αὐτὰ Σουσακὶμ βασιλεὺς Αἰγύπτου, ἐν τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐν ἡμέρᾳ Ροβοὰμ υἱοῦ Σαλομῶντος. II Reg., viii, 7. Ce passage est manifestement une interpolation et aussi une erreur, puisque les boucliers emportés par Sésac avaient été faits sur l'ordre de Salomon pour sa garde royale. III Reg., x, 16; cf. xiv, 25-28. D'ailleurs David, en consacrant ces armes d'or à Jéhovah, les avait fait entrer dans le trésor qu'il avait formé en vue de la construction du temple. II Reg., viii, 11; cf. I Par., xviii, 11. Salomon s'en était servi pour la décoration de l'édifice sacré. I Par., xxii, 14-16. Une grande quantité d'airain enlevé aussi par David des villes royales de Beté et de Béroth (appelée dans Joséphe Μάχων, *Ant. jud.*, VII, vi), appartenant à Adarézer, fut de même porté au sanctuaire, et y servit plus tard à la fabrication de la mer d'airain, des colonnes et des vases de même métal au service du temple. I Par., xviii, 8. La défaite d'Adarézer fut un sujet de joie pour ceux de ses voisins qu'inquiétaient à juste titre ses projets ambitieux, et en particulier pour le roi d'Émath, qui envoya ses félicitations à David vainqueur. II Reg., viii, 9, 10.

L'expédition de David contre Adarézer racontée dans II Reg., x, 6-19, et dans I Par., xix, 6-19, est-elle la même que la précédente, avec quelques variantes et de nouveaux détails? Beaucoup l'affirment : Clair, *Les livres des Rois*, p. 50; Fillion, *La Sainte Bible commentée*, t. ii, p. 365, et donnent pour raison que la guerre dont il est parlé II Reg., viii, et I Par., xviii, se termine par une victoire de David si complète sur les Syriens, qu'une reprise d'hostilités de leur part était impossible. Mais il est plus naturel de s'en tenir à la division du texte et d'admettre une double guerre. Tandis que l'assimilation de ces deux récits fait surgir de nombreuses difficultés, à cause de la divergence des nombres et des circonstances, la double expédition les écarte toutes. Les monuments assyriens nous apprennent d'ailleurs qu'il était bien rare qu'un peuple battu et dépouillé de ses richesses, spécialement en Syrie, ne secouât le joug bientôt après.

On peut vraisemblablement supposer qu'après sa première défaite, Adarézer, sans perdre de temps, reforma son armée et fut bientôt prêt à secourir les Ammonites, lorsque ceux-ci, se voyant sur le point d'être châtiés de l'affront qu'ils avaient fait à David, achetèrent l'appui des rois syriens, et en particulier du roi de Soba, le plus puissant d'entre eux. II Reg., x, 4-6. Ce fut dans la plaine de Madaba qu'eut lieu le rendez-vous des alliés et leur rencontre avec l'armée des Hébreux. II Reg., x, 8-13; cf. I Par., xix, 7. Ils s'étaient divisés en deux corps de troupes, le premier composé des Ammonites, le second formé des Syriens de Rohob, d'Istob ou Tob, de Maacha, et enfin des puissants contingents d'Adarézer, II Reg., x, 6-8, disposés de manière à attaquer simultanément les Hébreux de front et par derrière. Mais Joab, que David avait mis à la tête de son armée, comprit le piège, et, opposant aux Ammonites un corps de troupes commandé par son frère Abisaï, il se lança lui-même avec ses bataillons sur les Syriens, moins ardents pour le combat, puisqu'ils n'y étaient qu'à titre de mercenaires. Tous et avec eux Adarézer furent battus, et ils n'échappèrent à un écrasement total que grâce à une fuite rapide. Les Syriens de Rohob, d'Istob et de Maacha se résignèrent à leur défaite. Pour Adarézer, le fier roi de Soba, naguère vainqueur du puissant roi d'Assyrie, il ne put dévorer cet affront; mais, décidé à reprendre l'offensive, il envoya à la hâte ses officiers faire des levées en masse dans les régions au delà de l'Euphrate, alors soumises à sa puissance. II Reg., x, 16.

Ainsi formée et sous le commandement de Sobach (appelé aussi Sophach, I Par., XIX, 18), cette nouvelle armée se porta à la rencontre des Hébreux, que David cette fois commandait en personne, et le texte dit qu'il avait mis sur pied « tout Israël ». II Reg., X, 17. Ce fut à Hélam qu'eut lieu la bataille décisive. Les Syriens d'Adarézer y furent taillés en pièces, laissant sur le champ de bataille quarante mille cavaliers, et aux mains des vainqueurs sept cents chars de guerre, II Reg., X, 18 (d'après I Par., XIX, 18, quarante mille fantassins et sept mille chars); Sobach fut tué, et les Syriens tributaires d'Adarézer firent leur soumission à David. Josèphe dit que cette dernière défaite d'Adarézer arriva pendant l'hiver. *Ant. jud.*, VII, VII. P. RENARD.

ADARSA, I Mach., VII, 40; **ADAZER,** I Mach., VII, 45 (Septante : Ἀδαζά), ville de Judée où Judas Machabée remporta sur Nicanor une brillante victoire. On lit Ἀδαζά dans Josèphe, une première fois au pluriel neutre, ἐν Ἀδαζοῖς, *Ant. jud.*, XII, X, 5; une seconde fois au féminin singulier, Ἀδαζάν, *Bell. jud.*, I, I, 6. La Vulgate donne deux noms différents, mais le contexte indique bien qu'il s'agit d'une même localité. Dans l'*Onomasticon*, édit. de Lagarde, Gœttingue, 1870, p. 220, Eusèbe mentionne un village nommé Adasa, près de Gophna; mais il le place en même temps dans la tribu de Juda. Saint Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 871, s'étonne à bon droit de cette dernière assertion; car Gophna (aujourd'hui *Djifnéh*), capitale de l'ancienne Gophnitique, appartenait plutôt à la tribu d'Éphraïm, ou au moins formait la limite des deux tribus d'Éphraïm et de Benjamin. Voir la carte de la tribu de Benjamin. L'erreur d'Eusèbe vient probablement de ce qu'il a confondu le lieu dont nous parlons avec *Hadassa* (hébreu : *Hâdâšâh*, « la nouvelle »), mentionnée par Josué, XV, 37, parmi les villes de la Séphéla, en Juda, et appelée par les Septante de ce même nom Ἀδαζά.

Adarsa ou Adazer est aujourd'hui identifiée avec *Khirbet 'Adaséh* ou *'Adasa*, endroit situé au nord de Jérusalem, sur la route de Naplouse et un peu à l'est d'*El-Djib* (ancienne Gabaon). Cette situation est confirmée non seulement par l'identité des noms, mais encore par sa conformité avec les données de la Bible et des historiens. D'après I Mach., VII, 45, cette ville était à une journée de marche de Gazara (Gazer), et, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 5, à trente stades de Béthoron. Or, dit M. V. Guérin, « cette distance de trente stades répond assez bien, à une légère différence près, à celle qui sépare le *Khirbet 'Adasa* de *Beit-A'our el-Fouka* (Béthoron supérieure), où Nicanor avait dû certainement établir son camp, de préférence à Béthoron inférieure, aujourd'hui *Beit-A'our et-Thala*. » *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 6. D'un autre côté, Khirbet 'Adasa est, en droite ligne, à vingt-sept kilomètres à l'est de *Tell el-Djézer*, où M. Clermont-Ganneau a reconnu le site de Gazer ou Gazara. *La Palestine inconnue*, Paris, 1876, p. 15-22. Voir GAZER. Cet espace, que parcoururent les Juifs poursuivant leurs ennemis vaincus, paraît suffisant pour « la journée de chemin » dont parle le récit sacré. I Mach., VII, 45. Il est évident, en effet, que la poursuite dut être ralentie par quelques combats isolés; ce qui ressort du reste des versets 45 et 46, où nous voyons les habitants des villages, avertis par la trompette et les signaux, charger les fuyards, les cerner, et ceux-ci se retourner pour tenter une défense inutile, puisqu'ils ont jeté leurs armes, I Mach., VII, 44, jusqu'à ce qu'enfin le dernier Syrien soit tombé : voir le texte grec, dont le récit est plus clair et plus énergique.

Khirbet 'Adasa, dont le nom et la situation répondent si bien aux données de la Bible et de Josèphe, se trouve à deux heures de marche au moins au sud de Djifnéh (ancienne Gophna), ce qui ne s'accorde guère avec l'assertion d'Eusèbe. Le plateau renferme quelques ruines, peu considérables, il est vrai, mais qui suffisent pour attribuer à ce site une certaine importance dans les siècles passés : on y voit des restes de tombes et de pressoirs creusés dans le roc, des citernes, des débris de colonnes, de pierres taillées, et quelques fragments de poterie. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quart. Stat.*, 1882, p. 166-168.

Adarsa, nous l'avons dit, est célèbre par la victoire que Judas Machabée remporta sur Nicanor, le 13 du mois d'adar 161 avant J.-C. Le général syrien, quittant Jérusalem, était venu camper à Béthoron pour y rejoindre un corps auxiliaire. Les deux Béthoron, surtout celle qui porte le nom de Supérieure, ont toujours été reconnues pour des points stratégiques très importants. Judas vint se poster à Adarsa avec trois mille hommes suivant la Vulgate et les Septante, avec mille hommes seulement suivant Josèphe. En habile tacticien, il avait admirablement choisi son emplacement; car il commandait de là les trois routes principales, qui du nord, du nord-ouest et de l'ouest, se rendent à Jérusalem. Il fermait en même temps à l'ennemi toute voie de retour vers la ville sainte. Après une prière courte, mais dans laquelle sa foi s'inspire des grands souvenirs du passé, cf. IV Reg., XIX, 35, il engage le combat. Nicanor vaincu tombe le premier au milieu de ses soldats, qui à cette vue jettent leurs armes et s'enfuient dans la direction du sud-ouest. Les Juifs, aidés par les gens de la contrée, les poursuivent jusqu'à Gazara, n'en laissent pas échapper un seul, et rapportent les dépouilles à Jérusalem. I Mach., VII, 39-47; II Mach., XV, 1-35. La tradition a peut-être gardé le souvenir de cette bataille sanglante, car la vallée que domine le plateau de Khirbet 'Adasah s'appelle encore *Ouadi ed-Demm*, « vallée du sang ». En souvenir de cette victoire, qui rendit à la terre de Juda quelques jours de tranquillité, on institua une fête. I Mach., VII, 49; II Mach., XV, 36, 37. Cette fête se célébrait encore au temps de Josèphe, et l'on en trouve la mention dans les chroniques rabbiniques. Cf. J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, Paris, 1867, p. 63. A. LEGENDRE.

ADAZER, ville de Palestine. I Mach., VII, 45. Voir ADARSA.

ADBÉEL (hébreu : *'Adbe'êl;* Septante : Ναδδιήλ), troisième fils d'Ismaël, chef d'une des douze tribus ismaélites. Gen., XXV, 13; I Par., I, 29.

ADDAÏ. Voir ACTES APOCRYPHES DES APÔTRES, col. 164.

1. ADDAR (hébreu : *'Addâr*, « magnifique; » Septante : Ἀζίρ), fils de Balé, fils de Benjamin. I Par., VIII, 3. Il est nommé HÉRED, Num., XXVI, 40.

2. ADDAR, ville de Juda. Jos., XV, 3. Voir ADAR 1.

ADDAX. Voir ANTILOPE.

ADDI (Nouveau Testament : Ἀδδί), fils de Cosan et père de Melchi, dans la généalogie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Luc., III, 28.

ADDINGTON Stephen, ministre dissident à Londres, né en 1729, mort en 1796. Il a publié : *A Dissertation on the religious knowledge of the ancient Jews and Patriarchs, containing an Inquiry into the evidence of their belief and expectation of a future state*, in-4°, Londres, 1757; *The Life of St Paul*, in-8°, Londres, 1784. Le premier ouvrage fut composé en partie à l'occasion de la *Divine Legation of Moses*, de Warburton, qui produisit une si grande sensation en Angleterre. Voir WARBURTON. Addington s'attache en conséquence à réfuter l'évêque de Glocester. Sa *Vie de saint Paul* contient quelques points bien traités.

ADDO, hébreu : *'Iddô* et *'Iddô'*, « opportun. »

1. ADDO (hébreu : *'Iddô;* Septante : Ἀδδί). Voir ADAÏA 2.

2. ADDO (hébreu : *'Iddô'*; Septante : Σαδδώ), père d'Ahinadab, à qui Salomon confia l'intendance de la contrée de Manaïm (hébreu : *Maḥanaïm*). III Reg., IV, 14.

3. ADDO (hébreu : *Yé'dôï*; Keri : *Yé'dô*; Septante : Ἰωήλ, Ἀδδώ), prophète du royaume de Juda au temps de Roboam et d'Abia. Il écrivit sur ces deux règnes. II Par., XII, 15; XIII, 22. Il fit contre Jéroboam, fils de Nabat, des prophéties où il touchait quelques points de la vie de Salomon. II Par., IX, 29. Ces ouvrages sont perdus, mais ont servi à l'auteur du deuxième livre des Paralipomènes.

4. ADDO (hébreu : *'Iddô'*; Zach., *'Iddô*; Septante : Ἀδδώ), père de Barachie et grand-père du prophète Zacharie. Zach., I, 1, 7. Dans I Esdr., V, 1, et VI, 14, Zacharie est dit fils pour petit-fils d'Addo. D'après II Esdr., XII, 4, il revint de Babylone avec Zorobabel et était prêtre.

ADDON, ville de la Chaldée. II Esdr., VII, 61. Voir ADON.

ADDUS, ville de Palestine. I Mach., XIII, 13. Voir ADIADA.

ADELKIND Corneille, Juif d'une famille originaire d'Allemagne et fixée à Venise, fut chargé par deux célèbres imprimeurs de cette ville, Dan. Bomberg et Ant. Justiniani, de donner ses soins à plusieurs éditions de la Bible hébraïque, que chacun d'eux voulait publier. On lui doit ainsi la 3e et la 5e édition de la Bible hébraïque, in-4°, imprimée chez Dan. Bomberg, en 1528 et en 1544. Il prépara la 1re édition in-4°, 1551-1552, de la Bible hébraïque imprimée chez Ant. Justiniani. Celui-ci en fit paraître en même temps une édition en petit format, 4 in-18, 1552, et en donna une 3e édition, in-4°, en 1563. Ces Bibles n'ont que le texte hébreu. Adelkind s'occupa également d'une Bible enrichie de targums et de commentaires des rabbins les plus célèbres. C'est la seconde et la meilleure édition de la Bible hébraïque rabbinique, en 4 in-f°, imprimée chez Dan. Bomberg, en 1549. Elle a conservé la préface de R. Jacob-ben-Chaïm, qui avait été chargé de la première édition, en 1526. Le Long, dom Calmet, etc., appellent notre éditeur Adil; mais le nom complet, tel qu'il se trouve en caractères hébraïques sur les Bibles mentionnées, doit se lire Adelkind. Voir *Bibliotheca sacra* de J. Le Long, continuée par Masch, part. I, p. 20, 29, 102. E. LEVESQUE.

ADÉODAT, guerrier mentionné dans l'histoire de David. II Reg., XXI, 19, et I Par., XX, 5. La Vulgate, en ces deux endroits, a traduit les noms propres qu'on lit dans le texte hébreu, au lieu de les reproduire dans leur forme originale. 1° Le vrai nom du héros de David était Elchanan (hébreu : *'Elḥânân*). Saint Jérôme a formé *Adeodatus,* en expliquant le mot hébreu, comme signifiant « Dieu a donné ». Plus loin, II Reg., XXIII, 24, il a conservé un nom semblable sous sa véritable forme Elchanan. — 2° Le père d'Elchanan s'appelait Jaïr; c'est par suite d'une traduction analogue à la première que la Vulgate dit : « Adeodatus, filius Saltus, » en traduisant la signification de Jaïr : « bois. » — Saint Jérôme a expliqué, dans ses *Quæst. hebr.*, t. XXIII, col. 1361, pourquoi, contrairement à son habitude, il n'a pas conservé dans ces passages les noms hébreux sous leur forme primitive : c'est parce que le second livre des Rois dit qu'Elchanan (Adeodat) tua le géant Goliath; or nous savons par I Reg., XVII, 49-51, que ce fut David qui terrassa Goliath; d'où il conclut que David et Elchanan sont un seul et même personnage, ce qu'il cherche à prouver par la signification du nom d'Adeodat et par quelques autres considérations. Mais le saint docteur ne prend pas garde que David tua Goliath sous le règne de Saül, tandis que l'exploit raconté II Reg., XXI, 19, eut lieu sous le règne de David. La solution de la difficulté que présente le texte des Rois est la suivante : ce texte a été altéré. Nous en trouvons une première preuve dans la variante que présentent certains manuscrits hébreux, où on lit : *'Elḥânân ben-ya'arê 'ôrgim*, « Elchanan (ou Adéodat), fils des bois de tisserands. » Ces mots offrent un sens si peu naturel, qu'on les a corrigés en lisant : *'Elḥânân ben Ya'ir*, et en supprimant le mot *'ôrgim*, « tisserands, » qui se lit à la fin du verset, et qu'on a supposé avec beaucoup de vraisemblance avoir été répété un peu plus haut par distraction. L'exemplaire sur lequel a traduit saint Jérôme portait d'ailleurs cette faute, puisqu'il a traduit : « Adeodatus... polymitarius. » Une seconde preuve de l'altération du texte des Rois, c'est la leçon différente de I Par., XX, 5, qui résout simplement toutes les difficultés. La Vulgate porte : « Adéodat, fils du Bois (*Saltus*), Bethléhémite, frappa le frère de Goliath. » On voit que le mot « tisserand », *polymitarius,* a disparu, et que le géant vaincu par Elchanan n'est pas Goliath, mais son frère. Autant il est peu probable, comme on a essayé de le dire pour résoudre la difficulté, qu'il ait existé à si peu d'intervalle deux géants philistins portant le même nom, autant, au contraire, il est naturel que, si Goliath a eu un frère, ce frère ait été lui aussi un géant. Mais saint Jérôme, qui a traduit fidèlement cette partie du texte des Paralipomènes, n'a pas rendu exactement une autre partie importante de ce passage. Pour le mettre d'accord avec celui des Rois, il a dit qu'Adéodat était Bethléhémite. L'auteur des Paralipomènes ne dit point cela, il écrit : « Elchanan frappa Lachmi, frère de Goliath. » Les mots *'et-Laḥmi*, que devait avoir primitivement le texte des Rois, ont été changés par un copiste dans ce livre en *bêṯ hallaḥmi*, « Bethléhémite. »
E. DUPLESSY.

ADER Guillaume, médecin de Toulouse, mort en 1630. Il publia : *Enarrationes de ægrotis et morbis in Evangelio*, in-4°, Toulouse, 1620. Il montre que les maladies guéries par Jésus-Christ, n'ayant pu l'être par des moyens naturels, l'ont été nécessairement d'une manière miraculeuse. E. LEVESQUE.

ADÈS, lieu où habitent les morts. Voir HADÈS.

ADFORMANTES, nom donné dans la grammaire hébraïque aux flexions qui s'ajoutent à la fin du verbe hébreu pour marquer la distinction des personnes et des temps. Voir VERBE HÉBREU.

ADIADA (Ἀδιάδ), ville de la Séphéla, fortifiée par Simon Machabée. I Mach., XII, 38. C'est la même ville que celle qui, I Mach., XIII, 13, est appelée *Addus*, car le texte grec porte Ἀδιάδ dans les deux endroits. Nous admettons également son identité avec l'*Hadid* (hébreu : *Ḥâdid*, Ἀδίδ), mentionnée dans le livre d'Esdras, II, 33, et dans celui de Néhémie, VII, 37; XI, 34. Esdras, en effet, nous apprend que sept cent vingt-cinq hommes de Lod, Hadid et Ono, revinrent de la captivité, sous la conduite de Zorobabel. Il est vrai que les Septante ne font ici qu'un seul mot de Lod et de Hadid, comme s'ils ne représentaient qu'une seule localité : Ἰωὶ Λοδαδὶ καὶ Ὠνώ, I Esdr., II, 33; Ἰωὶ Λοδαδὶδ καὶ Ὠνώ, II Esdr., VII, 37; mais il y a là une confusion évidente, car dans le second passage de Néhémie ces deux noms sont séparés par d'autres; d'où il résulte clairement qu'ils désignaient deux villes différentes : Λόδωδ, Σεδωσεῖμ, Ναδιαλὰτ, Λόδδα, « Hadid, Seboim, et Neballat, Lod. » II Esdr., XI, 34. On peut donc justement identifier l'Ἀδιάδ et l'Ἀδίδ des traducteurs grecs avec l'Ἀδιάδ des Machabées. Du reste le rapprochement de Hadid et de Lod, et les données historiques tirées des Livres Saints eux-mêmes, confirment notre assertion, et nous permettent de retrouver sans difficulté l'emplacement de notre ville.

Lod est incontestablement l'ancienne *Lydda* des Actes des Apôtres, IX, 32, l'ancienne Diospolis, aujourd'hui *Loudd*, au sud-est de Jaffa; de même qu'Ono est actuellement *Kefr 'Ana*, à l'est de Jaffa et au nord de Loudd.

Or, dans l'*Onomasticon*, édit. P. de Lagarde, Gœttingue, 1870, p. 220, au mot 'Αδιαδάμ, Eusèbe place un village nommé *Adatha* à l'est de Diospolis, καὶ ἄλλη Ἀδαθὰ καὶ περὶ Διόσπολιν ἐν ἀνατολαῖς, ce que saint Jérôme reproduit exactement, sauf le changement d'Adatha en *Aditha*. *Lib. de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 871. C'est donc dans le voisinage de Lydda que nous devons chercher l'emplacement actuel de la ville appelée Hâdîd par Esdras et Néhémie; Adida, Addus et Adiada par les Machabées; Adatha par Eusèbe, et Aditha par saint Jérôme. Effectivement, à quatre kilomètres au plus à l'est de Loudd, se trouve une localité qui a conservé presque intacts les noms précédents : c'est *Hadîdeh*. Ce village couronne une haute colline dont les pentes sont assez raides : ainsi porte-t-il bien la dénomination de *Hâdid*, « pointu, » suivant l'étymologie donnée par Gesenius, *Thesaurus linguæ heb. et chald.*, p. 446; et sa position répond exactement à la description de Josèphe, qui nous le montre « placé sur une éminence et dominant la plaine de Judée ». *Ant. jud.*, XIII, VI, 4. « Les maisons sont grossièrement bâties, et quelques-unes sont à moitié renversées... [De l'ancienne localité] il ne subsiste plus actuellement qu'une quinzaine de citernes, un petit birket de forme oblongue, ainsi que plusieurs tombeaux et caveaux pratiqués dans le roc. Quelques pierres de taille, d'apparence antique, sont également éparses çà et là. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, t. II, p. 65.

Quelques auteurs, entre autres Grove, Smith's *Dictionary of the Bible*, Londres, 1861, t. I, p. 735, au mot *Hadid*, repoussent pour Adiada ou Adida l'identification que nous venons d'établir, sous prétexte que la Séphéla, où, d'après I Mach., XII, 38, se trouvait la ville, ne s'étendait pas si haut vers le nord. Mais beaucoup de critiques, après Eusèbe et saint Jérôme, donnent comme ligne de démarcation entre la plaine de Saron et la plaine de Séphéla « les environs de Joppé (Jaffa) et de Lydda » : « Saron omnis circa Joppen Lyddamque appellatur regio, » S. Jérôme, *Comment. in Isaiam*, t. XXIV, col. 365; « Saron est la contrée qui s'étend de Césarée à Joppé, » Eusèbe, *Onomasticon*, p. 226. Voir SÉPHÉLA et SARON. En plaçant donc Adida à Hadîdeh, à une faible distance de Lydda, nous ne nous éloignons pas de cette ligne de séparation, qui d'ailleurs, remarquons-le, n'avait pas une rigueur mathématique, et nous ne voyons rien qui nous empêche de dire, comme l'auteur sacré : « Adida dans la Séphéla. » I Mach., XII, 38. Du reste, la situation que nous venons d'assigner à la ville est parfaitement d'accord avec les événements historiques qui s'y rattachent.

Habitée par les Benjamites à leur retour de la captivité, II Esdr., XI, 34, Hadid fut, au temps des Machabées, fortifiée par Simon, qui, après avoir occupé les villes maritimes, Ascalon et Joppé, mit ses soins à augmenter la résistance de cette place. I Mach., XII, 38. C'était donc un point stratégique important pour défendre la plaine, garantir en même temps l'entrée des montagnes de la Judée et la route de Jérusalem. C'est ce que confirme le second passage des Machabées, XIII, 13, où nous voyons le même héros juif venir camper à Addus pour barrer le passage à Tryphon, qui, partant de Ptolémaïde (Acco), a la tête d'une puissante armée, et traînant à sa suite Jonathas prisonnier, se proposait d'envahir et de dévaster la terre de Juda. Tryphon avait dû suivre le littoral, et il s'apprêtait à prendre la route bien connue de Jaffa à Jérusalem, lorsqu'il rencontra Simon; c'est alors que, ne pouvant pénétrer de ce côté dans les montagnes de Judée, il fit un long détour et tâcha d'arriver à la ville sainte par l'Idumée, « par la voie qui mène à *Ador*, » à l'ouest d'Iébron. I Mach., XIII, 20; *Ant. jud.*, XIII, VI, 4. Simon avait donc admirablement choisi son poste de défense. — Arétas, roi des Arabes, appelé au royaume de Cœlé-Syrie, et se mettant en marche pour gagner sa nouvelle capitale, passa par la Judée. Alexandre Jannée essaya aussi de lui barrer la route; mais il fut battu près d'Adida, et un traité étant intervenu entre le vainqueur et le vaincu, Arétas s'éloigna. *Ant. jud.*, XIII, XV, 2. — Enfin Vespasien, faisant le siège de Jérusalem, et voulant l'enfermer de tous côtés comme dans un cercle de fer, établit des forts et des avant-postes à Jéricho et à Adida, imposant aux deux villes une garnison composée de Romains et de troupes auxiliaires. *Bell. jud.*, IV, IX, 1. Adida avait donc dans l'ouest la même importance que Jéricho dans l'est.

Hadid est mentionnée dans la Mischna, *Erakhin*, IX, 6; Talm. de Bab., *même traité*, 32 *a*, comme une ville fortifiée par Josué. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 85. Faut-il la voir aussi dans l'*Hatita* des listes géographiques de Karnak (n° 76)? Mariette le croit, cf. *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 4e série, t. II, 1874, p. 255; et, en effet, il y a correspondance exacte entre les deux mots. Cependant, si l'on examine l'ordre d'énumération dans lequel les noms sont rangés, on hésite à admettre cette identification; car on est en droit de se demander pourquoi les auteurs de ces listes, partant de Jaffa (*Jopou*), et suivant, dans la direction du sud-est, une ligne assez bien marquée, n'ont pas mentionné Hatita auprès de Lod (*Loulen*) et Ono (*Aounâou*), qu'ils unissent, aux nos 64 et 65, absolument comme les livres d'Esdras et de Néhémie. On est donc tenté de placer cette ville plus au sud, et de l'identifier ainsi avec Adithaïm. Voir ADITHAÏM.

A. LEGENDRE.

ADIAS, descendant de Bani. I Esdr., X, 39. Voir ADAÏA 6.

ADIEL, hébreu : *'Ăḏî'ēl*, « Dieu a orné. »

1. ADIEL (Septante : Ἰεδιήλ), chef d'une des familles de la tribu de Siméon sous Ézéchias. I Par., IV, 36.

2. ADIEL (Septante : Ἀδιήλ), prêtre, père ou ancêtre de Maasai. I Par., IX, 12. Il semble être le même que Azréel, père d'Amasai. II Esdr., XI, 13. Il habita Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone.

3. ADIEL (Septante : Ὀδιήλ), père d'Azmoth, qui fut trésorier du roi sous le règne de David. I Par., XXVII, 25.

ADIN (hébreu : *'Ăḏîn*, « délicat, tendre; » Septante : Ἀδείν, Ἀδίν, Ἰδείν), chef de famille dont les descendants revinrent de Babylone au nombre de quatre cent cinquante-quatre, I Esdr., II, 15, ou de six cent cinquante-cinq, II Esdr., VII, 20. C'est peut-être le même dont il est question II Esdr., X, 16. Il est nommé Adan, I Esdr., VIII, 6, dans la Vulgate.

ADINA (hébreu : *'Ăḏînā'*, « flexible, pliant; » Septante : Ἀδινά), fils de Siza et chef des Rubénites, un des braves capitaines de David. I Par., XI, 42.

ADINO L'HESNITE, nom d'un des plus vaillants guerriers de David dans II Sam., XXIII, 8, texte hébreu. La Vulgate n'a pas ce nom propre dans le passage correspondant. Voir JESBAAM.

ADITHAÏM (hébreu : *'Ăḏîṯaïm*), ville de la tribu de Juda, située dans la plaine (*Šefēlah*), et mentionnée entre Saraïm et Gedéra. Jos., XV, 36. Elle n'est citée qu'en cet endroit de l'Écriture, et les Septante l'omettent complètement. Faut-il, à la suite de certains auteurs, l'identifier avec Adiada et Hadid? Nous ne le croyons pas, pour les raisons suivantes. Placer Adithaïm à Hadîdeh, ce serait faire remonter beaucoup trop au nord la tribu de Juda. En effet, la frontière nord-ouest de cette tribu, d'après les passages parallèles de Jos., XV, 10-11; XIX, 40-46, comprenait une ligne qui s'étendait depuis Estaol (aujourd'hui *Achou'a*), Saraa (*Sara'a*), Bethsamès (*'Aïn-Chems*), Thamnatha (*Khirbet Tibnéh*), jusqu'à Accaron (*'Aker*) et Jehnéel (*Yebnéh*), en sorte qu'Accaron marque la limite

septentrionale de Juda et la limite méridionale de Dan. Aussi ne comprenons-nous pas que les savants auteurs de la nouvelle carte anglaise, *Old and New Testament Map of Palestine*, Londres, 1890, feuille 10, aient placé Adithaïm en pleine tribu de Dan. Notre sentiment d'ailleurs s'appuie sur le témoignage formel d'Eusèbe, qui, dans l'*Onomasticon*, édit. P. de Lagarde, Gœttingue, 1870, p. 220, au mot Ἀδιαθαΐν, distingue de l'*Adatha* dont nous avons fixé la position auprès de Diospolis « un village, Adiathaïm, de la tribu de Juda, et situé auprès de Gaza », Ἀδιαθαΐν (dans d'autres manuscrits, Ἀδιαθαΐμ), φυλῆς Ἰούδα, λέγεται δὲ τις κώμη περὶ τὴν Γάζαν, καὶ ἄλλη Ἀδιαθὰ καὶ περὶ Διόσπολιν. Saint Jérôme dit exactement la même chose, en donnant à cette localité le nom d'*Adia*, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 871.

L'emplacement de cette ville n'a pas été retrouvé jusqu'ici. Nous avons dit, à l'article Adiada, que nous serions tenté de l'identifier avec l'*Hatita* des listes géographiques de Karnak (n° 76). En examinant la place qu'occupe Adithaïm dans l'énumération de Josué, XV, 33-36, et celle d'Hatita dans les listes égyptiennes, peut-être pourrait-on déterminer approximativement la position de cet endroit. (Les noms palestiniens gravés sur les pylônes de Karnak sont énumérés et étudiés dans Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 12-44; voir aussi *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1876, spécialement p. 142-143.) Malheureusement, les villes qui précèdent et qui suivent celle dont nous parlons n'offrent pas toutes pour elles-mêmes une identification certaine. Néanmoins, en combinant ces éléments, nous dirions volontiers qu'Adithaïm devait se trouver dans un espace compris entre *Na'aneh* (Naoun, n° 75 des listes) au nord, *Soudâr* (Ichapil ou Isphar, n° 78, Saphir) au sud, *Tell Zacharia* ou *Khirbet Sâireh* (Saraïm) à l'est, et *Katrah* (Gédéra) à l'ouest.

A. LEGENDRE.

ADJURATION, action d'adjurer. Adjurer se présente dans la Bible avec trois sens distincts.

1. *Faire jurer*, c'est-à-dire exiger de quelqu'un le serment; c'est le sens naturel du mot hébraïque *hiśbiâ'*, qui est la forme *hiphil* du radical *śâba'*. L'adjuration, chez les Hébreux, consistait donc à exiger le serment de quelqu'un. Cette adjuration avait lieu surtout dans les jugements. Le juge adjurait le témoin ou l'accusé de dire la vérité; nous en avons des exemples Lev., V, 1; Num., V, 18-22; III Reg., VIII, 31; Prov., XXIX, 24; Matth., XXVI, 63, etc. D'après tous ces exemples combinés, nous voyons que, sauf le cas de Num., V, 18-22, il n'y avait pas de formule consacrée pour faire l'adjuration; le juge se contentait de dire à l'accusé ou au témoin, en ces termes ou en termes équivalents : Je vous adjure, par le Dieu vivant, de dire la vérité sur ce point,... ce que vous savez sur ce point,... si tel ou tel fait est vrai,... etc. En vertu de cette adjuration, la réponse du témoin était censée faite sous le serment, soit que ce témoin prononçât lui-même quelque formule de serment (quoique le texte sacré n'en parle point), comme le pensent quelques auteurs, Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, t. 89, Berlin, 1853, p. 611-612; soit, comme d'autres le disent, qu'il ne prononçât lui-même aucune formule spéciale, ou se contentât de dire *Amen*, σὺ εἶπας, etc. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 302; Rosenmüller, *In Lev.* V, 1. Dans le cas où l'adjuration était accompagnée de quelque formule de malédiction ou d'imprécation, l'accusé disait : *Amen, amen*. Num., V, 18-22. Quand le juge, malgré son adjuration, n'obtient aucune réponse, l'accusé ou le témoin qui refuse ainsi de déclarer ce qu'il sait commet un péché, « hait son âme, » comme il est dit Prov., XXIX, 24, et « porte son iniquité, » comme il est dit Lev., V, 1; il ne peut expier sa faute que par un aveu repentant et par l'un de ces sacrifices pour les péchés d'omission ou d'ignorance dont parle le Lévitique, V, 14-18; VII, 1-10. — On trouve dans quelques textes une formule spéciale d'interrogation : « Rends gloire à Dieu. » Jos., VII, 19; Joa., IX, 24; cf. III Esdr., IX, 8. Quelques auteurs la donnent comme une formule d'adjuration proprement dite; ce point est fort douteux. Voir Masius, *In Jos.*, VII, 19, dans Migne, *Cursus completus Scripturæ Sacræ*, t. VII, col. 1157.

Dans les passages cités, le juge qui adjure impose un serment *assertoire*, c'est-à-dire un serment destiné à appuyer une affirmation; dans d'autres passages, le supérieur ou le maître qui adjure impose un serment *promissoire*, en vertu duquel la personne adjurée doit s'engager par serment à faire ce qui est demandé. Dans le texte de Gen., XXIV, 2-9, 37, Abraham *adjure* Eliézer de ne pas choisir pour son fils Isaac une femme chananéenne, mais une femme de ses parentes, dans la famille qu'il lui indique. Le texte sacré expose les détails de cette adjuration; ici le serviteur d'Abraham ne se contente pas de répondre en un mot; il fait un serment proprement dit, suivant les formules et les cérémonies usitées dans ce temps-là. Voir SERMENT. C'est ce que nous voyons encore Gen., XLVII, 29-31; L, 5, où Jacob *adjure* son fils Joseph de ne pas laisser son corps après sa mort en Egypte, mais de le transporter dans le tombeau de ses ancêtres. Jacob ne se contente pas d'une réponse affirmative; il exige un serment, que Joseph prête, en effet, de la manière accoutumée. Voir un autre exemple dans Josué, II, 12, 17, 20.

2. *Obliger quelqu'un, au nom et par l'autorité de Dieu, à faire quelque chose.* Tel est le second sens du mot *adjurer, hiśbia'*; il ne s'agit plus d'exiger de quelqu'un un serment assertoire ou promissoire, mais seulement de lui commander de faire quelque chose. Or, pour rendre cette injonction plus efficace et en faire comme un devoir sacré, le supérieur qui commande interpose le nom et l'autorité de Dieu, afin que la personne qui est adjurée soit engagée non seulement par l'obéissance, mais encore par la vertu de la religion à accomplir ce qui est commandé. C'est l'*adjuration impérative*. S. Thomas, 2ª 2ª, q. 90, a. 1. Mais il est évident qu'elle suppose dans celui qui adjure : 1° qu'il a l'autorité et le droit de commander; 2° que, dans l'acte particulier qu'il impose, il ne dépasse pas les limites de cette autorité; à défaut de l'une ou de l'autre de ces deux conditions, l'adjuration serait illicite et sacrilège. Nous avons des exemples de l'adjuration impérative dans I Esdr., X, 5; I Thessal., V, 27. Quand le sujet adjuré de la part de Dieu est le démon, comme, par exemple, Act., XIX, 13, l'adjuration revêt un caractère spécial et prend le nom d'*exorcisme*. Voir ce mot.

3. *Prier fortement, instamment* (nous dions *conjurer*) *quelqu'un de faire quelque chose.* Ce troisième sens, comme déjà le second, a perdu de la force primitive de l'hiphil *hiśbia'*. Nous le voyons Cant., II, 7; III, 5; V, 8, 9; VIII, 4; Marc., V, 7; probablement Jer., V, 7 (où la Vulgate a traduit par *jurare*), et aussi dans la Vulgate, Tob., VIII, 23; IX, 5. C'est l'*adjuration déprécative*. Tantôt elle se fait par Dieu ou par une créature avec un rapport explicite ou implicite à Dieu, et alors elle revêt une plus grande autorité et devient un acte de religion; tantôt, comme dans les passages indiqués du Cantique des cantiques, elle se fait par des créatures sans aucun rapport avec Dieu; dans ce cas, elle n'est plus qu'une formule spéciale de prière, qui ne diffère de la prière ordinaire que par son caractère de sollicitation pressante.

S. MANY.

ADLER Jacques-George-Christian, savant orientaliste, né en 1755 à Arnis, dans le Danemark, et mort en 1805. Après avoir étudié à Rome les langues orientales, il revint professer le syriaque, puis la théologie, à l'université de Copenhague, et se fit connaître par plusieurs ouvrages d'érudition. Ses œuvres scripturaires, assez estimées, sont : 1° *Codicis sacri recte scribendi leges ad recte æstimandos codices manuscriptos antiquos*, in-4°, Hambourg, 1779; 2° *Novi Testamenti versiones syriacæ, Simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana, denuo examinatæ*, in-4°,

Copenhague, 1789. Cf. Schmidt, *Predigt zum Andenken des Herrn Probst Adler in Altona*, in-8°, 1805.

É. Levesque.

ADLI (hébreu : *'Adlâï*, abréviation pour *'Adalyâh*, « Jéhovah est juste (?) » ; Septante : Ἀδλί), père de Saphat, qui fut chargé des troupeaux de bœufs du roi David, qui paissaient dans la plaine. I Par., xxvii, 29.

ADMATHA (hébreu : *'Admâtâ'*, « terrestre? »), un des sept principaux officiers de la cour d'Assuérus. Esth., i, 14.

• **ADMINISTRATION.** La manière dont la Palestine a été administrée et gouvernée a été différente aux diverses époques de son histoire. Voir Moïse, Juges, Rois, Machabées, Hérode.

ADOM (hébreu : *'Âdôm*), ville auprès de laquelle les eaux du Jourdain s'arrêtèrent, « se dressant comme une montagne, » quand les Hébreux passèrent miraculeusement le fleuve. Jos., iii, 16. Elle n'est citée qu'en ce seul endroit de l'Écriture. Ce mot, dont la Vulgate nous a probablement conservé la vraie prononciation (comparez *Adommim*), signifie « rouge », suivant certains auteurs (racine *âdam*, « être rouge; » cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 24), ou bien emprunte son étymologie à la « terre argileuse », *'âdâmâh*, qui se trouvait dans ces parages, entre Soccoth et Sarthan. III Reg., vii, 46. Il est à remarquer du reste que les localités de ce nom sont toutes dans la vallée du Jourdain, depuis la Pentapole jusqu'au lac de Tibériade : *Adama, Adom, Èdéma, Adami.*

L'emplacement d'Adom est d'autant plus difficile à déterminer, que la situation des endroits qui, comme Sarthan et Soccoth, pourraient servir de point de repère, est elle-même problématique, et que la traduction du passage où ces villes sont nommées offre dans les différentes versions, comparées avec le texte original, un sens un peu différent. L'hébreu doit, en effet, se traduire ainsi : « Et les eaux qui descendaient s'arrêtèrent en un monceau, très loin, auprès d'Adam, ville qui est à côté de *Sarṭan*. » Plusieurs auteurs, à la suite de Van de Velde et de Knobel, identifient ce dernier point avec le *Djébel Sarṭabeh*, montagne située à une certaine distance au nord de Jéricho, et qui, dominant de 608 mètres la vallée du Jourdain, la rétrécit en projetant ses contreforts du côté du fleuve. Si la supposition est juste, on peut très bien placer Adom à *Tell Damiéh*, à peu près en face, de l'autre côté du Jourdain, et un peu au-dessous du torrent de Jaboc (*Ouadi Zerka*). Outre la correspondance assez exacte entre les deux noms, la distance qui sépare ce point de la mer Morte est suffisante pour expliquer le récit biblique. Cependant, il faut l'avouer, la ressemblance onomastique entre *Sarṭan* et *Sartabeh* est peut-être plus apparente que réelle : cf. Clermont-Ganneau, *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1874, p. 173; et puis la position de Sarthan au Djébel Sartabéh n'est pas conforme à celle que l'on donnait d'autres passages de l'Écriture, qui la placent près de Bethsan, au-dessous de Jezraël. III Reg., iv, 12. Voir Sarthan.

La paraphrase chaldaïque et la version syriaque suivent l'hébreu, et placent les deux villes dont nous venons de parler l'une auprès de l'autre. Les Septante, omettant le nom d'Adom, offrent une curieuse variante : « Et les eaux s'arrêtèrent... très, très loin, jusqu'à la région de Cariathiarim, » μακραν σφόδρα σφοδρώς, ἕως μέρους Καριαθιαρίμ. Ils ont dû lire alors : *me'ôd, me'ôd*, « beaucoup, beaucoup, » au lieu de *mê'âdâm*, « à partir d'Adom. » Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, Appendix, p. 524, note 2, retrouve Adom dans ασιμ de Καριαθιαρίμ, avec la permutation si fréquente entre le *daleth*, ד, et le *resch*, ר. Nous aimons mieux y voir la défiguration du mot *Sarṭan*. Cette hypothèse, qui peut s'expliquer avec les caractères phéniciens, semble confirmée par le manuscrit alexandrin, qui porte ici Σιαρέμ. C'est pour cela que M. Tyrwhitt Drake, *Palestine Expl. Fund, Quart. Statement*, 1875, p. 31, et les auteurs de la carte anglaise *Old and New Testament Map of Palestine*, Londres, 1890, feuille 10, placent Sarthan à *Tell es-Sârem*, un peu au-dessous de *Beisan*, l'ancienne Bethsan. Cet emplacement, plus conforme aux données de la Bible sur la même ville, correspond mieux aussi à la pensée exprimée par les versions grecque et latine, qui supposent nécessairement une certaine distance entre les deux endroits mentionnés dans Josué, iii, 16. La Vulgate, en effet, suivant le *qerî*, plus de vingt-cinq manuscrits signalés par Kennicott et de Rossi, et les plus importantes versions, traduit : « Depuis la ville qui est appelée Adom jusqu'au lieu nommé Sarthan. » Nos deux versions ont ainsi lu *'ad*, « jusqu'à, » au lieu de *'îr*, « ville. »

En somme, nous pouvons, jusqu'à meilleure découverte, retenir *Tell Dâmiéh* comme emplacement d'Adom. A une assez faible distance de cette colline, au sommet de laquelle on distingue quelques débris de constructions antiques, se trouvent les restes d'un pont, dont une partie a été emportée par le courant, et dont il ne subsiste plus que cinq arches dégradées, sur la rive gauche. A ce point, le Jourdain, qui n'a guère plus de quarante mètres de large, peut, à certaines époques, être traversé à gué.

A. Legendre.

ADOMMIM (Montée d') (hébreu : *ma'âlêh 'Adummîm;* Septante : πρόσβασις Ἀδαμμίν; Vulgate : *ascensio Adommim*, Jos., xv, 7; ἀνάβασις Ἀδωμίν, *ascensus Adommim*, Jos., xviii, 18), endroit mentionné deux fois seulement dans l'Écriture, comme limite entre la tribu de Juda au sud, et celle de Benjamin au nord. Jos., xv, 7; xviii, 18. Il se trouvait sur la route qui montait de Galgala ou de la vallée du Jourdain vers Jérusalem, et était situé au sud d'un torrent. *Ibid.* Ces détails nous permettent de le reconnaître facilement dans le *Tal'at ed-Dumm*, sur le chemin de la ville sainte à Jéricho. Cette montée, que les Arabes appellent aujourd'hui *'aqabet er-Riha*, « montée de Jéricho, » suivait jusqu'à ces dernières années une voie antique, aux pavés disjoints, et qui par intervalle s'élevait en escalier. Elle vient d'être modifiée et remplacée par une route carrossable, qui va de Jérusalem à Jéricho. Elle longe précisément, dans les contours qu'elle décrit de Jéricho à Adommim, les bords méridionaux de l'*Oued el-Kelt*, qui, à mesure qu'on s'élève, s'enfonce de plus en plus profondément entre deux murailles presque verticales de rochers gigantesques. Voir la carte de la tribu de Benjamin.

Cet endroit s'appelait encore, au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, Μαληδομνεί, *Maledomim*, abréviation évidente des mots hébreux *ma'âlêh 'Adummîm. Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 219, au mot Ἀδωμμείμ. Saint Jérôme, développant le passage d'Eusèbe, nous donne les détails suivants : « Adommim,... lieu appelé jusqu'à présent *Maledomim;* en grec, Ἀνάβασις Πόρρων; en latin, *Ascensus Ruforum sive Rubentium*, « montée des « Rouges, » à cause du sang qui y est fréquemment versé par les voleurs... Il y a là un poste militaire destiné à protéger les voyageurs. Ce lieu sanglant est mentionné par le Seigneur dans la parabole de l'homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho. » *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. xxiii, col. 870. L'étymologie proposée par le saint docteur semble, suivant M. V. Guérin, confirmée par le nom de *Qala'at ed-Domm*, « château du sang, » donné à un petit tort dont on voit les restes sur une colline, à moitié route. Ce fortin, décrit par le savant explorateur, *Description de la Palestine, Samarie*, t. i, p. 156, occupe très probablement l'emplacement du poste militaire, le φρούριον d'Eusèbe, le *castellum militum* de saint Jérôme, qui s'élevait dans le village d'Adommim. Cependant plusieurs auteurs expliquent ce nom avec plus de vraisemblance par une raison purement géologique : il viendrait, d'après eux, de quelques roches d'un rouge

assez vif, qui tranche sur le ton jaunâtre ou blanchâtre de tout le terrain environnant. De Saulcy, *Voyage en Terre Sainte*, t. I, p. 193; Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, 1884, p. 30. On trouve dans le même endroit un grand caravansérail destiné à héberger les voyageurs, et appelé *Khan el-Hatrour;* c'est là qu'une fort ancienne tradition place « l'hôtellerie » où, d'après la parabole de Notre-Seigneur, le bon Samaritain fit soigner un homme dépouillé par des voleurs, et laissé par eux à demi mort. Luc., x, 30-35. A. LEGENDRE.

ADON, localité de la Chaldée d'où venaient quelques-uns des Juifs qui étaient retournés en Judée avec Zorobabel, et qui furent hors d'état de prouver leur origine israélite par les tables généalogiques. I Esdr., II, 59; II Esdr., VII, 61. Dans le premier passage, le texte massorétique porte *'Addân;* dans le second, *'Addôn.* Les Septante transcrivent Ἤδαν et Ἤδων. La Vulgate écrit *Addon,* II Esdr., VII, 61. — Le mot *Adon* ne diffère que par la ponctuation, dans l'original hébreu, du nom d'Éden, qui est celui d'une ville mentionnée par les prophètes. Is., XXXVII, 12; Ezech., XXVII, 23; cf. Amos, I, 5; IV Reg., XIX, 12. Voir ÉDEN 2. — Quelques commentateurs ont pris à tort Adon ou Addon pour un nom d'homme.

ADONAÏ (hébreu : אֲדֹנָי, *'Ăḏōnāï*), un des noms de Dieu dans la Bible hébraïque. Il signifie « mon Seigneur », mon maître. D'après la prononciation massorétique, que nous trouvons aussi dans la Vulgate, Exod., VI, 3; Judith, XVI, 16, ce mot a la forme plurielle (le singulier est *'Ăḏōnī*) : c'est un pluriel de majesté, les Hébreux, par respect pour la Divinité, mettant son nom au pluriel, comme ils le faisaient dans *'Ĕlōhim,* forme plurielle fréquemment employée pour désigner Dieu au singulier. Adonaï n'est employé qu'au vocatif en s'adressant à Dieu, dans la Genèse, XV, 2, 8; XVIII, 3, 27, 30, 32; XIX, 18 : ce qui prouve qu'il a été simplement d'abord un titre donné à Dieu, plutôt qu'un nom propre; mais, dans la suite, on en fit un véritable nom de Dieu, comme nous le voyons dans les prophètes. Is., VI, 1, etc. Les Juifs, considérant le nom de Jéhovah comme ineffable, s'abstiennent de le prononcer toutes les fois qu'ils le rencontrent dans le texte hébreu, et lisent à la place Adonaï. De là vient qu'ils ont donné au tétragramme divin יהוה, IHVH, les voyelles du mot Adonaï (voir JÉHOVAH); de là vient aussi que les Septante et la Vulgate portent Κύριος et *Dominus,* « Seigneur, » là où l'original porte Jéhovah, parce qu'ils ont lu Adonaï, selon l'usage juif, et traduit la signification de ce mot grec et en latin. Dans le passage célèbre de l'Exode, VI, 3, saint Jérôme n'a pas employé le mot *Dominus,* mais il a mis Adonaï, conformément à la coutume des Juifs, quoique le texte original porte Jéhovah : « Nomen meum ADONAI non indicavi eis. » Ce n'est pas le nom d'Adonaï, mais celui de Jéhovah, que Dieu n'avait pas expliqué aux patriarches comme il l'expliqua à Moïse dans l'Exode, III, 14. Le langage de Dieu n'est donc pleinement intelligible dans ce passage qu'en recourant au texte hébreu. Il faut également consulter l'original en plusieurs autres endroits, pour savoir quel est le nom divin dont s'est servi l'auteur inspiré, parce que les traducteurs n'ont pas rendu les appellations bibliques d'une manière qui permette de les distinguer les unes des autres. C'est ainsi qu'on peut savoir seulement par l'hébreu si le terme original, rendu par *Dominus,* « le Seigneur, » est Adonaï ou Jéhovah; la Vulgate, en effet, n'a que le mot *Dominus* pour ces deux dénominations divines. Voir Abdias, I, 01 *Dominus Deus* correspond à « Adonaï Jéhovah », et Hab., III, 19, où *Deus Dominus* traduit « Jéhovah Adonaï ». Sur l'importance exégétique et critique des noms de Dieu dans l'Écriture, voir DIEU. F. VIGOUROUX.

ADONIAS, hébreu : *'Ăḏōniyāh, 'Ăḏōniyāhū,* « Jéhovah est mon Seigneur; » Septante : Ἀδωνίας.

1. ADONIAS (Septante : Ἀδωνίας, Ὀρνίας, Ἀδωνίας), quatrième fils de David par Haggith, naquit à Hébron pendant le séjour qu'y fit David, et qui dura sept ans et demi, I Par., III, 2; II Reg., III, 4; de 1055 à 1048, selon la chronologie ordinairement reçue. Adonias avait donc quarante ans environ lors du coup de main qu'il tenta, vers la fin du règne de son père, pour s'emparer du trône. III Reg., I, 5-53. Il se croyait dans son droit, car l'aîné des fils de David, Amon, et le troisième, Absalom, étaient morts; probablement aussi le second, Chéléab, II Reg., III, 3, appelé Daniel, I Par., III, 1, dont il n'est rien dit dans l'histoire des rois. Cependant ses prétentions n'étaient pas incontestables; car, s'il est vrai que chez les Juifs la succession au trône était réglée par l'hérédité, Deut., XVII, 20, il n'est pas moins certain qu'elle n'était pas toujours déterminée par la primogéniture. Quelquefois le roi, sentant sa fin approcher, choisissait lui-même, parmi ses fils, son successeur, II Par., XI, 22; et s'il est dit de Josaphat qu'il choisit l'un plutôt que l'autre parce qu'il était l'aîné, II Par., XXI, 3, cette remarque suppose que le roi avait la liberté et le droit de désigner entre tous ses enfants celui qui devait lui succéder. Ce droit, David pouvait en user légitimement, et préférer à Adonias un de ses fils plus jeunes. Du reste, ce n'était pas David qui avait désigné Salomon pour roi, mais Dieu lui-même, véritable roi d'Israel, II Reg., VII, 12-16, et le prophète Nathan, au nom de Dieu, avait béni sa naissance, en déclarant qu'il était et qu'il s'appellerait *Yedideyâh,* « aimé de Jéhovah. » II Sam. (II Reg.), XII, 25.

Adonias n'avait donc rien à prétendre; il devait bien plutôt respecter comme un ordre de Dieu l'élection de son frère, de même que David pouvait, sans blesser la justice, jurer à Bethsabée que Salomon et non un autre serait son successeur. III Reg., I, 17. Adonias avait sans doute conscience du droit de son frère, car nous le voyons plus tard invoquer, non pas sa primogéniture, mais la faveur du peuple. III Reg., II, 15. Malheureusement l'ambition fit taire en lui le sentiment du devoir, et dès lors, regardant Salomon comme un rival, il mit tout en œuvre pour le supplanter. Profitant de l'affaiblissement où il voyait son vieux père, il affichait des allures et un train de vie qui disaient assez ses prétentions au trône : il avait des chars, et cinquante coureurs le précédaient quand il sortait. Il imitait en cela son frère Absalom, II Reg., XV, 1, dont le sévère châtiment aurait dû, au contraire, le maintenir dans le rang qui lui convenait. Comme Absalom, il se créa aussi un parti; car pour arriver au trône il lui fallait un acte public, une acclamation du peuple, et des partisans prêts à le soutenir par la force. Il recruta les principaux éléments de ce parti dans le petit groupe de mécontents qui s'était formé parmi les courtisans du vieux roi : Joab, neveu de David, autrefois généralissime des troupes royales, puis disgracié et destitué à cause de ses dispositions hostiles, cf. II Reg., II, 13-22; III, 22-39; Abiathar, le grand prêtre, naguère si fidèle à son roi, qu'une basse jalousie à l'égard de Sadoc jetait dans le parti de la révolte, cf. I Reg., XXII, 20-23; II Reg., XV, 24, et avec eux ses frères et plusieurs officiers royaux, qui voyaient sans doute leur intérêt dans l'avènement d'Adonias. III Reg., I, 9. Pour arriver à leurs fins, les partisans du prétendant préparèrent avec lui un plan qui était bien conçu, et qui n'échoua que grâce à la sagesse du prophète Nathan. Ils résolurent de s'appuyer, non pas sur un mouvement populaire directement provoqué contre Salomon, mais sur cet instinct aveugle qui porte les multitudes à acclamer quiconque a eu l'audace de se poser en roi. Les chefs du mouvement furent secrètement convoqués dans un lieu appelé Zohéleth, et là ils formèrent une assemblée ayant l'apparence d'une représentation nationale : le grand prêtre représentant l'élément religieux, les frères d'Adonias l'élément politique, Joab et les officiers l'élément militaire; enfin un sacrifice de béliers, de veaux et d'autres victimes, donna à la manifestation un caractère sacré, qui ne pouvait

manquer d'impressionner le peuple. (On pourrait cependant douter que ce fut un vrai sacrifice, et n'y voir qu'un banquet, si le sens naturel de l'hébreu *vayyizebaḥ*, « sacrifier, » n'était pas clairement déterminé.)

Malheureusement pour Adonias, cette réunion n'avait pu se préparer sans que le bruit en vînt jusqu'aux partisans du vieux roi. Le prophète Nathan observait tout. Ferme autant qu'il était habile, il laissa sans mot dire les conjurés se rendre au lieu désigné. Alors il parla, non pas à David, dont la volonté était trop affaiblie par l'âge, mais à une femme intéressée dans cette affaire, Bethsabée, mère de Salomon. Bethsabée, sur le conseil de Nathan, alla trouver David, lui raconta ce qui se passait, lui rappela son serment en faveur de Salomon; puis, comme elle achevait, et avant que le roi eût pu répondre, le prophète lui-même entra en scène, fit le même récit, plaida la même cause, lança l'interrogation décisive : « Tout cela se ferait-il par ordre royal? » A cette apostrophe, David comprit toute la gravité de la situation, et prit aussitôt les mesures qui devaient déjouer l'intrigue sans verser une goutte de sang. Le festin s'achevait, après le sacrifice, à l'assemblée de Zoheleth; les convives excités allaient en venir à l'acte suprême, la proclamation d'Adonias comme roi d'Israël, quand un bruit confus de voix et d'instruments se fit entendre. Au milieu de ce tumulte, le vieux Joab reconnut les accents de la trompette guerrière qui autrefois sonnait ses victoires. Tous furent saisis d'étonnement et d'inquiétude; cependant personne ne se rendait encore exactement compte de ce qui se passait, lorsque Jonathas, lui aussi traître au roi après tant de bons services, II Reg., xv, 36; xvii, 17, entra, le visage bouleversé. Il raconta que David venait d'envoyer Sadoc, Nathan, Banaïas, avec la garde royale, composée de Cérethiens et de Phélétiens, à la fontaine de Gihon, cf. II Par., xxxii, 30; xxxiii, 14, voir Gihon; qu'ils emmenaient avec eux Salomon monté sur la mule du roi, marque du plus grand honneur, cf. Gen., xli, 43; IV Reg., x, 16; Esth., vi, 8; qu'enfin, arrivés au lieu désigné, Sadoc et Nathan avaient sacré le rival d'Adonias comme roi d'Israël, et qu'à cette vue tout le peuple, qui avait suivi le cortège depuis Sion, avait acclamé l'oint du Seigneur en criant : « Vive le roi Salomon! » Au moment où il parlait, la cité, ajoutait-il, éclatait en transports, tandis que le cortège conduisait Salomon prendre possession du trône de son père. A ces paroles, une frayeur mortelle s'empara des conjurés : ils s'enfuirent. Pour Adonias, il mit tout son espoir dans la sauvegarde qu'assurait aux criminels le sanctuaire de Jéhovah, et, courant à Sion, il pénétra jusqu'à l'autel des holocaustes, et saisit un des quatre coins ou cornes en bois revêtues de bronze, qu'on teignait du sang des victimes dans les sacrifices. Exod., xxvii, 2; xxix, 12. Digne de mort par son crime de lèse-majesté, Adonias dut la vie à la grandeur d'âme du nouveau roi, qui le laissa vivre en paix, lui promettant une sécurité parfaite, s'il se conduisait sagement. III Reg., i, 52.

Adonias promit tout, mais il ne tint pas ses promesses. Le vaincu emportait dans son cœur une insatiable ambition; elle le conduisit à tramer contre Salomon de nouveaux complots. Il forma cette fois le dessein d'obtenir par ruse ce qu'il n'avait pu conquérir par force. En Orient, prendre les femmes du roi défunt, c'était affirmer son droit au trône. Cf. II Reg., xii, 8; xvi, 20-23. C'est ainsi que nous voyons en Perse le faux Smerdis prendre les femmes de Cambyse, dont il prétendait être le frère et le successeur, et de même Darius prendre celles du faux Smerdis, après l'avoir vaincu. Hérodote, iii, 68, 88. Dans ce dessein, Adonias, après la mort de David, son père, jeta les yeux sur Abisag la Sunamite, qui avait rang d'épouse parmi les femmes du vieux roi. Voir Abisag. Insidieusement il obtint de Bethsabée qu'elle parlât en sa faveur à Salomon, et demandât pour lui la Sunamite. Si celui-ci eût été moins clairvoyant, c'en était peut-être fait de sa couronne; mais, plus prudent que sa mère, il vit le piège, et jura par deux fois que celui qui avait abusé à ce point de sa clémence subirait la mort. Sur l'heure, il envoya le chef de sa garde, Banaïas, exécuter la sentence, et ainsi périt misérablement Adonias.

Les rationalistes ont blâmé la conduite de Salomon, en disant que le châtiment était excessif et injuste. Il ne l'était point, si on le juge d'après le milieu et le temps dans lesquels il s'accomplit; la raison d'État et l'intérêt public exigeaient cette sévérité. Adonias ne succomba pas uniquement à cause de sa naissance, comme tant d'autres frères de rois massacrés en Orient, au commencement d'un nouveau règne, sans qu'on ait aucune faute à leur reprocher; il était coupable d'un double crime qui méritait la mort. Salomon, en ordonnant son exécution, ne fit que défendre sa couronne et même sa vie; personne ne peut raisonnablement lui en faire un reproche. On ne peut davantage s'arrêter à l'objection qu'a faite M. Reuss, prétendant qu'Adonias a été excusé et justifié par l'auteur du troisième livre des Rois, i, 6 : « Son père [David] ne le reprit jamais [de son faste]. » Il est manifeste que l'intention de l'auteur n'est point de donner le silence de David pour une approbation, mais plutôt pour un signe de sénilité.

On loue avec raison le talent littéraire de l'auteur sacré, qui a décrit d'une manière très dramatique les deux scènes de l'assemblée de Zoheleth et de la démarche de Bethsabée. Quant au héros de cet épisode, il demeure comme un type d'orgueil insolent dans le succès, de bassesse et de lâcheté dans le danger, d'hypocrisie et de mensonge dans toutes ses démarches. Israël put bénir son Dieu de lui avoir épargné l'épreuve d'un tel règne en préférant Salomon à Adonias. P. Renard.

2. ADONIAS, lévite, député par le roi Josaphat pour instruire le peuple et le retirer de l'idolâtrie. II Par., xvii, 8.

3. ADONIAS, un des chefs du peuple qui, au temps de Néhémie, signèrent le renouvellement de l'alliance avec le Seigneur. II Esdr., x, 16.

ADONIBÉZECH (hébreu : *'Ādōnī-bézéq*, « maître de Bézec; » Septante : Ἀδωνιβεζέκ), roi cananéen dont l'autorité s'étendait sur la ville de Bézec, située à l'ouest du Jourdain et, selon plusieurs, différente de la ville du même nom où Saül fit le dénombrement de ses forces. I Reg., xi, 8. Voir Bézec. Le nom d'Adonibézech est peut-être un simple titre commun à tous les souverains de cette localité. Au moment où les Hébreux pénétrèrent dans le pays de Chanaan, Adonibézech était à l'apogée de sa puissance. Vainqueur de tous les chefs de tribus du voisinage, il avait abusé de ses succès au point de leur faire couper les extrémités (hébreu : *behōnōṯ*, « les pouces; » Septante : τὰ ἄκρα) des mains et des pieds : châtiment plus humiliant que la mort pour des guerriers dont la vie était de manier le glaive et de marcher à l'ennemi. De ces princes ainsi mutilés, Adonibézech faisait des esclaves, auxquels il n'épargnait aucun mauvais traitement, jusqu'à les obliger à venir prendre leur nourriture sous sa table, où il leur jetait ses restes. Jud., i, 7; cf. Matth., xv, 27. Sa puissance toutefois ne fut pas capable de résister à l'attaque des deux tribus réunies de Juda et de Siméon, Jud., i, 3, qui le mirent en fuite, l'assiégèrent dans sa capitale, le firent captif et lui infligèrent le même châtiment qu'il avait fait subir aux rois naguère vaincus par lui. Jud., i, 6. Ainsi mutilé, il assista à la prise de Jérusalem, puis fut amené à la suite du vainqueur dans la ville prise, où il mourut en confessant avec humilité que son châtiment était une juste vengeance de Dieu, Jud., i, 7, sans qu'il soit démontré par là, comme le soutient Scrarius, qu'il eût la connaissance du vrai Dieu. On pourrait penser que le chiffre de soixante-dix, qui désigne le nombre de rois vaincus par Adonibézech, Jud., i, 7, est un chiffre rond

pour signifier un grand nombre; car, en additionnant les rois que Josué combattit en Chanaan, on ne peut guère en trouver plus de trente; mais ce nombre pourtant devient acceptable, si l'on fait rentrer dans ces *melâkim* les chefs des tribus nomades, très nombreuses dans le pays de Chanaan et à l'est du Jourdain. P. Renard.

ADONICAM (hébreu : *'Ādōniqām*, « le Seigneur assiste, » ou « le maître de l'ennemi; » Septante : Ἀδωνικάμ), chef de famille dont les enfants revinrent de la captivité avec Zorobabel, au nombre de six cent soixante-six, I Esdr., II, 13, ou six cent soixante-sept. II Esdr., VII, 18; cf. I Esdr., VIII, 13.

ADONIRAM (hébreu : *'Ādōnirām*, « mon seigneur est élevé; » Septante : Ἀδωνιράμ), intendant des tributs sous les règnes de David, II Reg., XX, 24, de Salomon, III Reg., IV, 6; V, 14, et au commencement du règne de Roboam. III Reg., XII, 18; II Par., X, 18. Il dirigea les trente mille hommes que Salomon envoya au Liban pour couper les bois et extraire les pierres nécessaires à ses constructions. Roboam le députa pour apaiser les dix tribus, irritées par ses dures réponses; mais le peuple le lapida. Il est appelé par contraction *'Adōrām*, II Reg., XX, 24; III Reg., XII, 18. Dans les Paralipomènes, on lit *Hadōrām*, II Par., X, 18. Vulgate : Aduram.

35. — Guerrier vaincu, foulé aux pieds par son vainqueur. Bas-relief assyrien de Nimroud.

ADONIS, dieu syrien. Ezech., VIII, 14. Voir Thammuz.

ADONISÉDECH (hébreu : *'Ādōnî-ṣédeq*, « mon Seigneur est justice; » Septante : Ἀδωνιβεζέκ), Amorrhéen, roi de Jérusalem au moment où les Israélites, sous la conduite de Josué, envahirent la Palestine pour en faire la conquête. Jos., X, 1. La prise de Jéricho, celle de Haï, la défection des Gabaonites qui venaient de faire leur soumission au conquérant, toutes ces nouvelles effrayèrent Adonisédech, dont la ville se trouvait menacée de très près à cause du voisinage de Gabaon. Il s'empressa de conclure une alliance avec d'autres rois chananéens : Oham, roi d'Hébron; Pharan, roi de Jérimoth; Japhia, roi de Lachis, et Dabir, roi d'Églon. Les cinq rois confédérés vinrent mettre le siège devant Gabaon, autant pour la châtier que pour effrayer les autres villes qui seraient tentées de suivre son exemple.

Josué était à Galgala; c'est là que les Gabaonites se hâtèrent de lui apprendre leur situation critique, en le priant de venir à leur secours. Si les habitants de Gabaon avaient réussi à faire alliance avec Josué, ce n'avait été qu'au moyen d'un audacieux subterfuge. Jos., IX. Néanmoins le général hébreu ne voulut pas manquer à la foi jurée. En une nuit, X, 9, il monte de Galgala à Gabaon, franchissant ainsi une distance qu'on peut évaluer à 23 kilomètres. Rassuré par une promesse divine, X, 8, il attaque bravement les rois confédérés, les met en fuite et les poursuit jusqu'à Béthoron, Azéca et Macéda. Pendant que ses soldats frappaient les ennemis, une pluie de pierres tombait du ciel et, en épargnant les Israélites, faisait parmi les Amorrhéens de nombreuses victimes. En même temps la prolongation miraculeuse du jour permettait à Josué de compléter sa victoire. Les cinq rois vaincus, pour échapper aux Hébreux, s'étaient réfugiés dans une caverne à Macéda : on se contenta, sur l'ordre de Josué, d'obstruer à l'aide de grosses pierres l'entrée de ce refuge souterrain et d'y placer des gardes pour les empêcher de s'échapper, pendant qu'on continuait à poursuivre les fuyards. Ce ne fut qu'après la destruction presque totale des soldats amorrhéens, et une fois l'armée revenue à son camp de Macéda, que Josué donna l'ordre d'ouvrir la caverne et de lui amener les princes qui s'y étaient cachés. Lorsqu'ils furent devant lui, il les fit fouler aux pieds des chefs d'Israël (fig. 35), selon un usage oriental d'un terrible symbolisme : « C'est ainsi, dit-il aux Hébreux, que le Seigneur en agira avec tous les ennemis que vous aurez à combattre. Courage donc, et ne craignez rien! » X, 25. Enfin les rois captifs furent mis à mort, et leurs cadavres suspendus à cinq gibets. Le soir venu, ils furent descendus à terre et jetés dans la caverne, dont on ferma de nouveau l'entrée avec de grandes pierres. X, 27. Ainsi s'était pleinement accomplie la parole du Seigneur à Josué : « Ne crains pas ces rois, car je les ai livrés entre tes mains, et aucun d'eux ne pourra te résister. » Jos., X, 8. E. Duplessy.

ADOPTION. L'adoption peut être faite ou par l'homme ou par Dieu. Nous étudierons successivement l'une et l'autre.

1. *De l'adoption faite par l'homme.* — Il y a une adoption très large, qui est de droit naturel, et qui consiste en ce qu'un homme accueille ou recueille un étranger et le traite plus ou moins comme son fils, sans que celui-ci du reste acquière aucun droit ni sur le nom ni sur la for-

tune de celui qui l'adopte ainsi. Cette espèce d'adoption, qui est une des formes dont la bonté et la charité peuvent s'exercer, a existé dans tous les temps et chez tous les peuples. Dans le sens juridique, l'adoption est un acte qui, moyennant certaines conditions déterminées par la loi, établit entre l'adoptant et l'adopté les rapports civils de filiation, en sorte que l'adopté acquiert, en tout ou en partie, les droits d'un enfant légitime. Nous trouvons l'adoption juridique chez plusieurs peuples anciens, par exemple, les Indiens, les Grecs, les Romains. P. Viollet, *Précis de l'histoire du droit français*, Paris, 1886, p. 401, 402. Pour les Romains, voir en particulier *Code de Just.*, VIII, XLVIII; *Instit.*, I, XI; *Dig.*, I, VII. Quand l'adoption procure à l'adopté tous les droits d'un enfant légitime, en sorte qu'il entre dans la famille de l'adoptant, et que là il occupe le rang et acquiert les privilèges d'un enfant né en mariage, elle est dite parfaite : telle était l'adoption romaine, surtout avant la réforme profonde opérée sur ce point par Justinien. Plus l'adoption s'éloigne de ce type, plus elle est imparfaite, et tend à se confondre avec l'adoption de bienveillance dont nous avons parlé. Toutefois l'adoption juridique ne se conçoit guère sans un droit de l'adopté sur la succession de l'adoptant; car ce droit étant essentiel et, pour ainsi dire, sacré pour tout enfant légitime, si l'adopté n'en jouit pas, son adoption sera plutôt la simple adoption de bienveillance. Même en droit français, où l'adoption s'éloigne pourtant si notablement de l'adoption romaine parfaite, elle confère à l'adopté un droit strict sur la succession de l'adoptant.

Les Hébreux avaient-ils cette adoption juridique, produisant au moins, en faveur de l'adopté, le droit de succession sur les biens du père adoptif? Nous ne le croyons pas. La loi de Moïse garde le plus profond silence sur ce point, la langue hébraïque n'a pas de nom pour signifier cet acte; le mot grec υἱοθεσία, qui signifie « adoption », ne se trouve pas une seule fois dans la traduction des Septante; en dehors des Épîtres de saint Paul, ce mot ne se rencontre pas non plus une seule fois dans les écrits du Nouveau Testament. Quand saint Jean veut nous dire que nous sommes les enfants (évidemment adoptifs) de Dieu, il dit simplement que nous sommes appelés et que nous sommes les enfants de Dieu. I Joa., III, 1. Cela prouve que dans la Palestine, où les écrivains du Nouveau Testament avaient reçu leur éducation, on n'était pas accoutumé à l'idée d'adoption, dont peut-être même on ne connaissait pas le nom. Que si saint Paul, comme nous le dirons tout à l'heure, a employé plusieurs fois le mot grec υἱοθεσία, c'est qu'étant né en Cilicie, il avait reçu une éducation en partie grecque, et avait pu ainsi se familiariser avec les idées et la langue des Grecs, qui connaissaient et pratiquaient l'adoption. Les Hébreux ne connaissaient donc pas l'adoption juridique; du reste elle aurait pu troubler l'ordre de succession établi par Moïse avec tant de précision, dans le but de garder toujours les biens dans la même tribu et, autant que possible, dans la même famille. D'après Num., XXVII, 8-11, l'héritage du défunt passe à ses fils; s'il n'a pas de fils, à ses filles; s'il n'en a pas non plus, à ses frères; à leur défaut, à ses oncles, et enfin à ses plus proches parents. Or, si les Juifs avaient adopté, ils auraient pu librement et facilement bouleverser cet ordre, et peut-être faire passer les biens dans une autre tribu. C. B. Michaelis, *De ritualibus Scripturæ Sacræ ex Mecorano illustrandis*, § XI.

Mais d'où vient que les Hébreux n'ont pas connu l'adoption? La réponse est facile : c'est que le besoin ne s'en est pas fait sentir. Quel est le but de l'adoption? Son but principal, c'est de suppléer le mariage, c'est-à-dire de donner des enfants à ceux qui n'en ont pas, afin qu'ils aient, eux aussi, un soutien dans leur vieillesse et un successeur de leur nom et de leur fortune. Les Hébreux n'ont pas eu besoin de ce supplément; ils avaient la polygamie; si un premier mariage était infécond, un second venait combler le vide. C'est ce que nous voyons plusieurs fois dans la Sainte Écriture : Sara, étant stérile, prie Abraham de prendre sa servante Agar; c'était un second mariage, de condition inférieure, de second ordre, mais légitime. Gen., XVI, 2; Rachel, n'ayant pas d'enfants, donne à Jacob sa servante Bala. Gen., XXX, 4; cf. 9. Aussi voyons-nous que dans les pays de polygamie l'adoption est peu ou point connue; les Arabes, comme leurs voisins de Palestine, étaient polygames; ils ne connaissaient point l'adoption. Le Koran ne fait aucune mention de l'adoption juridique; il fait seulement allusion à une certaine adoption de bienveillance, qui produit un lien bien faible entre l'adoptant et l'adopté, puisque Mahomet défend de donner à l'adopté le nom de l'adoptant, et qu'il permet à celui-ci d'épouser la femme répudiée de son fils adoptif. Il n'est question du reste, pour l'adopté, d'aucun droit de succession sur les biens de l'adoptant. *Koran*, ch. XXXIII, 4-5, 37. On lit cependant dans l'Écriture quelques textes ou faits qui semblent se rapporter plus ou moins à l'adoption. Nous devons maintenant les expliquer :

1° Nous trouvons trois fois dans l'Ancien Testament, dans la Vulgate, le mot « adopter » : « Elle [la fille du pharaon] l'adopta (*adoptavit*) [Moïse enfant] comme fils. » Exod., II, 10. « Son père et sa mère [d'Esther] étant morts, Mardochée l'adopta (*adoptavit*) pour fille. » Esther, II, 7. « [Esther] que Mardochée avait adoptée (*adoptaverat*) pour fille. » Esther, II, 15. Mais le mot *adoptare* n'est pas dans le texte original; ainsi que nous l'avons déjà dit, la langue hébraïque n'a pas de mot pour désigner l'adoption; dans le premier texte, il y a : *Vayehi lâh lebén*, « et il fut pour elle comme un enfant; » dans le second, on lit : *Leqâhâh Mordekaï lô lebaṭ*, « Mardochée la prit pour lui comme fille; » dans le troisième : *'Asér lâqa'* *lô lebaṭ*, « [Esther] que Mardochée prit pour lui comme fille. » Or ces expressions vagues et générales peuvent très bien s'entendre de cette simple adoption de bienveillance dont nous avons parlé, laquelle ne produisait aucun droit pour l'adopté.

2° Nous lisons, Gen., XLVIII, 5, ces paroles dites par Jacob à son fils Joseph : « Vos deux fils, Éphraïm et Manassé, que vous avez eus en Égypte, avant que je vinsse ici avec vous, *seront à moi, et ils seront mis au nombre de mes enfants, comme Ruben et Siméon.* » Ainsi Jacob accepte comme siens les deux enfants de Joseph, et leur assigne à chacun une part d'héritage, comme à Ruben et à Siméon : ce qui fut, en effet, exécuté; car, dans le partage de la Terre Promise, sous Josué, Jos., XVI, XVII, une seule part fut assignée à chacun des frères de Joseph, tandis que Joseph eut deux parts dans la personne de ses deux fils, Éphraïm et Manassé. Or n'est-ce pas là la véritable adoption avec un droit de succession sur les biens de l'adoptant? — Non, ce n'est pas l'adoption; c'est l'exercice d'un pouvoir, qu'avait le père de famille, de transporter, pour une cause très grave, le droit d'aînesse de son fils aîné sur un autre enfant. Ce droit ou cet usage est clairement supposé par le texte du Deutéronome, XXI, 15-17, qui le confirme. Ruben était le fils aîné de Jacob; mais il s'était uni à Bala, épouse secondaire de son père, Gen., XXXV, 22. Irrité contre lui, Jacob lui refuse sa bénédiction et la transporte sur Joseph, Gen., XLIX, 4, 22-26, qui fut ainsi constitué premier-né légal de la famille, et obtint par là même le droit à deux parts d'héritage, droit propre des fils aînés. Telle est l'explication que donne de ce passage célèbre l'auteur des Paralipomènes. I Par., V, 1-2.

3° La loi juive du *lévirat* (voir ce mot) a des rapports avec l'adoption. D'après cette loi, quand un Juif meurt sans enfants, le frère puîné doit épouser la veuve du défunt, afin de donner ainsi un héritier à son frère; en effet, l'enfant premier-né prend le nom du défunt et recueille ses biens. On le voit, ce sont les effets de l'adoption. Aussi saint Augustin, *Quæst. in Heptat.*, V, 46, t. XXXIV, col. 767, et après lui d'autres saints docteurs ou théologiens donnent le nom d'adoption à cette disposition de la loi mosaïque. Mais il est évident qu'il n'y a là de l'adoption que le nom.

L'adoption imite la paternité; elle suppose par conséquent dans l'adoptant la vie et un acte libre de bonté paternelle; dans le cas du lévirat, il n'y a ni l'un ni l'autre; celui qu'on donne comme adoptant est mort, et, par suite, absolument étranger à l'introduction d'un membre dans sa famille. Il est vrai que les Romains ont eu pendant quelque temps l'adoption par testament, Ortolan, *Instit. de Justinien, De adoptionibus*, n° 134, et notre droit français reconnaît aussi, au moins dans un cas, l'adoption testamentaire, *Code civil*, art. 366; mais encore celle-ci suppose-t-elle un acte libre de la part du testateur; il n'y a rien de semblable dans le cas du lévirat; la loi seule ordonne et agit. La prescription mosaïque n'est donc pas une adoption, mais la substitution faite par la loi, pour des raisons graves, d'un père fictif au père naturel.

II. *De l'adoption faite par Dieu.* — De même que l'homme peut avoir à la fois, au moins dans certaines législations, des enfants naturels et des enfants adoptifs, ainsi Dieu qui a un Fils naturel, Jésus-Christ, a voulu avoir aussi des fils adoptifs; c'est à ce genre d'adoption que saint Paul, le premier des écrivains sacrés, a appliqué le mot υἱοθεσία. Mais Dieu peut adopter ou tout un peuple ou des individus : de là deux sens distincts dans ce mot.

1° Nous trouvons le premier sens, adoption d'un peuple, dans le passage de saint Paul, Rom., IX, 4, où il dit : « Les Israélites, à qui appartiennent l'adoption des enfants (ἡ υἱοθεσία), et sa gloire, et son alliance, et sa loi, » etc. Évidemment le mot υἱοθεσία s'entend ici de l'adoption faite par Dieu, non pas des Juifs individuellement, mais du peuple juif dans son ensemble; de même que l'alliance et la loi, dont saint Paul parle dans la même phrase, regardent non les individus, mais le peuple, ainsi l'adoption s'applique à tout le peuple juif. Saint Paul veut dire par là que Dieu a traité le peuple juif comme son fils, le délivrant de la servitude d'Égypte, lui donnant un riche héritage, le comblant de bienfaits, le couvrant de sa protection, le défendant contre ses ennemis, en un mot se montrant pour lui comme le meilleur des pères. C'est dans le même sens que le peuple juif est quelquefois appelé « fils de Dieu », par exemple : « J'ai appelé d'Égypte mon fils, » Osee, XI, 1, et même « fils aîné de Dieu. » Exod., IV, 22-23.

2° Nous trouvons le second sens, adoption individuelle, dans les quatre autres passages où saint Paul emploie ce mot υἱοθεσία : « Vous avez reçu l'esprit de l'adoption des enfants (πνεῦμα υἱοθεσίας), par lequel nous crions : *Abba*, Père. » Rom., VIII, 15. « Pour nous faire recevoir l'adoption des enfants. » Gal., IV, 5. « [Dieu] qui nous a prédestinés pour nous rendre ses enfants adoptifs. » Éph., I, 5. « Nous gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption. » Rom., VIII, 23.

En quoi consiste cette υἱοθεσία, cette adoption divine dont parle saint Paul? Elle n'est pas la filiation divine naturelle, qui n'appartient qu'au Fils unique de Dieu; mais elle n'est pas non plus semblable à l'adoption humaine, qui n'est au fond qu'une dénomination légale et extérieure, et ne fait rien passer de la substance du père dans celle du fils; elle tient le milieu entre les deux, se rapprochant plutôt de la filiation naturelle. Plusieurs textes de la Sainte Écriture vont mettre dans tout son jour cette vérité consolante.

Dans l'ordre de la filiation naturelle humaine, un enfant naît de son père; par là même, il est son fils; par cette naissance, il reçoit de son père la nature humaine; il entre dans la famille de son père et devient son héritier. Nous allons retrouver, à la lumière de la Sainte Écriture, tous ces éléments dans notre filiation divine adoptive.

1. Les justes sont engendrés, sont nés de Dieu. L'homme n'aurait osé le dire ni même le penser, si Dieu ne l'avait dit. Les textes sont nombreux qui mentionnent cette nouvelle naissance, cette nouvelle génération. « Ils sont nés de Dieu, » dit saint Jean, I, 13. « Par un effet de sa bonté, Dieu nous a engendrés par la parole de la vérité. » Jac., I, 18. Cf. Joa., III, 5; I Joa., III, 9; V., 9; Tit., III, 5; I Pet., I, 3, 23. C'est cette naissance divine qui nous est donnée par le baptême, qui est pour cela appelé « le bain de la régénération, » Tit., III, 5, et, si l'on peut parler ainsi, le sacrement de la *renaissance :* « Si un homme ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Joa., III, 5.

2. Si nous sommes nés de Dieu, nous sommes fils de Dieu. La conséquence est rigoureuse. Beaucoup de textes du Nouveau Testament appellent les justes « fils de Dieu » ; sans doute quelques-uns doivent se prendre dans le sens large, c'est-à-dire dans le sens d'une certaine ressemblance avec Dieu. Matth., V, 45. Cf. V, 9. Mais un grand nombre ne peuvent s'expliquer que dans le sens précis d'une filiation adoptive strictement dite, soit parce qu'ils insistent avec énergie sur cette filiation, soit parce qu'ils donnent comme raison de cette filiation la nouvelle naissance et la nouvelle vie que les justes reçoivent de Dieu. « Voyez, dit saint Jean, quel amour le Père nous a témoigné, de vouloir que nous soyons appelés, et que nous soyons, en effet, enfants de Dieu... Mes bien-aimés, nous sommes déjà enfants de Dieu. » I Joa., III, 1-2. Cf. Rom., VIII, 14-17; Gal., III, 26; IV, 4-6; Rom., V, 2; VIII, 21; Joa., I, 12.

3. L'enfant, né de son père, et devenu ainsi son fils, reçoit de lui, par la même, la nature humaine. Saint Pierre nous dit : « Dieu, par Jésus-Christ, nous a communiqué les grandes et précieuses grâces qu'il nous avait promises, pour vous rendre par ces mêmes grâces participants de la nature divine. » II Pet., I, 4. En quoi consiste cette participation de la nature divine, qui est le fruit de notre nouvelle naissance? Par le seul fait de cette régénération, nous recevons en nous le Saint-Esprit; il est communiqué et donné à l'âme juste. Rom., V, 5. Cf. I Joa., IV, 13; II Cor., I, 22. Il habite par conséquent dans l'âme juste. Rom., VIII, 9, 11. Sans doute il n'habite pas en nous à l'exclusion du Père et du Fils, à cause de la *circumincession* (περιχώρησις) des trois divines personnes, qui sont consubstantielles et inséparables; aussi Jésus a-t-il pu dire de l'âme du juste : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure. » Joa., XIV, 23. Toutefois cette oeuvre de justification étant un « *don* » excellent et un témoignage très précieux de l'amour divin, est attribuée par l'Écriture et les Pères au Saint-Esprit, qui est par excellence le Don de Dieu et l'Amour substantiel et personnel du Père et du Fils. Mais que fait le Saint-Esprit dans notre âme? Par son action toute-puissante, il imprime en elle cette qualité permanente qu'on appelle *grâce sanctifiante;* elle est inhérente à l'âme, la pénètre tout entière, lui donne des puissances et des facultés nouvelles, et la rend ainsi semblable à Dieu.

4. Nés de Dieu, nous entrons dans sa famille, comme le fils entre naturellement dans la famille de son père; il n'est pas pour nous un étranger, ni même simplement le Créateur, c'est notre Père; ce mot est répété plus de quinze fois dans le Nouveau Testament, et avec ce sens précis. Par la même raison, nous devenons les frères de Jésus-Christ, quoiqu'il soit Fils naturel de Dieu, et non simplement fils adoptif. Dans la plupart des législations, c'est un effet de l'adoption de rendre les adoptés frères des fils naturels de l'adoptant. *D.* I, VII, 23. C'est ce que Dieu a voulu aussi dans l'ordre surnaturel : nous sommes frères de Jésus-Christ, au même titre que nous sommes enfants de Dieu. Rom., VIII, 29.

5. Enfin, si nous sommes fils de Dieu, nous sommes ses héritiers : c'est qu'en effet, comme nous l'avons observé dans la première partie de cet article, toute véritable adoption entraîne en faveur de l'adopté le droit à la succession du père adoptif. Or saint Paul nous apprend qu'il en est de même pour l'adoption divine : « Si nous sommes

enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers de Jésus-Christ. » Rom., VIII, 17. Cf. Gal., III, 29; IV, 7; Tit., III, 7; I Pet., III, 22; Jac., II, 5. Aussi, dans la Sainte Écriture, la gloire du ciel, consistant dans la vision intuitive, l'amour et la possession de Dieu, nous est souvent proposée comme un héritage : « Béni soit Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, selon la grandeur de sa miséricorde, nous a, par la résurrection de Jésus-Christ, régénérés, pour nous donner la vive espérance de cet héritage, où rien ne peut ni se détruire, ni se corrompre, ni se flétrir, » etc. I Pet., I, 3-4. Cf. Eph., I, 18; V, 5; Col., III, 24; Heb., I, 14; IX, 15. Sans doute les mots *hæres, hæreditare, hæreditas* (en grec, κληρονόμος, κληρονομέω, κληρονομία; en hébreu, radical *nâḥal*) ne signifient pas toujours un héritage proprement dit, c'est-à-dire le mode spécial d'acquisition par succession ou testament; mais signifient quelquefois, en général, la prise de possession d'un bien, quel que soit d'ailleurs le mode d'acquisition; mais cette distinction est ici sans importance, puisqu'il nous suffit de faire remarquer qu'en vertu de sa naissance divine, le juste acquiert un certain droit sur les biens divins préparés dans le ciel; or ce droit, qui constitue précisément l'héritier, est prouvé par la plupart des textes cités; cela est tellement vrai, que saint Paul, dans un des quatre textes où il emploie le mot υἱοθεσία, identifie notre adoption divine avec notre héritage céleste : « Nous gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption divine, la délivrance de nos corps. » Rom., VIII, 23.

Ce que nous venons de dire de ce privilège admirable de l'adoption divine, ou de la filiation divine adoptive, conféré à tous les justes, ne peut s'appliquer à Jésus-Christ, qui, étant Dieu et homme, est purement et simplement Fils naturel de Dieu, et non pas Fils adoptif. Comme la filiation ne peut convenir qu'à une personne, et qu'en Jésus-Christ il n'y a qu'une personne, celle du Verbe, il ne peut y avoir en lui qu'une seule filiation, la filiation naturelle, en vertu de laquelle Jésus-Christ est Fils naturel de Dieu. S. Thom., III, q. 23, a. 4. Ainsi, d'un seul mot, se trouve réfutée l'erreur ou plutôt l'hérésie des Adoptianistes, Félix, évêque d'Urgel, et Élipand, archevêque de Tolède, qui, dans la seconde moitié du VIIIe siècle, enseignaient que Jésus-Christ, comme homme, peut être dit Fils adoptif de Dieu. Cette erreur, qui n'était qu'un rejeton du nestorianisme, fut condamnée au concile de Francfort (794). S. Many.

ADOR, ville de Palestine. I Mach., XI:I, 20. Voir Aduram 1.

ADORAM. Hébreu : *Hâdôrâm.*

1. ADORAM (Septante : Ὀδοῤῥά), cinquième fils de Jectan. Il s'établit aux extrémités méridionales de l'Arabie. Ses descendants sont les Adramites des géographes classiques. I Par., I, 21. Il est nommé Aduram dans la Vulgate. Gen., X, 27.

2. ADORAM (Septante : Ἀδουράμ), fils de Thoü, roi d'Hémath, vint de la part de son père féliciter David de la victoire qu'il avait remportée sur Adarézer, roi de Soba, et lui offrir en présent des vases d'or, d'argent et d'airain. I Par., XVIII, 10; II Reg., VIII, 10. Dans ce dernier endroit, il est nommé *Joram.*

ADORATION (Vulgate : *adorare;* Septante et Nouveau Testament : προσκυνεῖν; hébreu : *hiśṭaḥavâh,* hithpalel du radical *śaḥâh*) désigne dans la Bible un témoignage particulier de vénération, que les Hébreux rendaient à la divinité et aux grands personnages. Il consiste en ce que l'*adorateur* se jette à deux genoux et se prosterne jusqu'à terre devant la personne qu'il vénère, lui baisant les pieds ou touchant le sol de son front devant elle. C'est le sens naturel du verbe *hiśṭaḥavâh,* qui signifie proprement « se prosterner jusqu'à toucher du front la terre »; aussi on le voit souvent suivi des mots *appayim 'arṣâh,* « la face contre terre, » ou autres équivalents. Gen., XIX, 1; XLII, 6; XLVIII, 12, etc. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1387. Telle était chez les Hébreux la démonstration la plus éclatante de vénération, qu'ils distinguaient soigneusement des autres marques de respect; ils avaient d'autres mots pour signifier la simple génuflexion (*kâra',* *bârak,* traduits ordinairement dans les Septante : le premier, par κλίνειν ἐπὶ τὰ γόνατα; le second, par πίπτειν ἐπὶ τὰ γόνατα) ou l'inclination modérée du corps (*qâdad,* traduit habituellement dans les Septante par κύπτω); le terme *hiśṭaḥavâh* était réservé pour signifier la prosternation complète.

Cette marque de vénération était du reste en usage, comme elle l'est encore aujourd'hui, dans les pays orientaux. Le Musée britannique possède une peinture murale, contemporaine de la XVIIIe dynastie égyptienne, qui représente des personnages offrant des présents à un roi; les plus rapprochés de lui sont prosternés devant lui, le front courbé jusqu'au sol; ceux qui viennent ensuite sont

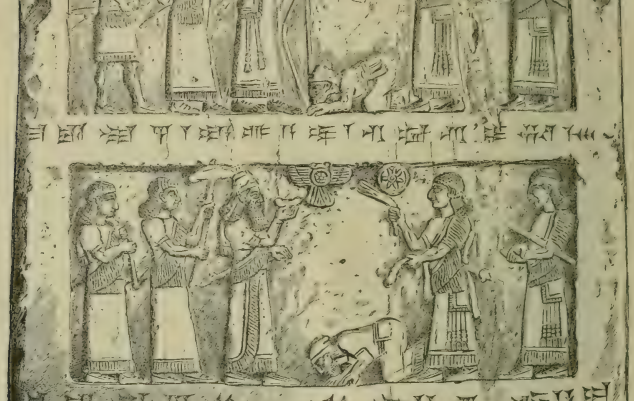
36. — Roi d'Égypte adorant la déesse Isis.

à genoux, attendant probablement le moment de se prosterner; enfin il y en a qui sont encore debout, jusqu'à ce que leur tour vienne de s'approcher. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1889, t. II, p. 146. Nous reproduisons ici (fig. 36) un roi d'Égypte qui adore prosterné la déesse Isis. Les Perses distinguaient soigneusement entre la salutation et l'adoration. Alexandre, ayant vaincu les Perses, voulut, dit Justin, XII, VII, « non pas être salué, mais être adoré, » suivant l'usage des rois persans; cet usage, dit Quinte-Curce, consistait en ce que les sujets se prosternaient à terre, et frappaient du front le sol devant leur souverain. Quint. Curt., VI, VI. Une coutume semblable existait en Assyrie. (Fig. 37.) C'est l'hommage que l'orgueilleux Aman, premier ministre du roi Xercès (l'Assuérus de la Bible), voulut qu'on lui rendît : « Et tous les serviteurs du roi, qui étaient à la porte du palais (à Suse), *fléchissaient le genou devant Aman, et l'adoraient.* Il n'y avait que Mardochée qui ne fléchît pas les genoux devant lui, et ne l'adorât pas. » Esth., III, 2. Ici le texte hébraïque présente les deux mots signalés : *kâra',* « fléchir le genou, » et *hiśṭaḥavâh,* « adorer. »

Les Hébreux rendaient cette adoration à Jéhovah, comme on le voit Gen., XXIV, 26, 48; Exod., XX, 5, etc. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1387. Dans ce cas, le verbe hébraïque *hiśṭaḥavâh* est quelquefois seul, sans régime, le nom de Jéhovah restant sous-entendu. C'est aussi de cette manière que Notre-Seigneur, au jardin des Oliviers, adora son Père : « Il se prosterna contre terre, » Marc., XIV, 35; « il tomba la face contre terre. » Matth., XXVI, 39. Les Hébreux rendaient aussi l'adoration ou l'hommage du profond respect par la prostration aux grands personnages, comme les rois et les princes : ainsi Miphiboseth, fils de Jonathas, adora David, II Reg., IX, 6, 8; Joab et Absalom adorèrent le même prince, II Reg., XIV, 22, 33, etc. Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur fut souvent l'objet de cette marque de vénération : les mages l'adorèrent prosternés devant lui, Matth., II, 11; l'aveugle-

né, guéri par lui, et apprenant de lui qui il était, « tombe à terre et l'adore, » Joa., IX, 38; les saintes femmes, après sa résurrection, « se jettent à ses pieds, les baisent, et l'adorent, » Matth., XXVIII, 9, etc. Dans les Actes des Apôtres, Pierre, envoyé par Dieu au centurion romain Corneille, reçoit de lui cette marque de vénération : « se prosternant à ses pieds, il l'adora. » Act., X, 25. Pierre refusa cet honneur, disant qu'il n'était qu'un homme. Act., X, 26. Corneille ne l'ignorait pas, mais il avait voulu se conformer aux mœurs hébraïques. Dans des cas particuliers, les Hébreux rendaient le même hommage à des hommes ordinaires, qu'ils voulaient honorer d'une manière toute spéciale : ainsi Abraham « adore jusqu'à terre » les trois visiteurs, qu'il ne connut que plus tard, Gen., XVIII, 2; il adore les enfants de Heth, Gen., XXIII, 7, 12. Moïse adore Jéthro, son beau-père, Exod., XVIII, 7; David adore jusqu'à trois fois son sauveur Jonathas, fils de Saül, I Reg., XX, 41; Jacob se prosterne à terre devant son frère Ésaü et l'adore, et cela jusqu'à sept fois, Gen., XXXIII, 3; le nombre des adorations était la mesure de l'honneur qu'on entendait rendre. Nous trouvons aussi le mot *adorare, hiśtaḥavâh,* appliqué à un objet matériel, à cause de ses rapports intimes avec le culte de Dieu. Ainsi, Ps. XCVIII (héb. XCIX), 5 : « *Adorez* l'escabeau de ses pieds [de Jéhovah], parce qu'il est saint. » D'après la meilleure interprétation, cet escabeau des pieds de Dieu, c'est l'arche d'alliance, sur laquelle Jéhovah était censé reposer; car c'est de dessus le propitiatoire qui recouvrait l'arche qu'il rendait ses oracles.

Quelquefois les Hébreux ont rendu l'adoration à de fausses divinités; les auteurs sacrés, pour désigner ce culte, ont employé le même mot *hiśtaḥavâh,* Deut., XXIX, 25 (26), etc.; aussi, lorsque, Exod., XXXIV, 14, Jéhovah défend à son peuple d'adorer des dieux étrangers, il se sert de la même expression. Cependant à partir d'Isaïe, et surtout après la captivité, les auteurs sacrés emploient pour désigner l'adoration des *idoles* un autre mot, le verbe



37. — Tributaires des rois d'Assyrie adorant le roi Salmanasar II. Obélisque de basalte du *British Museum.*

sâgad, qui est un verbe araméen, *segéd,* transporté dans la langue hébraïque, et qui désigne également l'adoration, c'est-à-dire la prosternation complète. On le voit pour la première fois dans Isaïe, XLIV, 15, 17, etc.; il est ensuite employé habituellement par les auteurs sacrés. Dans la Bible, ce mot est exclusivement employé pour signifier l'adoration des idoles; mais, dans la langue araméenne, il signifie indifféremment l'adoration du vrai Dieu ou celle des idoles. Aussi dans le Nouveau Testament, le mot προσκυνεῖν, « adorer, » est-il toujours traduit dans la *Peschito,* ou version syriaque, par le verbe *segéd.*

Les auteurs de la version des Septante et de la Vulgate ont traduit partout le mot hébreu *hiśtaḥavâh* par προσκυνεῖν et *adorare.* En effet, ces deux mots signifient aussi, dans ces langues, la prosternation complète : le mot *adorare* vient de *ad,* « vers, » et de *os,* « bouche; » le mot προσκυνεῖν, de προς, « vers, » et de κυνεῖν, « baiser; » cela

vient de ce que les Grecs et les Romains, dans l'acte de l'adoration, portaient la main droite à la bouche, tout en se prosternant devant celui qui était l'objet de l'adoration; d'après d'autres auteurs, cela viendrait de ce que, quand la prosternation était complète, l'adorateur baisait ou était censé baiser la terre devant celui qu'il adorait.

Tel est le sens à la fois étymologique et historique des mots adorer, adoration. Signalons brièvement quelques sens dérivés qui se rencontrent dans la Sainte Écriture : 1° Le verbe *adorer, hišṭaḥavâh,* signifie quelquefois, dans la Bible, l'adoration du vrai Dieu, *sans aucune prosternation du corps.* Ainsi, III Reg., I, 47, « David adora Dieu *dans son lit;* » ce qui est dit aussi de Jacob, au moment de sa mort, d'après quelques interprètes. Rosenmüller, *In Gen.* XLVII, 31. — 2° Dans la Vulgate, le mot *adorer, adorare,* signifie quelquefois « prier »; par exemple, Ps. LXXI (héb. LXXII), 15 : « Ils prieront sans cesse pour lui, » *adorabunt de ipso semper,* comme on le voit par le verbe hébraïque *pâlal* (à l'hithpahel) et le grec προσεύχεσθαι, que la Vulgate a traduits par *adorare,* et qui signifient *prier.* Le mot *adorare,* dans les auteurs profanes, a quelquefois le sens de « prier ». Voir Forcellini, *Totius latinitatis lexicon,* v° *adorare.* Remarquons l'analogie entre *adorare* et *orare,* « prier; » du reste, dans le culte de Dieu, l'adoration est ordinairement le prélude de la prière. — 3° Le mot *adorare* signifie quelquefois « offrir à Dieu des sacrifices », par exemple, Joa., IV, 20 : « Jérusalem est le lieu où il faut *adorer,* » προσκυνεῖν; évidemment il ne s'agit pas ici de cette adoration ou prosternation du corps, qu'on pouvait faire en tout lieu devant Jéhovah; mais de l'acte principal du culte de Dieu, qui est le sacrifice, qu'on ne pouvait offrir que dans le temple de Jérusalem. S. MANY.

ADRAMÉLECH, hébreu : *'Adrammélék;* Septante : Αδραμέλεχ; textes cunéiformes : *Adar-malik* ou *Adru-malku.*

1. ADRAMÉLECH, idole dont les Sépharvaïtes, IV Reg., XVII, 29-41, introduisirent et perpétuèrent le culte dans la Samarie, où les avait transplantés Sargon, roi d'Assyrie, après la destruction du royaume d'Israël et la prise de sa capitale. Les anciens et les rabbins disent qu'on représentait cette idole sous la forme d'un mulet, mais sans ombre de raison. Ce qui est certain, c'est qu'on lui offrait des enfants en holocauste. Ces sacrifices semblent se rapporter à une divinité solaire, car ils rappellent ceux que l'on offrait en Chanaan, en Phénicie et à Carthage, à Baal-Moloch. Voir MOLOCH.

38. — Le dieu chaldéen Šamšou.

Dès la plus haute antiquité, en effet, et déjà au temps de Sargon d'Achad, c'est-à-dire vers l'an 3800 avant J.-C., suivant les chroniques babyloniennes, la ville de Sippar, la Sépharvaïm biblique, patrie de ces néo-Samaritains, adorait le soleil; l'un des deux quartiers de cette ville lui était même particulièrement consacré, tandis que l'autre l'était à la déesse Anounitou : *Sippar ša Šamaš Sippar ša Anunitu,* « la Sippar du soleil et la Sippar d'Anounitou. » *Western Asiatic Inscriptions,* t. II, pl. 65, l. 18, 19 *b.* Dans l'idiome sémitique de la Mésopotamie, le soleil se nommait *šamšu,* ce qui rappelle l'hébreu *šéméš;* mais bien des indices semblent suggérer comme autre appellation

du même dieu celle d'*Adar* ou *Adru* : c'est celle qu'on trouve, par exemple, dans le nom du Noé chaldéen Hasis-Adra. Voir A. H. Sayce, *Lectures on the religion of the ancient Babylonians*, p. 283, 152. Quant au mot *mêlek*, qu'y ajoute la Bible, c'est une épithète empruntée au verbe *malaku*, « être prince, » laquelle est donnée à plusieurs divinités par les textes cunéiformes. *Western Asiatic Inscriptions*, t. IV, pl. 56, l. 36 *b*. On a exhumé des ruines mêmes de Sippar une belle tablette de pierre, avec l'image de l'idole Samsou (fig. 38). Sur une sorte d'autel ou de support, on voit un grand disque, sans doute en métal doré, et par derrière, dans un *naos* ou chapelle, le dieu est représenté sous la forme humaine, haut d'environ quinze pieds, si les proportions sont bien gardées, et assis sur un trône. Comme signe d'ancienneté, la barbe lui tombe jusqu'à la ceinture; comme signe de force et de puissance, quatre paires de cornes s'enroulent autour de sa tiare; deux personnages, un roi et un officier, font devant le naos le geste de l'adoration, tandis qu'un prêtre les introduit, puis écarte le disque qui cachait l'idole; celle-ci étend vers les visiteurs un symbole divin, peut-être un signe de vie, analogue à la croix ansée ou au sceau des dieux égyptiens. Ce dieu avait pour épouse Aa, vraisemblablement Anounitou ou l'Anamélék de la Bible; il en résultait une dualité de personnages solaires analogue à celle de Moloch-Baal en Phénicie, de Seket-Bast en Égypte; le premier élément personnifiait la force du soleil, le second sa douceur. Voir ANAMÉLECH.

Au lieu de cette identification, appuyée sur la place que les Sépharvaïtes réservaient effectivement à Samas dans leur culte national, d'autres ont préféré voir Adar ou Adramélech, avec Eb. Schrader, dans le *kirub* ou dieu-taureau à tête humaine, Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, t. I, p. 29; dans *Sakkut*, Eb. Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 142; dans le dieu nommé par les Grecs Samdan ou Parsondas, et que les textes cunéiformes désignent par les idéogrammes *Bar* ou *Nin-eb*, desquels nous ignorons au reste la prononciation véritable; ainsi, mais seulement dans son premier volume, F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, p. 161 et suiv. Sayce, *Lectures on the origin and growth of the religion of the Ancient Babylonians*, p. 7, 151 et 152, y voit de préférence la déesse Aa, suivant en cela Lehmann, *De inscriptionibus cuneatis quæ pertinent ad Samas-sum-ukin*, p. 47. Ajoutons enfin que les inscriptions cunéiformes elles-mêmes paraissent à certains endroits confondre à la fois le prétendu Adar-Samdan ou Uras avec Nin-eb, Rammon ou Mermer avec Nébo, avec le soleil à son midi. *Western Asiatic Inscriptions*, t. II, pl. LVII, l. 51, 76; *ibid.*, l. 31; pl. LX, l. 37, etc. Mais ces identifications factices ne reposent généralement que sur des épithètes ou des attributs communs; d'ailleurs ces dieux n'ont généralement aussi à Sippar qu'une place fort effacée : on ne voit donc pas pourquoi les Sépharvaïtes auraient introduit leur culte en Samarie, au détriment de Samaš et d'Anounit, qui étaient les grands dieux tutélaires de leur cité. Enfin même leurs partisans avouent ordinairement qu'il faut leur reconnaître le caractère de divinités solaires, de telle sorte que le dissentiment devient plus apparent que réel. Cf. J. Seldenus, *De diis syris*, 1668, I, p. 328; II, p. 308 et suiv., pour les anciens; parmi les modernes : F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 524-526; t. II, p. 7; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. V, p. 251; *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VIII, part. II, p. 164, et pour la tablette de Sippar, *Western Asiatic Inscriptions*, t. V, pl. 60. E. PANNIER.

2. ADRAMÉLECH, fils et meurtrier de Sennachérib, roi d'Assyrie. IV Reg., XIX, 37; Is., XXXVII, 38. Lui et Sarasar, son frère, tuèrent leur père dans le temple du dieu Nesroch, mais ne purent s'emparer du trône. Ils furent même contraints de chercher un refuge en Arménie. Les textes assyriens ne nous ont pas encore livré le récit de ce parricide; mais ils nous apprennent que cette période fut très agitée, et que Sargon, père de Sennachérib, périt lui-même assassiné; son prédécesseur Salmanasar avait eu probablement aussi le même sort. Ils nous apprennent encore que l'Arménie était à cette époque en guerre avec l'Assyrie, qu'elle avait eu grandement à souffrir des armes de Sargon, qu'elle tenait en échec celles de Sennachérib, et que par conséquent les meurtriers de ce prince durent s'y réfugier de préférence, sûrs d'un favorable accueil. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne*, t. IV, p. 292.

Les textes cunéiformes babyloniens sont plus explicites : l'Assyrie ne dit jamais, naturellement, que ce qui peut être à son honneur; mais les Babyloniens étant alors les ennemis des Assyriens, c'est à ceux-ci qu'il faut demander la confirmation du récit biblique. Et, en effet, nous lisons dans le recueil historique connu sous le nom de Chronique babylonienne : *arhi Tebiti umi* XX[I] *Sin-ahi-irba šar Aššur apalšu iduk*, « le vingt du mois de Thébet, Sennachérib roi d'Assyrie, son fils le tua. » Th. G. Pinches, *The Babylonian Chronicle*, p. 8, lignes 34-35.

D'après les récits arméniens, les deux princes, poursuivis et vaincus par Asaraddon, leur frère, furent bien reçus par le roi Argistis (?), qui leur donna des terres à gouverner. Bérose avait une narration analogue, comme on le voit par ses abréviateurs; mais les noms y sont fort altérés : Adramélech est devenu Ardumusanus. La véritable prononciation assyrienne était *Adru-malku* ou, sans désinence, *Adar-malik*, ce qui veut dire « le dieu Adar commande ». Ce nom était fréquemment porté en Assyrie; on le retrouve quatre ou cinq fois dans le Canon des *limu*, sorte de table chronologique des éponymes de Ninive. Pour les récits de Bérose et les Arméniens, voir F. Didot, *Fragmenta hist. græc.*, Bérose, t. II, p. 504 et suiv.; *ibid.*, Mar apas Catina, t. V, part. II, p. 34; pour les textes assyriens, Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 1878, *Eponymencanon*, p. 88, c. II et suiv.; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. IV, p. 291, 321; Th. G. Pinches, *The Babylonian Chronicle*, p. 3, 8, 24; A. H. Sayce, *Dynastic tablets of the Babylonians* dans les *Records of the past*, nouvelle série, t. I, p. 28. E. PANNIER.

ADRIATIQUE (Mer), Ἀδρίας, Act., XXVII, 27. Dans son trajet de Cauda (Gaudos) à Mélita (Malte), le vaisseau sur lequel était embarqué saint Paul navigua sur l'Adrias ou mer Adriatique. Quelques exégètes ont cru que la Mélita dont il est question ici était une île de ce nom dans le golfe de Venise, et que l'Adrias était la mer Adriatique, au sens actuel du terme. A l'article MALTE, on prouvera que l'île appelée Mélita par les Actes, XXVIII, 1, est Malte, située au sud-est de la Sicile. Dans ce cas, comment saint Luc a-t-il pu appeler « Adrias » la mer qui s'étend entre la Crète et la Sicile? On donna d'abord le nom de mer d'Adrias à la mer qui baignait Adrias, ville située aux embouchures du Pô. Par extension, ce terme désigna plus tard le golfe de Venise, puis toute la mer jusqu'au détroit d'Otrante. Mais, aux premiers siècles du christianisme, on appelait Adrias la mer bordée par la Sicile, l'Italie, la Grèce et l'Afrique. Ptolémée dit que la Crète était baignée à l'ouest par l'Adrias. D'autres écrivains anciens disent que Malte divisait la mer Adriatique de la mer Tyrrhénienne, et l'isthme de Corinthe, la mer Égée de l'Adriatique. Saint Luc a donc employé, pour désigner la Méditerranée centrale, le terme en usage chez les géographes de son temps. E. JACQUIER.

ADRICHOMIUS (Christian ADRICHEM, dit), né à Delft, dans la Hollande, en 1533, ordonné prêtre en 1561, fut contraint par les guerres de religion de quitter sa patrie et de se retirer dans le Brabant, puis à Cologne, où il mourut en 1585. A Anvers, il publia sous le nom de Christianus Crucius une *Vita Jesu Christi ex quatuor*

Evangelistis breviter contexta, in-12, 1578. Son ouvrage principal ne fut imprimé en entier qu'après sa mort. Il est intitulé *Theatrum Terræ Sanctæ et Biblicarum historiarum cum tabulis geographicis*, et divisé en trois parties. La première est une géographie de la Terre Sainte; la seconde, une description de Jérusalem; la troisième est une chronique qui va depuis le commencement du monde jusqu'à la mort de saint Jean l'Évangéliste, placée par l'auteur en 109. La seconde partie avait été déjà imprimée séparément par l'auteur en 1584, dans le format in-8°; elle fut réimprimée dans le même format en 1588 et 1593. Le *Theatrum* fut en son temps considéré comme un ouvrage de très grande valeur; aussi en fit-on de nombreuses éditions. Il parut pour la première fois à Cologne, in-f°, 1590, et depuis en 1593, 1600, 1628, 1682. Malgré les nombreuses et importantes découvertes faites à Jérusalem et en Palestine, il est encore estimé pour les utiles renseignements qu'on y trouve. E. Levesque.

ADRIEN, auteur grec du ve siècle ou du commencement du vi^e au plus tard. Il est certainement antérieur à Cassiodore, puisque celui-ci le cite au chap. x de son ouvrage *De Institutione divinarum litterarum*, t. LXX, col. 1122. Usher le place en 433. Il composa une Introduction à l'Écriture Sainte, Εἰσαγωγὴ τῆς Γραφῆς, mentionnée par Photius au codex II de sa Bibliothèque, t. CIII, col. 45. L'original grec fut publié avec les notes de David Hœschel, in-4°, Augsbourg, 1602; il a été réimprimé par Jean Pearson, au tome IX des *Critici sacri*, Londres, 1660; par Migne dans la Patrologie grecque, t. XCVIII, col. 1273-1311. Il fut traduit en latin par Louis Lollino dans ses *Opuscula*, Bellune, 1650. On a pensé que notre Adrien était ce moine grec auquel saint Nil adressa une de ses lettres, t. LXXIX, col. 225; si cette hypothèse est fondée, il serait du ve siècle. E. Levesque.

ADRUMÈTE (Ἀδραμυττηνός, Ἀτραμυττηνός, *Adrumetina*, Act., XXVII, 2), ville et port de mer de Mysie. Saint Paul fut envoyé de Césarée à Rome sur un navire

39. — Monnaie d'Adrumète.

Tête de Neptune, tournée à droite, avec son trident. HADR (d'Adrumète). — R. Tête d'Astarté ou Vénus, à gauche.

d'Adrumète. Grotius, Hammond, ont cru qu'il était question ici d'Adrumète d'Afrique. Il est certain que l'Adrumète des Actes des Apôtres est la ville d'Adramyttium, port d'Asie Mineure, province de Mysie, située au fond du golfe de ce nom, sur le Kaïkos, en face de l'île de Lesbos. Cette ville avait dans l'antiquité un commerce très actif, et ses navires faisaient le trafic entre Pergame, Éphèse et Milet, d'un côté, et Assos, Troas et l'Hellespont, de l'autre. Dans le retour à son port d'embarquement, le navire d'Adrumète, sur lequel montait saint Paul, devait toucher à tous les ports de la province d'Asie. Act., XXVII, 2. On espérait, ce qui arriva en effet, trouver dans un de ces ports un navire faisant voile pour l'Italie. Au temps de saint Paul, Adrumète était une ville importante, où se tenaient les assises (*forum* ou *conventus juridicus*). Il est probable que l'Apôtre a visité cette ville en allant, dans son deuxième voyage de mission, de la Galatie à Troas par la Mysie. Act., XVI, 6, 7. De l'ancienne Adrumète, il ne reste aucun vestige; elle est remplacée par un village de six cents habitants, plus éloigné de la côte, appelé Adramiti ou Édremid, Ydremid. E. Jacquier.

ADULLAM, ville de Juda. Jos., XV, 35. Elle est appelée Odollam partout ailleurs dans la Vulgate. Voir Odollam.

ADULTÈRE. Ce mot a différents sens dans la Sainte Écriture; voici les principaux : 1° *Crime contre la foi du mariage.* Prov., VI, 32; Sap., III, 16; Eccli., XXIII, 33; Os., IV, 2, 14, etc.; par extension, ce mot a été quelquefois employé pour signifier tout péché contre le sixième commandement. — 2° *Idolâtrie.* Jer., XIII, 26-27; Is., LVII, 3; Jer., IX, 2; XXIII, 14; Ezech., XVI, 36-40; XXIII, 37, 43-45; Os., II, 2; VII, 4; Jer., III, 1-9; V, 7. L'alliance du peuple fidèle avec Dieu est comparée à un mariage; en conséquence, celui qui rejette Dieu pour se livrer à des idoles est appelé du même nom que celui qui viole la loi conjugale. — 3° *Toute altération, toute corruption.* II Cor., II, 17. — 4° Le fait d'une famille, d'une race, d'un peuple, *qui dégénèrent de leurs ancêtres.* Dans Matth., XII, 39, les Juifs sont appelés nation « adultère » parce qu'ils ont dégénéré de la foi et de la piété de leur père Abraham. Dans ce dernier sens, le mot adultère correspond à notre mot français « abâtardi ». — Dans cet article, nous ne prenons le mot « adultère » que dans le sens de crime contre la foi conjugale.

I. Adultère sous la loi ancienne. — 1° *Notion.* En général, l'adultère est la violation de la foi conjugale. En conséquence, la notion de l'adultère peut et doit varier, suivant que dans un pays la polygamie est prohibée ou permise. Si la polygamie est prohibée, comme aujourd'hui, depuis J.-C., dans tous les pays chrétiens, le mariage se définit ainsi : Union d'un seul homme avec une seule femme, dans le but de donner des enfants à la société, etc.; dans ce cas, la femme doit une fidélité complète à son mari, à qui elle s'est donnée exclusivement; et, d'autre part, le mari doit aussi une fidélité parfaite à sa femme, à qui il s'est donné tout entier. Si, au contraire, la polygamie est permise, la femme doit à son mari une fidélité parfaite, car elle appartient à lui seul, et si elle a des relations coupables avec un autre homme, elle commet un adultère; mais la fidélité que doit le mari à sa femme n'est pas aussi stricte : le mari ne se donne pas à elle tout entier; il se réserve le droit de prendre d'autres femmes; par conséquent, s'il a des relations coupables avec une autre femme que la sienne, il commet sans doute un crime, parce qu'il manque d'une certaine manière à la fidélité conjugale; mais il ne commet pas l'adultère proprement dit, car il ne viole pas le droit strict et absolu de sa femme. Telle était la situation sous la loi ancienne, au moins depuis le déluge. Aussi la loi de Moïse, quand elle frappe le crime dont nous parlons, ne le frappe que dans la femme mariée et son complice. C'est ce qui résulte des termes mêmes de la loi. Lev., XX, 10; Deut., XXII, 22. Cf. Jahn, *Archæologia biblica*, § 158; Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 259.

2° *Prohibition.* L'adultère est prohibé en beaucoup d'endroits de l'Ancien Testament. Exod., XX, 14; Lev., XVIII, 20; XX, 10; Deut., V, 18; XXII, 22; Prov., V, 20; VI, 24-35; VII, 5-27, etc. Cette prohibition remontait aux premières origines du monde : aussi voyons-nous, sous la loi de nature, les droits sacrés du mariage respectés même parmi les nations idolâtres. Gen., XII, 11-19. Cf. Gen., XX, 2 et suiv.; XXVI, 7-11. Nous lisons dans le livre de Job, XXXI, 9-12, l'horreur extrême qu'éprouvait pour ce crime le saint patriarche.

3° *Pénalité.* Dieu lui-même donne l'exemple de la sévérité dans la punition de l'adultère. Il fait expier ce crime avec rigueur à David, et frappe de mort l'enfant qu'il a eu de Bethsabée. II Reg., XII, 1-18. Cf. Gen., XII, 17; XX, 3, 7, 9, 18; Sap., III, 16; IV, 3. La peine portée par la loi mosaïque contre l'adultère était la peine de mort; de cette peine étaient frappés soit la femme adultère, soit son complice. Les textes du Lévitique, XX, 10, et du Deutéronome, XXII, 22, ne laissent aucun doute sur ce point. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 23.

Chez un certain nombre de peuples, l'adultère a été ou est encore un crime capital, comme il l'était chez les Hébreux. Dans l'empire romain, la célèbre loi *Julia de adulteriis*, portée par Auguste, ne punissait pas ce crime de la peine de mort, Pauli *Sent.* lib. II, t. XXVI, *de adulteriis*; mais Constantin porta cette peine, *L., Quamvis*, 30, *C., ad Leg. Juliam de adult.* D'après Voet, in *Pand. ad Leg. Juliam de adult.*, n° 10, et *de Transactionibus*, n° 18, la peine de mort avait existé contre l'adultère avant Constantin, qui n'avait fait que la confirmer. Justinien supprima cette peine pour la femme coupable, Auth. *Sed hodie, C., ad L. Juliam de adult.*, sub L. 30, mais la maintint contre le complice. La peine de mort est restée longtemps en usage dans plusieurs États chrétiens. Chez les Arabes, la peine de mort n'est pas expressément portée contre l'adultère par le Koran, chap. IV, 19; XXIV, 1-10; dans les premiers temps du mahométisme, la peine fut une prison perpétuelle. Mais bientôt la tradition antique, venue des Israélites, reprit le dessus, et la peine de mort par la lapidation fut portée, pourvu toutefois que le crime fût prouvé par quatre témoins. G. Sale, *Observations sur le mahométisme*, sect. VI; Kasimirski, *Le Koran*, traduction française, note au § 19, ch. IV. La peine de mort fut également en usage chez les Lydiens, les Gotlis, les Lombards, les Bourguignons. Cf. Zepper, *Legum Mosaicarum forensium explanatio*, 1714, I, X, note; Selden, *Uxor hebraica*, 1673, III, XI, XII. Chez les Indiens, la peine de mort était portée contre l'adultère dans un très grand nombre de cas. Voir *Lois de Manou*, VIII, art. 359, 371, 372, etc., dans Pauthier, *Les livres sacres de l'Orient*, Paris, 1841, p. 417-418. De nos jours, cette peine existe encore chez plusieurs peuples, par exemple, en Afrique, chez les peuples voisins de l'Abyssinie, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, par Damberger, Paris, an IX, t. II, p. 89; chez les Hottentots, *Voyage au Japon par le cap de Bonne-Espérance*, par Thunberg, Paris, an IV, t. I, p. 405. Il n'y a donc rien d'étonnant que Moïse ait porté la même peine contre la femme adultère et son complice, et même, comme nous le dirons bientôt, il n'a pas eu à porter, mais seulement à confirmer cette peine. — Sur l'épreuve à laquelle était soumise la femme soupçonnée d'adultère, voir EAUX DE JALOUSIE.

4° *Extension de cette peine.* La peine de mort était portée non seulement contre le crime d'adultère proprement dit, mais encore contre deux autres fautes que la loi de Moïse assimile à ce crime, parce que, en effet, elles pouvaient en avoir les funestes conséquences. La première était la faute commise par une fiancée avec un autre homme que son fiancé, Deut., XXII, 23-27; on en voit facilement la raison : c'est que les fiançailles chez les Juifs imposaient les obligations du mariage. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII. La seconde était la faute d'une veuve qui, en vertu de la loi du lévirat, était destinée au frère ou plus proche parent de son mari défunt. Si cette veuve avait commerce avec un autre homme que le parent qui devait l'épouser un jour, ce crime était réputé adultère; car la loi du lévirat créait, pour ainsi dire, entre elle et son parent des fiançailles légales. Gen., XXXVIII, 24.

5° *Genre de cette peine.* Comment s'exécutait la peine de mort portée contre l'adultère? Était-ce par la strangulation ou la lapidation? Nous n'insisterons pas sur ce point, si quelques auteurs, soutenant que le coupable était mis à mort par la strangulation, n'en prenaient occasion de dire que l'histoire de la femme adultère, racontée par saint Jean, VIII, 3-11, est apocryphe, parce que l'auteur suppose que le genre de mort dans ce cas était la lapidation. La Mischna, traité *Sanhedrin*, c. X, n° 1, enseigne que la femme adultère et son complice devaient périr par la strangulation; la raison qu'en donnent les rabbins, c'est que, lorsque la loi de Moïse ne spécifie pas le genre de mort, mais se contente de dire : Tel criminel sera puni de mort, il faut choisir le genre de mort le plus doux, c'est-à-dire la strangulation. Or les deux textes qui frappent de mort l'adultère, Lev., XX, 10; Deut., XXII, 22, se contentent de dire : « Que les deux meurent, que l'un et l'autre meurent; » donc le genre de mort est la strangulation. Cette opinion est soutenue par un grand nombre de rabbins, en particulier Maimonide, *Halach. Melakim*, c. IX, § 7.

A ces raisons nous opposons les courtes observations qui suivent : 1° D'abord la règle posée par les rabbins n'est pas exacte. En effet, dans la Loi de Moïse, Exod., XXXI, 14-15; XXXV, 2, il est dit simplement que le profanateur du jour du sabbat « sera puni de mort ». Or nous voyons, Num., XV, 32-36, qu'un profanateur du jour du sabbat fut, en effet, mis à mort, mais non par la strangulation, comme voudrait la Mischna; mais bien par la lapidation, comme le texte le dit en toutes lettres, et cela par l'ordre de Dieu, infaillible interprète de sa loi. — 2° La strangulation n'est pas connue dans la loi de Moïse; il n'en est nulle part question dans la Bible. On ne peut en découvrir aucun vestige dans l'historien Josèphe. Voir PEINE. — 3° Deut., XXII, 23-27, la faute commise par une fiancée avec un étranger était punie de la lapidation, comme le porte expressément ce texte. Comment voudrait-on que le véritable adultère fût puni d'une peine moindre, c'est-à-dire de la strangulation? Ce serait, à une ligne de distance, une contradiction manifeste dans les lois de Moïse. — 4° Le passage d'Ézéchiel, XVI, 38-40, suppose assez clairement que le supplice de l'adultère n'était pas la strangulation, mais la lapidation. Cf. Ezech., XXIII, 45-47. Aussi saint Jérôme, qui était si bien au courant des mœurs judaïques, assigne la lapidation comme étant la peine de l'adultère : « Afin qu'elle [Marie] ne fût pas lapidée comme adultère, » *In Matth.*, I, 18, t. XXVI, col. 24. Bien plus, quelques rabbins, convaincus par le passage d'Ézéchiel, cité plus haut, abandonnent l'opinion de leurs compatriotes et de la Mischna, et soutiennent le sentiment de saint Jérôme, par exemple, Kimchi et Sixt. Amana. Voir *Mischna*, édit. de Surenhusius, P. IV, p. 255. Cf. C. B. Michaelis, *De pœnis capitalibus in Sacr. Script. commemoratis*, § 12; J. D. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 262.

6° *Origine et désuétude de cette peine.* Moïse n'a pas porté le premier la peine de mort contre l'adultère. Nous la trouvons bien avant lui; elle existait déjà du temps de Jacob, puisque c'est son fils Juda qui condamna à mort Thamar, coupable de ce crime. Gen., XXXVIII, 24. Il est même probable qu'à cette époque la peine de la lapidation contre l'adultère était déjà en vigueur, et c'est ce qui explique pourquoi Moïse, portant la peine de mort contre ce crime dans les deux textes cités, ne spécifie pas le genre de mort : il était connu. Le fait de Thamar condamnée au feu, Gen., XXXVIII, 24, n'est pas une objection; car souvent la combustion du cadavre suivait la lapidation, comme nous le voyons dans le fait d'Achan, qui fut condamné au feu, et qui, en exécution de la sentence, fut d'abord lapidé, puis brûlé. Jos., VII, 15, 25. D'après Lightfoot, *Horæ hebraicæ, in Matth.*, I, 19, la peine de mort contre l'adultère était presque tombée en désuétude du temps de Notre-Seigneur, par suite soit du relâchement prodigieux des mœurs, soit de la grande facilité qu'avaient les maris de se débarrasser de leurs femmes coupables par le *libellus repudii*. On peut voir dans Buxtorf, *Synagoga judaica*, c. XXXIV, que les Juifs du temps de cet auteur, c'est-à-dire du XVII° siècle, avaient remplacé la pénalité mosaïque contre l'adultère par quelques actes de pénitence et d'humiliation.

7° *Punition de l'adultère dans la femme esclave.* Le texte qui concerne cette espèce se trouve Lev. XIX, 20-22 : « Si un homme a des relations coupables avec une femme et abuse de celle qui est esclave et mariée, et qui n'a point été rachetée ni mise en liberté, ils seront battus tous deux, mais ne mourront pas, parce que ce n'était pas une femme libre. » Il s'agit ici d'une esclave, comme le porte expressément le texte; de plus, cette esclave est fiancée ou mariée, c'est le sens des mots hébraïques *nehérêfet le'îš*, que la Vulgate a traduits par ceux-ci : *etiam nubilis*.

Cf. Corn. Lap., D. Calmet, et Rosenmüller, *In Lev.*, XIX, 20; Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 264. Le maître de cette esclave, ou l'avait prise pour lui comme femme de second rang, ou l'avait donnée comme telle à son fils, ou l'avait donnée *in contubernio* à un autre esclave. Cette esclave était donc mariée ou au moins fiancée, et par conséquent sa faute revêtait le caractère d'un adultère. Toutefois son crime n'est pas puni de mort, ni pour elle ni pour son complice. Quelle en est la raison? Pourquoi cette exception aux textes de Lev., XX, 10, et Deut., XXII, 22? La raison, c'est que « cette femme n'est pas libre », comme dit le texte. La femme esclave, mariée ou fiancée, n'a pas la même indépendance qu'une épouse ou fiancée proprement dite. Voilà pourquoi ce crime est puni, mais non de la peine de mort, qui est remplacée par la flagellation.

II. ADULTÈRE SOUS LA LOI ÉVANGÉLIQUE. — 1° *Notion.* L'introduction de la polygamie dans les mœurs juives avait modifié la notion de l'adultère, ainsi que nous l'avons expliqué au commencement de cet article; la suppression de la polygamie par la loi évangélique rendit au mot adultère le sens qu'il avait eu à l'origine du monde. Jésus-Christ rétablit le mariage dans la pureté de sa première institution; il redevint l'union indissoluble d'un seul homme avec une seule femme. D'après cette nouvelle législation, de même que la femme appartient à son mari seul, ainsi le mari appartient à sa femme seule. I Cor., VII, 4. Dès lors, le mari et la femme se doivent mutuellement une fidélité inviolable. Ainsi se trouve rétablie sous ce rapport, entre l'homme et la femme, l'égalité des droits, que la loi mosaïque avait un instant brisée, par suite de la nécessité des temps. Remarquons pourtant que l'infidélité de la femme a toujours été regardée comme plus odieuse et plus grave que celle du mari, parce qu'elle jette des doutes sur la légitimité de la descendance, et qu'elle introduit dans une famille des enfants qui ne lui appartiennent pas, imposant ainsi au père un fardeau qui ne lui incombe point, et violant les droits des héritiers naturels.

2° *Prohibition.* — La doctrine du Nouveau Testament sur ce sujet se réduit à ces quatre points : 1° Jésus-Christ et les Apôtres renouvellent d'abord les prohibitions de l'ancienne loi. Matth., XIX, 18; Marc., X, 19; Luc., XVIII, 20; Rom., XIII, 9. — 2° Jésus-Christ et les Apôtres rangent les adultères à côté des voleurs, des homicides, des idolâtres, etc., et les menacent des jugements de Dieu, de l'exclusion du ciel et des peines de l'enfer. Matth., XV, 19; Marc., VII, 21; I Cor., VI, 9; Heb., XIII, 4; Jac., IV, 4. — 3° Quand l'adultère pouvait ouvrir la porte au divorce, les époux qui avaient cessé de se plaire pouvaient être tentés de recourir à ce crime pour obtenir par là une séparation désirée; ainsi ces crimes se multipliaient, comme moyen d'arriver au divorce. Jésus-Christ supprime cet expédient, déclarant que l'infidélité conjugale ne pourra plus dissoudre le lien du mariage. Matth. V, 32; XIX, 9; Marc., X, 11-12; Luc., XVI, 18; I Cor., VII, 10-11. — 4° Enfin, pour couper le mal dans sa racine, Jésus-Christ condamne l'adultère non seulement en lui-même, mais jusque dans les désirs et les pensées qui peuvent y conduire. Matth., V, 27-28.

3° *Pénalité.* Jésus-Christ, en prohibant ce crime, n'établit pas contre lui de peines temporelles, comme l'avait fait Moïse; il se contente, ainsi que les Apôtres, d'inculquer fortement la loi, et de faire craindre davantage les peines de l'enfer, dont sont menacés ceux qui commettent ce crime. Il laisse à son Église le soin d'établir, suivant les différentes circonstances de temps et de lieu, des pénalités spéciales. Cf. *Decr. Grat.*, d. 81, et c. XXXII, q. 5, 6, 7, 8; *Decret. Greg. V*, XVI. S. MANY.

1. ADURAM (hébreu : *'Ădōraïm*; Septante : Ἀδωραΐμ), ville de la tribu de Juda, mentionnée parmi les places qui furent fortifiées par Roboam. II Par., XI, 9. Elle est appelée Ἄδωρα (Vulgate : *Ador*) dans le premier livre des Machabées, XIII, 20; et Josèphe la cite tantôt sous la dénomination de Ἀδωραΐμ, *Ant. jud.*, VIII, X, 1, tantôt sous celle de Ἄδωρα, *Ant. jud.*, XIII, VI, 4; IX, 1; ou de Ἀδώρεος, *Bell. jud.*, I, VIII, 4; ou même, dans certaines éditions, sous celle de Δῶρα, *Ant. jud.*, XIV, V, 3. Ce dernier nom se rapproche tout à fait de la forme arabe ou de la désignation actuelle, *Doura*. C'est, en effet, avec une petite ville de ce nom, située à une faible distance, à l'ouest d'Hébron, qu'on identifie Aduram. « Quelques tronçons de colonnes antiques, dit M. V. Guérin, et un assez grand nombre de pierres de taille provenant d'anciennes constructions et encastrées dans des bâtisses arabes attestent que Doura a remplacé une ville judaïque, dont les matériaux ont servi à la bâtir... A l'ouest-sud-ouest de la ville, sur une éminence, s'élève un *oualy* célèbre, qui renferme un sarcophage de dimensions colossales, où, d'après la tradition [d'ailleurs inacceptable], reposerait la dépouille mortelle de Noé. Ce tombeau est recouvert de tapis, que l'on renouvelle de temps en temps, et il est le but et l'objet d'un pèlerinage assez fréquenté. Le cheikh qui me le montrait ajoutait que la tradition qui y rattache le nom de ce patriarche est immémoriale dans le pays... Plusieurs tombeaux taillés dans le roc, et qui datent peut-être d'une époque très reculée, ont été creusés sur les flancs de la montagne dont Doura occupe le plateau. » *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 354.

Tryphon, marchant sur la Judée à la tête d'une armée imposante, et arrêté par Simon à Addus ou Adiada (voir ADIADA), fit un détour pour gagner Jérusalem par Ador ou Adora, c'est-à-dire par l'Idumée, I Mach., XIII, 20; on sait, en effet, que, dans les derniers temps de l'histoire juive, on comprenait sous cette désignation toute la partie méridionale et même la partie centrale de l'ancienne tribu de Juda; et Josèphe, racontant le même fait, appelle Adora πόλιν τῆς Ἰδουμαίας, « ville de l'Idumée. » *Ant. jud.*, XIII, VI, 4. Soumise par Hyrcan en même temps que plusieurs autres villes de l'Idumée, entre autres *Marissa*, à laquelle elle est toujours unie dans l'historien juif, *Ant. jud.*, XIII, IX, 1, elle fut rebâtie plus tard par ordre de Gabinius. *Bell. jud.*, I, VIII, 4, *Ant. jud.*, XIV, V, 3. Depuis cette époque, elle n'est plus signalée par aucun écrivain ancien. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 214-215. A. LEGENDRE.

2. ADURAM, fils de Jectan. Gen., X, 27. Voir ADORAM 1.

3. ADURAM, intendant des tributs. II Reg., XX, 24; III Reg., XII, 18; II Par., X, 18. Voir ADONIRAM.

Æ. Chercher à l'E les noms propres qui dans la Vulgate latine commencent par un Æ.

AEN (hébreu : *'Aïn*), ville du sud de la Palestine, ainsi appelée Jos., XV, 32, et I Par., IV, 32. Elle porte ailleurs dans la Vulgate le nom d'Ain. Voir AÏN 2

AFFINITÉ. L'affinité ou alliance est un lien de parenté qui unit l'un des époux aux consanguins de l'autre. Par le mariage, les deux époux deviennent une même chair, Gen., II, 24; Matth., XIX, 5-6; en conséquence, tous les consanguins du mari deviennent les alliés de la femme, et réciproquement; de plus, et pour la même raison, les consanguins d'un époux deviennent les alliés de l'autre dans la même ligne et au même degré; ainsi, en ligne directe, le père et la mère du mari deviennent le beau-père et la belle-mère de la femme; et, en ligne collatérale, le frère et la sœur du mari deviennent le beau-frère et la belle-sœur de la femme, etc.; l'affinité n'est donc autre chose qu'une consanguinité communiquée. Puisque l'affinité est une consanguinité communiquée, il est naturel qu'elle en produise aussi, proportion gardée, les effets; le principal de ces effets, c'est l'interdiction de certains mariages; de même donc que la consanguinité empêche

le mariage entre consanguins jusqu'à un certain degré, voir CONSANGUINITÉ, ainsi l'affinité empêche le mariage entre alliés. C'est cet effet que nous allons examiner.

1. *Affinité dans la loi de Moïse.* — 1° *Degrés d'affinité qui empêchent le mariage.* Les empêchements de mariage causés par l'affinité sont exprimés dans deux passages du Lévitique, XVIII, 8, 14-16, 18; XX, 11-12, 14, 19-21. Quelques auteurs, Rosenmüller, *In Lev.*, XVIII, 6, et d'autres qu'il cite, ont prétendu que ces textes du Lévitique ne visent pas les mariages incestueux avec les personnes y désignées, mais seulement les actes coupables avec ces mêmes personnes. Cette opinion n'a pas besoin d'être réfutée. Les mots hébraïques *gillah 'ervat 'issah*, que les Septante ont traduits littéralement par ceux-ci: ἀσχημοσύνην γυναικὸς ἀποκαλύπτειν, regardent aussi bien les relations matrimoniales que les actes coupables, comme on le voit, soit par le sens naturel des mots, soit par l'application qu'en fait l'auteur sacré. Lev., XVIII, 17-19. Aussi l'opinion universelle des commentateurs catholiques et des rabbins, et l'opinion commune des auteurs protestants, tels que Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 102, t. III, p. 225-226, est que les passages cités du Lévitique expriment des empêchements de mariage. C'est aussi ce qu'a déclaré, quoique incidemment, le concile de Trente : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas d'autres degrés de consanguinité et d'affinité pouvant empêcher le mariage, que ceux qui sont exprimés dans le Lévitique,... qu'il soit anathème, » Sess. XXIV, can. 3. Or voici, d'après le Lévitique, quels sont les degrés d'affinité qui empêchent le mariage. En ligne directe : 1° le mariage est défendu entre un homme et la femme de son père, *noverca*, « belle-mère, » soit que le père ait plusieurs femmes, comme cela était permis aux Hébreux, soit qu'après la mort de sa première femme il en ait pris une seconde, Lev., XVIII, 8; XX, 11; 2° le mariage est défendu entre un homme et la fille de sa femme que celle-ci aurait eue d'un premier mari, « belle-fille, » *privigna*, Lev., XVIII, 17; XX, 14; 3° entre un homme et la petite-fille de sa femme, *proprivigna*, Lev., XVIII, 17; XX, 14; 4° entre un homme et la mère de sa femme, « belle-mère, » *socrus*, Lev., XX, 14; cf. Deut., XXVII, 23; 5° entre un homme et la femme de son fils, « bru, » *nurus*, Lev., XVIII, 15; XX, 12. En ligne collatérale : 6° le mariage est défendu entre un homme et la femme de son oncle paternel, *uxor patrui*, Lev., XVIII, 14; XX, 20; 7° entre un homme et la femme de son frère, Lev., XVIII, 16; XX, 21, sauf le cas du lévirat. Voir ce mot. Ainsi une femme ne peut épouser successivement deux frères; si cependant ceux-ci ne sont que demi-frères, du côté de la mère seulement, Michaelis pense qu'alors la femme peut les épouser successivement tous les deux, *Mosaisches Recht*, § 116, t. II, p. 307; 8° enfin le mariage est défendu entre un homme et la sœur de sa femme, Lev., XVIII, 18, mais seulement pendant la vie de la première femme, comme le porte expressément le texte cité; en sorte qu'un Juif, alors même que la polygamie était permise, ne pouvait épouser simultanément deux sœurs (ce qui pourtant paraît avoir été permis avant Moïse, comme nous le voyons par l'exemple de Jacob, qui épousa simultanément deux sœurs, Lia et Rachel, Gen., XXIX), mais seulement successivement. Cette restriction montre que la cause de cette prohibition n'est pas l'affinité, qui, une fois contractée, demeure, mais une autre raison que signale l'auteur sacré, Lev., XVIII, 18 : « Vous ne prendrez pas la sœur de votre femme, qui serait ainsi sa rivale. » Deux femmes du même mari sont toujours rivales ; c'est une des funestes conséquences de la polygamie ; mais si le législateur hébreu a toléré ce mal pour deux étrangères, il n'a pas voulu le tolérer pour deux sœurs, à cause de l'affection naturelle qu'elles doivent se porter. Les rabbins font remarquer avec soin que, si un Juif pouvait épouser successivement les deux sœurs, ce mot « successivement » signifie après la mort de la première, et non pas après la répudiation de la première, car le texte sacré dit expressément que le mariage est défendu avec la seconde, du vivant de la première ; autrement le désir d'épouser la seconde aurait pu provoquer la répudiation de la première. Hottinger, *Juris Hebræorum Leges*, I. CCVI, p. 299.

Tels sont les huit cas dans lesquels le mariage est défendu entre alliés par la loi mosaïque. Il est un neuvième cas, sur lesquels les auteurs se sont partagés. Nous venons de dire, sous le n° 6, que le mariage est défendu avec la femme de l'oncle paternel, *uxor patrui*; est-il aussi défendu avec la femme de l'oncle maternel, *uxor avunculi?* C'est ce que disent, avec saint Augustin, *Quæst. in Hept.*, III, 76, t. XXXIV, col. 710, un grand nombre de commentateurs qui l'ont vu dans la Vulgate. Lev., XX, 20 : « Vous ne prendrez pas la femme de votre oncle paternel ou maternel, *patrui vel avunculi.* » Mais ces mots, *vel avunculi*, ne sont pas dans le texte hébraïque ; celui-ci porte simplement *dôdah*, « femme du frère du père. » Gesenius, *Thesaurus*, p. 321. On ne voit pas davantage ces mots dans le Pentateuque samaritain, ni dans la paraphrase chaldaïque, ni dans les versions syriaque et arabe; aussi saint Jérôme, qui a maintenu dans la Vulgate les mots indiqués, *vel avunculi*, a bien soin d'avertir qu'ils ne sont pas dans le texte hébraïque. *Inv. Bibliothc.*, in *Lev.* XX, t. XXVIII, col. 326. Nous croyons donc que la loi de Moïse ne défend pas ce mariage; l'auteur de la Vulgate a ajouté ou maintenu ces deux mots: *vel avunculi*, parce qu'il a cru que, la femme de l'oncle maternel se trouvant au même degré de parenté que celle de l'oncle paternel, l'analogie l'obligeait à regarder comme défendu le mariage avec la première aussi bien que le mariage avec la seconde. Mais ici l'argument *a pari* n'a aucune force, soit parce que nous ne devons pas étendre au delà du sens naturel des mots les lois prohibitives, et surtout pénales, *odia restringenda;* soit parce que la similitude de parenté n'est pas une raison pour étendre les empêchements de mariage, comme nous le voyons dans le même chapitre du Lévitique, qui défend à une femme d'épouser deux frères (sauf le cas du lévirat), tandis qu'il permet à un homme d'épouser successivement les deux sœurs. Du reste, au fond, dans notre cas la parité n'est qu'apparente ; comme nous le dirons tout à l'heure, la raison principale pour laquelle Moïse a défendu le mariage entre alliés, et en particulier avec la femme de l'oncle paternel, c'est la fréquence des rapports que les alliés peuvent avoir ensemble, et spécialement le neveu avec son oncle paternel, et par suite avec sa femme ; ces rapports quotidiens créent un danger qu'il a fallu écarter, en prohibant le mariage entre le neveu et la veuve de son oncle paternel. Or il n'en est pas de même avec l'oncle maternel et sa femme ; ceux-ci appartiennent à une famille toute différente, qui n'a presque pas de rapports avec celle du neveu; le danger n'existant pas, la précaution était inutile. Voilà pourquoi les auteurs qui paraissent avoir étudié le plus à fond le droit matrimonial mosaïque n'hésitent pas à déclarer que, de par la loi de Moïse, le mariage dont nous parlons n'est pas défendu. C'est l'opinion universelle des rabbins, particulièrement de Maimonide, traité *Isurê-Bia*, c. II (lequel même, appliquant jusqu'au bout le principe *odia restringenda*, n'entend pas le mot *dôd*, « frère du père, » de ses frères utérins, mais seulement de ses frères germains); c'est aussi l'opinion de Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, k. 105, p. 782; de Hottinger, *Juris Hebræorum Leges*, l. CC; de Selden, *Uxor hebraica*, Francfort-sur-l'Oder, 1673, p. 5; de Michaelis, soit dans son *Mosaisches Recht*, § 117, t. II, p. 312-313, soit dans une dissertation spéciale ayant pour titre *Abhandlung von den Ehegesetzen Mosis, welche die Heiraten in die nahe Freundschaft untersagen*, 2e édit., Gœttingue, 1768, § 103.

Nous ne faisons que mentionner le cas suivant, qui a fait difficulté pour quelques auteurs : Pierre et Jeanne se marient, ayant d'un premier mariage, l'un un fils, l'autre une fille; ce fils et cette fille peuvent-ils, d'après la loi de Moïse, se marier ? Non, disent ces auteurs, au moins quand la nouvelle union des parents donne des enfants à la

famille. Tel est le sens qu'ils donnent au texte du Lévitique, XVIII, 11. Nous préférons l'interprétation commune, qui entend ce passage de la prohibition du mariage avec une demi-sœur; c'est dans ce sens que la Vulgate a compris et traduit le texte original. Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 115, t. II, p. 296-301.

Quelques observations sont ici nécessaires pour l'intelligence du texte sacré sur les empêchements d'affinité. 1° Les défenses matrimoniales sont adressées constamment à l'*homme*, par exemple : « Vous n'épouserez pas la femme de votre père, » Lev., XVIII, 8 ; mais il est évident que la réciproque est vraie, c'est-à-dire que la femme du père ne doit pas non plus épouser le fils que ce père aurait eu d'une première femme ; si le législateur s'adresse toujours à l'homme, c'est que celui-ci prend l'initiative du mariage. 2° Ce qui donne naissance à l'affinité, ce n'est pas, comme en droit canonique, l'acte qui consomme le mariage ; ce sont les fiançailles, qui d'ailleurs, chez les Hébreux, équivalent à peu près au *matrimonium ratum* de l'Église catholique. Hottinger, *Juris Hebræorum Leges*, I, CXCI-CCVI, p. 286-300. Du reste, sous ce rapport, le droit canonique diffère peu du droit mosaïque ; car, s'il veut que l'affinité ne prenne naissance que de l'acte conjugal, il reconnaît un autre empêchement analogue, celui d'honnêteté publique, qui naît du *matrimonium ratum* et même des fiançailles. 3° Dès que l'affinité a pris naissance, elle ne cesse pas, même par la mort ou le divorce des époux qui, par leurs fiançailles, lui ont donné naissance. Ainsi en est-il dans les droits romain et canonique. 4° Chez les Hébreux, le mariage légitime seul (en comprenant sous ce nom les fiançailles) donnait naissance à l'affinité ; les relations illicites ne produisaient pas cet empêchement. Nous tirons cette conclusion du texte sacré, qui, dans tous les cas d'affinité que nous avons reproduits, emploie toujours des expressions qui signifient une union légitime : « Vous n'épouserez pas la femme de votre père, de votre fils, etc. » En cela le droit mosaïque diffère du droit canonique, qui reconnaît aussi une affinité naissant de relations coupables ; le droit romain a varié sur ce point. Voet., *Ad Pandectas, de Ritu Nuptiarum*, n° 35. 5° L'interprétation que nous avons donnée du texte sacré sur les empêchements d'affinité est celle de tous les commentateurs catholiques et protestants ; c'est celle aussi que donnent les Talmudistes, sauf en un point : nous avons dit que le mariage est défendu, d'après la loi de Moïse, à un homme avec la mère de sa femme, *socrus*, « belle-mère ; » ils disent que, d'après la même loi de Moïse, le mariage est défendu à cet homme, non seulement avec la mère, mais avec les deux aïeules paternelle et maternelle de sa femme. Nous préférons l'interprétation commune ; ces deux empêchements ne sont pas expressément désignés par Moïse ; or, d'après le principe d'herméneutique déjà posé, nous ne devons admettre d'empêchements de mariage que ceux que Moïse a expressément signalés, d'autant plus qu'il s'agit de matières pénales. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 117, t. II, p. 308. Nous ne parlons pas des interprétations particulières et isolées des Karaïtes, qu'on peut voir dans Selden, *Uxor hebraica*, I, III-VI, p. 6-30.

2° *Sanction de ces empêchements ou pénalités.* La violation de la loi prohibant les mariages entre alliés en ligne directe est punie de la peine de mort. C'est la sanction expresse que porte le législateur contre le mariage d'un homme avec la femme de son père, *noverca*, Lev., XX, 11 ; avec la fille de sa femme, *privigna*, Lev., XX, 14 ; avec la femme de son fils, *nurus*, Lev., XX, 12 ; avec la mère de sa femme, *socrus*, Lev., XX, 14. Deux de ces mariages, c'est-à-dire celui d'un homme avec la femme de son père, ou la mère de sa femme, sont, aux yeux de la loi, des crimes si odieux, qu'une malédiction solennelle et publique est prononcée par tout le peuple contre ceux qui s'en rendent coupables. Deut., XXVII, 20, 23. Il n'y a pas, dans la loi de Moïse, de sanction expresse contre le mariage d'un homme avec la petite-fille de sa femme, *proprivigna ;* on peut expliquer cette lacune en disant que, du temps de Moïse, ce cas était chimérique, et qu'en conséquence le législateur a laissé aux magistrats futurs le soin d'établir une pénalité, si la simple prohibition ne suffisait pas. C'est l'opinion de Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 265, t. V, p. 270.

Quant aux mariages entre alliés en ligne collatérale, ils ne sont pas défendus sous des peines si rigoureuses. Voici la sanction contre le mariage d'un homme avec la femme de son oncle paternel : « Si quelqu'un épouse la femme du frère de son père, il viole le respect dû à ses proches, tous deux porteront la peine de leur péché : ils mourront sans enfants. » Lev., XX, 20. Que signifie cette pénalité ? Il y a en hébreu : *'âririm yamûtû ;* les Septante traduisent : ἄτεκνοι ἀποθανοῦνται, et la Vulgate : *absque liberis morientur.* Cela ne veut pas dire, quoi qu'en aient pensé quelques auteurs, que la femme, dès qu'il sera constaté qu'elle sera devenue mère, sera mise à mort avec son enfant, ni que Dieu se chargera, au besoin par miracle, de rendre ce mariage infécond, ni que les coupables, une fois découverts, seront mis à mort, ce qui les empêchera d'user de leur mariage ; ces interprétations ne sont fondées sur aucune preuve sérieuse. D'après l'explication la plus naturelle, la formule hébraïque signifie simplement que les enfants nés de ce mariage, ou bien seront regardés civilement comme illégitimes, ou bien seront considérés comme les fils, non du père naturel, mais de l'oncle décédé. Telle est l'opinion de saint Augustin, *Quæst. in Hept., in Lev.*, XX, 20, t. XXXIV, c. 710, suivie par la plupart des docteurs catholiques et des auteurs protestants, Rosenmüller, *In Lev.*, XX, 20 ; Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 116, t. II, p. 304 ; § 265, t. V, p. 269, et *In Lev.*, XX, 20. Le mot *'âririm*, ἄτεκνοι, s'explique très bien dans ce sens ; il est en effet quelquefois employé, dans la Bible, pour signifier le malheur d'un homme qui a des enfants, mais dont l'héritage n'est pas recueilli par eux. Jer., XXII, 30. Chez les Hébreux, si désireux de se survivre dans des enfants qui perpétueraient leur nom et recueilleraient leur fortune, c'était un châtiment très grand que d'être légalement privé de toute postérité, et de voir ainsi leur nom tombé dans l'oubli et leurs biens passer dans une autre famille. Quant aux deux formes différentes sous lesquelles se présente l'explication que nous avons donnée, il nous semble qu'on doit préférer la première, d'après laquelle les enfants nés du mariage en question sont purement et simplement illégitimes, et ne sont pas inscrits dans les listes généalogiques de leur famille, soit parce que cette inscription au nom du frère du père n'est mentionnée nulle part dans l'Écriture, soit parce que, d'après une règle générale formulée par le Talmud de Babylone, traité *Qiduschin*, c. III, tous les enfants nés de mariages incestueux sont illégitimes. Cf Selden, *Uxor hebraica*, I, VII, p. 34. Toutefois Michaelis préfère le second système, d'après lequel les enfants seraient inscrits au nom du frère du père, *Mosaisches Recht*, et *In Lev.*, aux endroits cités. La sanction contre le mariage d'un homme avec la femme de son frère (sauf le cas du lévirat) est absolument semblable : « ils seront sans enfants. » Lev., XX, 21. Quant au mariage avec deux sœurs simultanément, Moïse ne le frappe d'aucune peine ; il a pensé probablement que les coupables seraient assez punis par ces rivalités et ces querelles que la loi avait voulu écarter en défendant ce mariage. Il y a donc une très grande différence entre les deux catégories de mariages entre alliés que proscrit Moïse : les premiers, entre alliés en ligne directe, sont punis de mort ; les autres, entre alliés en ligne collatérale, sont frappés d'une peine beaucoup moins sévère. Il paraîtrait même que, dans la loi de Moïse, ces derniers empêchements de mariage n'auraient pas été dirimants, mais seulement prohibants ; le législateur n'ordonne nulle part la séparation des époux ; il ne la suppose même pas, il se contente de dire que les enfants qui naîtront de ces

mariages ne seront pas regardés comme appartenant aux époux coupables. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 112, t. II, p. 275.

3° *Raisons et importance des empêchements d'affinité.* Les raisons qu'a eues Moïse d'établir ces empêchements provenant de l'affinité se ramènent à ces deux : 1° Le respect et la réserve que la nature inspire à l'homme à l'égard de ses parents très rapprochés. Or ce respect et cette réserve, l'homme les éprouve non seulement pour ses parents proprement dits, *consanguinei*, mais encore pour les personnes unies à ses parents par les liens du mariage, parce que par le mariage les deux époux deviennent une même chair, ainsi qu'il est dit Gen., II, 24; Matth., XIX, 5-6. C'est cette raison que signale Moïse lui-même, quand il établit ses empêchements d'affinité; car il s'exprime ainsi : « Vous n'approcherez pas de la femme de votre père, car sa chair est celle de votre père;... vous n'approcherez pas de votre bru, car elle est la femme de votre fils, » etc. Lev., XVIII, 8, 15, etc. Il est évident que cette réserve respectueuse s'impose surtout entre alliés en ligne directe, et beaucoup moins en ligne collatérale; c'est pourquoi Moïse défend sous des peines si graves le mariage aux premiers alliés, tandis qu'il est moins sévère pour les autres. — 2° La seconde cause de la prohibition, ce sont les rapports fréquents entre les parents ou alliés très rapprochés. En effet, ces parents ou alliés, surtout en ligne directe et au premier degré de la ligne collatérale, vivent ensemble; ordinairement ils habitent la même maison, surtout chez les Orientaux; les rapports entre eux sont même inévitables; on ne pourrait sans scandale éloigner quelqu'un de la famille. Si donc le mariage entre parents ou alliés était permis, il y aurait lieu, sous prétexte de mariage futur, à des désordres qui introduiraient la corruption dans les familles. Cette raison est exposée par Maimonide, *Moré Nebochim*, p. III, c. 49, trad. Buxtorf, p. 502-503; elle lui paraît tellement forte, qu'il y insiste longuement, et dit qu'elle est la principale qui a inspiré Moïse; c'est aussi la raison que donne saint Thomas de la prohibition générale des mariages entre parents ou alliés rapprochés. *Supp.* III° partis, q. LIV, a. 3; q. LV, a. 6. Tous les auteurs sont d'accord sur ce point. Ces deux raisons combinées nous font comprendre la gravité des prohibitions mosaïques. Parlant en bloc des mariages qu'il défend, Moïse les appelle « abominations »; il déclare que les Chananéens ont commis ces crimes, et qu'à cause de cela Dieu les chassera de la terre qu'ils habitent pour la donner aux enfants de Jacob; il recommande fortement à ceux-ci de ne pas se souiller des mêmes fautes, dans la crainte que la terre qu'ils doivent habiter ne les rejette aussi de son sein, comme elle va faire pour les Chananéens. Lev., XX, 22-23; cf. XVIII, 24-30. Moïse a des termes encore plus sévères pour certains mariages prohibés : il appelle le mariage d'un homme avec la mère de sa femme, ou avec la fille de sa femme, du nom de *zimmâh;* il donne au mariage d'un homme avec sa bru le nom de *tébél;* ces deux mots signifient des crimes énormes. Gesenius, *Thesaurus*, p. 419, 212; Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 102, t. II, p. 229, et § 265, t. V, p. 265. De là nous devons conclure que s'il s'agit des mariages entre alliés en ligne directe, ils sont contraires au droit naturel. Lui sont-ils tellement contraires, qu'ils soient radicalement nuls? C'est une question très controversée parmi les auteurs, quoiqu'on la résolve plus communément dans le sens négatif; mais au moins nous devons dire que, de droit naturel, ces mariages sont illicites; c'est pour cela que Moïse les qualifie si sévèrement, les punit de la peine de mort, et les défend non seulement aux Juifs, mais encore aux étrangers qui vivent parmi eux. Lev., XVIII, 26. Grotius fait remonter la prohibition, non pas précisément au droit naturel, mais à une révélation primitive, qui s'impose à l'humanité tout entière. *De Jure belli ac pacis*, II, V, § 13.

Nous ne pouvons être aussi sévères pour les mariages entre alliés en ligne collatérale; ceux que nous avons signalés comme défendus par Moïse ne sont pas contraires au droit naturel; nous en avons une preuve dans la loi mosaïque elle-même, qui, dans le cas du lévirat, permet, bien plus, commande à un homme d'épouser la veuve de son frère, de son oncle paternel, ou d'un autre parent rapproché. Toutefois, dans les cas ordinaires, ces mariages offrent des inconvénients; les deux raisons que nous avons données plus haut s'appliquent, proportion gardée, à ces mariages, et c'est pourquoi Moïse les défend.

La sévérité des prescriptions mosaïques contre les mariages entre alliés, surtout en ligne directe, s'explique encore par le relâchement général où étaient tombés sous ce rapport les peuples païens. Moïse signale spécialement, comme coupables de ces mariages incestueux, les Égyptiens et les Chananéens, dont l'exemple aurait été plus funeste aux Juifs. Il aurait pu ajouter la plupart des autres peuples, surtout orientaux; les prescriptions mosaïques, qui sont aussi, dans le sens expliqué, des prescriptions de la loi naturelle, étaient ignorées de presque tous les peuples, non seulement en pratique, mais même en théorie, Selden, *De Jure naturali*, V, XI, à ce point que Maimonide disait qu'au point de vue de l'affinité, un seul mariage était défendu aux Noachides, celui d'un homme avec la femme de son père, *De legibus Hebræorum*, IX, V, trad. Leydecker, p. 142; cf. I Cor., V, 1; et encore ce dernier précepte était-il quelquefois violé chez certains peuples, par exemple chez les Perses, où un homme épousait sans difficulté la femme de son père. Selden, *loc. cit.* Dans des temps moins anciens, nous voyons Séleucus, roi de Syrie, donner sa propre femme Stratonice à son fils Antiochus, qu'il avait eu d'une autre union. Valère Maxime, V, VII.

Il y a pourtant deux peuples où nous trouvons en vigueur la plupart des prescriptions mosaïques sur l'affinité. Les Arabes les observaient, comme nous le voyons par le *Koran*, IV, 26-27, qui résume les antiques traditions de ce peuple, probablement empruntées aux Hébreux. Les mariages entre alliés en ligne directe furent également défendus par le droit romain. *Inst.*, I, X, *de Nuptiis*, § 6-7; cf. Cicéron, *Pro Cluentio*, 5, 6, et Virgile : « Thalamos ausum incestare novercæ. » Sous les empereurs chrétiens, il fut même défendu à un homme d'épouser sa belle-sœur, ou deux sœurs successivement. L. 5, C. *De Incestis et inut. nupt.*, V, V. Justinien frappe les mariages incestueux des peines pécuniaires les plus graves, *Nov.*, XII, c. 1, et même, pour certaines provinces, l'Osrhoène et la Mésopotamie, de la peine de mort. *Nov.*, CLIV, c. 1.

Nous avons donné jusqu'ici l'interprétation de la loi de Moïse sur l'affinité par rapport au mariage. Il faut distinguer soigneusement la loi des additions rabbiniques. En effet, dans le but d'assurer l'observation de la loi et de la protéger contre le relâchement ou les empiétements de la coutume, les Anciens, les Sages, ont établi autour de la loi un mur, une « haie », c'est l'expression talmudique, *gâdér*, c'est-à-dire une série de nombreuses prohibitions qui garantissent les premières; ainsi, par exemple, la loi défend à un homme d'épouser sa bru, Lev., XVIII, 15; pour mieux assurer l'observation de ce précepte mosaïque, les anciens ont défendu à un homme d'épouser la bru de son fils, et même de son petit-fils. Les femmes qu'il est ainsi défendu d'épouser, en vertu, non de la loi, mais des traditions rabbiniques, sont appelées *mulieres secundariæ*, parce qu'elles viennent en second lieu, après celles que la loi elle-même défend d'épouser; on peut en voir l'énumération dans Maimonide, *Tract de Connubiis*, I, VI, trad. L. de Compiègne, Paris, 1673, p. 3, reproduit dans Surenhusius, *Mischna*, traité *Qidouschin*, I, I, part. III, p. 360.

II. *Affinité dans le Nouveau Testament.* — La loi mosaïque n'oblige pas l'Église par elle-même, comme il fut déclaré au concile de Jérusalem. Act., XV, 28-29. Elle ne l'oblige qu'indirectement, c'est-à-dire par celles de ses

prescriptions qui seraient d'ailleurs de droit naturel; et encore, dans ce cas, l'obligation vient du droit naturel, et non de la loi mosaïque; l'Église, du reste, a pu renouveler de sa propre autorité quelques-unes des prescriptions de la loi mosaïque, qui dans ce cas obligent tous les chrétiens, mais seulement en vertu de l'autorité de l'Église. Des lois nous pouvons tirer les conclusions suivantes : 1° les empêchements d'affinité que nous avons exposés n'obligent pas l'Église par eux-mêmes; 2° les empêchements d'affinité en ligne directe, étant très probablement de droit naturel comme prohibants, sinon comme dirimants, obligent l'Église; 3° l'Église est seule juge de savoir si et jusqu'à quel point ces empêchements sont de droit naturel; 4° en dehors des empêchements de droit naturel, nous ne devons admettre que ceux qui ont été expressément établis par l'Église.

Dans le Nouveau Testament, nous trouvons deux faits qui se rapportent à l'affinité. 1° *Mariage d'Hérode Antipas avec la femme de son frère.* Matth., XIV, 3-4; Marc., VI, 17-18; Luc., III, 19. Ce mariage était illicite à deux points de vue : 1. C'était un mariage adultérin : Hérodiade avait pour mari Hérode Philippe, frère d'Antipas; lorsque Antipas épousa cette femme, Philippe vivait encore; quelques auteurs ont nié ce fait, comme Tertullien, *Adv. Marcionem*, IV, 34, t. II, col. 443; saint Jean Chrysostome, *Hom. XLVIII in Matth.*, t. LVIII, col. 490; Théophylacte (avec quelque hésitation), *In Matth. XIV*, t. CXXIII, col. 205; mais on ne peut guère le révoquer en doute à cause du témoignage exprès de Josèphe, qui dit qu'Hérodiade se sépara de son mari « encore vivant », *Ant. jud.*, XVIII, V, 4, témoignage cité, reproduit et accepté par Eusèbe, *H. E.*, I, XI, t. XX, col. 114; par Origène, qui signale et rejette l'opinion contraire, *Tom.* X *in Matth.*, 21, t. XIII, col. 891; par saint Jérôme, *In Matth.*, XIV, 3-4, t. XXVI, col. 97; par saint Basile de Séleucie, *Orat.* XVIII, t. LXXXV, col. 227; par Euthymius Zigabène, *In Matth. XIV*, t. CXXIX, col. 426, etc. Aussi la plupart des commentateurs, soit catholiques, soit protestants, regardent comme adultérin le mariage d'Antipas avec Hérodiade. — 2. De plus, ce mariage était incestueux et violait les lois de l'affinité. Hérodiade était la femme de Philippe, frère d'Antipas. Or, nous l'avons vu, d'après la loi mosaïque, un homme ne pouvait épouser la femme de son frère que dans le cas du lévirat, c'est-à-dire quand ce frère était mort, et sans enfants. Philippe n'était pas mort, et, de plus, il avait eu d'Hérodiade une fille appelée Salomé, Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 4, celle-là même qui dansa devant Hérode. Matth., XIV, 6. Aussi les auteurs qui pensent que Philippe était mort lorsque Hérodiade épousa Antipas, disent que ce mariage était néanmoins coupable, comme contraire à la loi de Moïse, puisque Philippe n'était pas mort sans enfants; dans toutes les hypothèses, ce mariage était donc incestueux. On ne peut pas objecter, pour justifier Antipas, que, n'étant pas Juif, il n'était pas soumis à la loi de Moïse; car, quoi qu'il en soit de la question de savoir si les Hérode étaient prosélytes, au moins *de la porte*, question très débattue (cf. Selden, *De jure naturæ*, V, XXI-XXII, p. 679-691), toutefois Antipas était soumis aux lois de Moïse, au moins sur les empêchements de mariage provenant de la parenté, puisque, comme nous l'avons dit, d'après Lev., XVIII, 26, Dieu voulut que non seulement les Juifs, mais encore les étrangers qui vivaient parmi eux, fussent soumis à ces lois. — 3. Quelques auteurs ajoutent un troisième grief contre ce mariage : Hérodiade, disent-ils, était la nièce d'Antipas; car elle était fille d'Aristobule, et celui-ci et Antipas étaient frères, comme étant tous deux fils d'Hérode le Grand. Or il était défendu aux Juifs d'épouser leur nièce. Nous ne pensons pas que le mariage d'Antipas avec Hérodiade fût illicite à ce point de vue; en effet, s'il était défendu aux Juifs d'épouser leur nièce, c'était en vertu, non pas précisément de la loi mosaïque, mais des traditions rabbiniques (voir CONSANGUINITÉ), lesquelles peut-être n'étaient as encore établies à cette époque comme elles le furent plus tard, et dans tous les cas n'atteignaient probablement pas les étrangers. C'est donc surtout comme adultérin et comme violant les lois mosaïques sur l'affinité, que le mariage d'Antipas fut accusé et condamné par saint Jean-Baptiste avec cette constance et cette fermeté qui lui valurent la palme du martyre.

2° *Inceste à Corinthe.* I Cor., V, 1. « C'est un bruit constant, dit saint Paul aux Corinthiens, qu'il s'est commis un crime parmi vous, et un tel crime, qu'on n'entend pas dire qu'il s'en commette de semblable parmi les païens, jusque-là qu'un de vous ait la femme de son père. » D'après le sens naturel des mots, il s'agit ici non pas d'un crime transitoire, quoi qu'en disent quelques commentateurs, par exemple Krause, *In I Cor.*, V, 1; mais d'un mariage, que le coupable a prétendu faire; c'est ce que signifient les mots ἔχειν γυναῖκα, « avoir, posséder une femme » d'une manière permanente. Dans la Sainte Écriture, cette expression « avoir une femme » s'entend du mari, et par conséquent d'un mariage, au moins prétendu ou putatif; rappelons-nous les mots de Jean-Baptiste à Hérode : « Il ne vous est pas permis d'avoir, ἔχειν, la femme de votre frère, » qui s'entendent du mariage, comme on le voit par Marc, VI, 17-18. La même expression « avoir une femme », et l'expression corrélative « avoir un homme », ont le même sens, c'est-à-dire s'entendent du mariage. Matth., XXII, 28; Marc., XII, 23; Luc., XX, 28, 33; Joa., IV, 17-18; I Cor., VII, 12-13; Gal., IV, 27, etc. Telle est l'interprétation commune, surtout parmi les auteurs modernes, auxquels est venu se joindre Cornely, *Comm. in I Cor.*, Paris, 1890, p. 119-120. Le mariage que le chrétien de Corinthe avait attenté était avec la femme de son père, c'est-à-dire avec sa belle-mère. Les Hébreux n'avaient pas de mot particulier pour désigner la belle-mère dans ce sens précis; ils disaient « femme du père »; c'est l'expression que nous trouvons Lev., XVIII, 8, 14; XX, 11; Deut., XXII, 30 (XXIII, 1); XXVII, 20, etc. Saint Paul l'emploie également pour mieux rappeler la loi du Lévitique. Or saint Paul déclare, ou plutôt suppose, que ce mariage est gravement illicite; il éclate en indignation contre le coupable, et même contre les Corinthiens, qui le toléraient dans leurs assemblées; puis il livre le criminel à Satan, c'est-à-dire qu'il l'excommunie, afin de le ramener, par la rigueur de cette peine, à une salutaire pénitence. I Cor., V, 1-5. De ce fait, nous pouvons conclure que saint Paul déclare défendu aux chrétiens le mariage avec la belle-mère. S'il était certain que le père du coupable fut mort, quand son fils a contracté ce mariage incestueux, ainsi que le soutiennent plusieurs auteurs, par exemple, Michaelis, *Einleitung in das N. T., Briefe an die Corinther*, II, notre conclusion n'aurait pas besoin de preuve. Mais, d'après II Cor., VII, 12, l'opinion de la survivance du père est plus probable, et par conséquent le mariage du fils fut aussi un adultère : ce qui suffisait pour attirer toutes les sévérités de saint Paul. Toutefois, même dans ce cas, nous pouvons maintenir notre conclusion : en effet, l'Apôtre présente le mariage en question surtout comme incestueux; il ajoute qu'un tel mariage est inouï même chez les païens, ce qui malheureusement n'était pas vrai des mariages adultérins; c'est donc surtout comme incestueux que saint Paul présente, condamne et punit ce mariage; il le regardait donc, même sous ce rapport, comme défendu aux chrétiens.

En dehors de ce cas, nous ne trouvons pas d'autre empêchement de mariage, provenant de l'affinité, porté dans le Nouveau Testament pour les chrétiens; mais l'Église légifèra bientôt sur cette matière, et établit non seulement les empêchements du Lévitique, mais plusieurs autres : Conciles d'Elvire, c. 61; d'Ancyre, c. 25; de Néocésarée, c. 2; *Decr. Grat.*, c. XXXV, q. II et III; *Decr. Greg., De consang. et affin.* S. MANY.

AFFIXES, nom par lequel on désigne dans la gram-

maire hébraïque les *préfixes* et les *suffixes*. Voir ces deux mots.

AFFRANCHI. Ἀπελεύθερος; Vulgate : *libertus*, *libertinus*, Act., VI, 9; I Cor., VII, 22. Il est parlé deux fois des affranchis dans le Nouveau Testament. Dans les Actes, il est question d'une *synagogue des affranchis*, qui est désignée dans le texte par le mot latin grécisé λιβερτίνοι. Dans la seconde Épître aux Corinthiens, empruntant une comparaison au droit romain, saint Paul dit que les esclaves sont devenus des « affranchis du Seigneur ». Dans ce second passage, le mot grec employé est ἀπελεύθερος, et le mot latin *libertus*. Ces deux termes, *libertinus* et *libertus*, désignent le même individu considéré à deux points de vue différents. C'est à tort, en effet, que certains auteurs ont supposé que le mot *libertus* s'appliquait à l'affranchi lui-même, et le mot *libertinus* au fils de l'affranchi. Il n'en est rien. *Libertinus* est l'affranchi par opposition à l'*ingenuus*, homme de naissance libre; le *libertus* est l'affranchi dans ses rapports avec son patron. On dit *Marcus homo libertinus*, et *Marcus Marci libertus*. Parmi les Juifs qui avaient été esclaves après les guerres de Pompée, et qui avaient ensuite été rendus à la liberté, un certain nombre avait probablement fondé une synagogue particulière à Jérusalem. Quelques-uns d'entre eux devaient être fort riches, ce qui n'a pas lieu de nous étonner, car les affranchis opulents n'étaient pas rares. Ces affranchis sont mentionnés par Philon, *Legatio ad Caium*, XXIII, et par Tacite, *Ann.*, II, 85. La plupart d'entre eux, après leur affranchissement, s'étaient d'abord fixés à Rome; puis ils avaient été chassés d'Italie, et quelques-uns relégués en Sardaigne, par un sénatus-consulte, sous le règne de Tibère. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, III, 5; Suétone, *Tibère*, XXXVI; Tacite, *Ann.*, II, 85. Cf. Philon, *Legat. ad Caium*, XXIV. Quant à la pensée que quelques commentateurs ont eue de faire du mot *libertinus* le nom des habitants de la ville d'Afrique *Libertum*, elle ne repose sur aucun fondement. — Dans le passage de l'Épître aux Corinthiens où saint Paul appelle les esclaves « affranchis de Dieu », il veut rappeler que Jésus-Christ a affranchi tous les hommes; qu'il n'y a plus dans l'Église ni esclaves ni hommes libres, mais des frères tous égaux. Cf. Gal., III, 28; V, 13. Il veut rappeler aussi que les chrétiens ont à l'égard de Jésus-Christ à remplir les devoirs des affranchis envers leur patron, devoirs que la loi romaine exprimait par ces deux mots : *obsequium et officium*. Les affranchis portaient le nom gentilice, c'est-à-dire le nom de famille de leur patron. C'est ainsi que l'on trouve plusieurs fois dans le Nouveau Testament des *Cornelii*. Act., X, 1, 3, 17, 22, etc. C'étaient des affranchis ou des fils d'affranchis qui avaient été esclaves de membres de cette *gens* illustre.

Bibliographie. — H. Lemonnier, *Étude historique sur la condition privée des affranchis aux trois premiers siècles de l'empire romain*, in-8°, Paris, 1887; Walter, *Römische Geschichte*, t. I, § 105-106; M. Voigt, *Ueber die Clientel und Libertinität*, dans les *Berichte der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, Histor.-Philol. Classe, 1878, p. 147-220; Mispoulet, *Les institutions politiques des Romains*, Paris, 1883, t. II, p. 161 et suiv.; Th. Mommsen, *Das römische Gastrecht und die römische Clientel*, dans Sybel, *Historische Zeischrift*, t. I, p. 319-390; Id., *Libertini servi*, dans *Eph. Epigr.*, IV, p. 246; Leist, *Das römische Patronatrecht*, Erlangen, 1879; Bouché-Leclercq, *Manuel des institutions romaines*, in-8°, Paris, 1886, p. 352. E. BEURLIER.

AFRICAIN JULES. Voir JULES L'AFRICAIN.

AFRICUS, nom du vent du sud dans la Vulgate. Ps. LXXVII, 26. Par suite, ce mot désigne aussi le midi comme point cardinal. Jos., XVIII, 14; Is., XXI, 1; Ezech., XX, 46; Act., XXVII, 12. Dans ce dernier passage, Africus signifie exactement sud-ouest. Le vent du midi s'appelle en latin Africus, parce qu'en Italie il vient d'Afrique. Voir VENT.

AFRIQUE, une des parties du monde, dont la Vulgate emploie deux fois le nom : Isaïe, LXVI, 19, et Nahum, III, 9. Dans le premier passage, le texte massorétique porte *Fûl* ou *Pûl*; dans le second, *Fût* ou *Pût*. Quels pays indiquent ces deux mots? La traduction de saint Jérôme est-elle exacte? C'est ce qu'il faut rechercher, après une question préliminaire de critique textuelle.

Le nom de *Pûl* ne se trouve qu'en ce seul endroit de l'Écriture, Is., LXVI, 19; aussi un grand nombre d'auteurs, croyant à une faute de copiste, lisent *Pût*, comme dans Nahum, III, 9. Le texte massorétique a pour lui l'unanimité des manuscrits (Kennicott et de Rossi ne relèvent aucune variante) et l'accord des plus anciennes versions, paraphrase chaldaïque (*Pûlâ*), versions syriaque et arabe (*Pûl*), à l'exception toutefois des Septante. Ces derniers, en effet, portent généralement Φοῦδ, ce qui suppose la lecture primitive *Phout*. Il est cependant juste de remarquer avec Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1004, que le grec ΦΟΥΔ a pu très facilement, par erreur de copiste, se changer en ΦΟΥΔ. Mais les raisons suivantes, tirées du contexte et des endroits parallèles, n'en favorisent pas moins la leçon des traducteurs grecs. C'est d'abord l'association de *Pût* et de *Lûd*, qu'on trouve en trois autres passages des Livres Saints, Jer., XLVI, 9; Ezech., XXVII, 10; XXX, 5; d'où l'on conclut qu'il faut également lire ici *Pût ve-Lûd*. Ensuite la place qu'occupe le mot en question dans le texte d'Isaïe, auprès de ceux de Loud, Thubal et Javan, nous reporte naturellement à la table ethnographique de la Genèse, X, 6, reproduite I Par., I, 8, où *Pût* est mentionné parmi les descendants de Cham. Il s'agit donc, dans la nomenclature du prophète, de peuples importants et bien connus, quoique éloignés des Hébreux. Or jusqu'à présent aucune nation se rapportant certainement à *Pûl* n'a pu être indiquée, tandis que les descendants de *Pût* sont assez bien connus. Enfin leur désignation comme auxiliaires de l'Égypte, et archers semblables aux Lydiens, paraît, suivant Riehm, donner raison au texte des Septante. Cf. Riehm, *Handwörterbuch des Bibl. Alterthums*, 1884, t. II, p. 1208.

Parmi ceux qui admettent la leçon *Pûl*, Bochart, *Phaleg*, t. IV, p. 26, et J. D. Michaelis, *Spicileg.*, t. I, p. 256; t. II, p. 114, identifient ce nom avec celui de l'île de Philie, en Égypte (copte : *Pelak*, *Pilak* : opinion difficile à soutenir au point de vue philologique, la racine étant *lak* : copte *lak'*, *fastigium*, *extremitas*, cf. Am. Peyron, *Lexicon ling. copt.*, Turin, 1835, p. 80; hiéroglyphes : *Aa-lek*, *P-aā-rk*, (*Pi*)*lak*, Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, Paris, 1876, p. 9, 147, 318, d'après Brugsch. Knobel, *Völkertafel*, p. 94, voit ici l'*Apulie* ou l'Italie inférieure, que les Juifs du moyen âge appelaient *Pûl*; mais du moyen âge à l'époque d'Isaïe, il y a trop loin pour que la conclusion soit valable. Enfin quelques-uns vont jusqu'à chercher ce peuple dans les *Foulah*, *Poul* ou *Peuls*, qui habitent aujourd'hui en grande partie l'immense bassin du Niger et le bassin du Sénégal, c'est-à-dire toute la moitié occidentale du Soudan. G. F. Re, *Dizionario di erudizione biblica*, au mot *Africa*; *Archivio di Letteratura bib. ed orient.*, Turin, 1883, p. 255. Cette opinion repose uniquement sur la ressemblance de nom. D'ailleurs, si l'on accepte le sentiment très vraisemblable de H. Barth, qui assigne aux Foulah pour patrie originelle les oasis du sud du Maroc, on retrouve dans cette nation les Leucæthiopiens de Pline, habitant au sud des Gétules de la Mauritanie, entre les Liby-Égyptiens au nord et la Nigritie au sud. Cf. H. Barth, *Sammlung und Bearbeitung central-afrikanischer Vokabularien*, Gotha, 1862-1864, p. CXI-CLXXIII et 1-296. Nous avons ainsi une branche de cette race chamitique, qui a peuplé tout le nord de l'Afrique, ce qui nous ramène à l'opinion suivante.

Beaucoup de commentateurs lisent *Pût* au lieu de *Pût*. Or le mot *Pût* est traduit en grec tantôt par Φούδ, Gen., x, 6; I Par., I, 8; Is., LXVI, 19, tantôt par Αἰθιοψ, Jer., XLVI, 9; Ezech., XXVII, 10; XXX, 5; XXXVIII, 5; Nah., III, 9; et dans la Vulgate tantôt par *Phuth*, *Phut*, Gen. et Par., tantôt par *Libyes*, Jer., Ezech., *loc. cit.*; tantôt enfin par *Africa*, Is. et Nah., *loc. cit.* Il indique donc bien, dans la pensée des traducteurs, un peuple du continent africain. Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 2, attribuant l'origine des Libyens à Phutes, d'où leur nom de Φούτους, confirme son opinion en faisant remarquer « qu'il y a encore, dans la région des Maures, un fleuve du même nom ». Pline le mentionne sous le nom de *Fut*, V, 1, 13, et Ptolémée sous

40. — L'Afrique dans les prophètes.

celui de Φοῦδ, IV, I, 3. Saint Jérôme fait la même remarque, et nous donne ainsi la raison de sa traduction, *In Is.* LXVI, 19, t. XXIV, col. 667. Du reste, l'Afrique, ainsi nommée par Ennius avant la deuxième guerre punique, ne fut d'abord pour les Romains que la contrée libyenne voisine de l'Italie, le Tell tunisien, appelé maintenant encore *Friga*. Pour les Grecs, cette terre était la Libye aux bornes ignorées, qui s'étendait au loin vers les régions du sud et du couchant. C'est peu à peu que ce nom est devenu celui du continent, de même que l'Ile-de-France a donné sa dénomination à l'ensemble des Gaules. Élisée Reclus, *Afrique sept.*, 1884, pp. 1, 2.

Pût, dans Isaïe, indique donc bien, comme dans la Genèse, le troisième fils de Cham, ou un peuple africain. Mais il semble, dit M. F. Lenormant, que ce nom « ait un sens géographiquement aussi étendu que *Kousch*. Il désigne tout le vaste ensemble des populations de race éthiopico-berbère répandues au sud de l'Éthiopie kouschite et à l'ouest du bassin du Nil. Ces populations forment deux groupes principaux : d'abord les peuples du *Pount* des Égyptiens, c'est-à-dire les Somâlis et leurs congénères et voisins de la côte orientale d'Afrique, à cheval, comme les Kouschites, leurs proches parents, sur les deux rives du golfe d'Aden; puis la grande famille des peuples libyens et berbères, occupant tout le nord du continent africain, depuis le voisinage de l'Égypte jusqu'à l'océan Atlantique... Entre ces deux groupes de populations, auxquelles s'applique en commun le nom biblique de *Pout*, la parenté ethnographique et linguistique est très grande ». F. Lenormant, *Hist. anc. de l'Orient*, 9e édit., 1881, t. I, p. 272. Voir PHUT.

Avec ces données, il est facile de comprendre les deux textes d'Isaïe et de Nahum. Isaïe, LXVI, 19, parle de la propagation de l'Évangile, et des miracles qui en accompagneront la prédication. « Je leur donnerai un signal, dit le Seigneur, et j'enverrai ceux d'entre eux qui auront été sauvés vers les nations, dans les mers (hébreu : *Tarsîš*), dans l'Afrique (*Pût* ou *Pût*), dans la Lydie (*Lûd*),... dans l'Italie (selon la Vulgate; hébreu : *Tûbal*, « les Tibarréniens »), dans la Grèce (*Yâwân*), et les îles lointaines, vers ceux qui n'ont pas entendu parler de moi... » Le prophète nous montre ainsi les merveilles de la foi se répandant non seulement chez les peuples les plus éloignés et connus des Hébreux, mais chez toutes les races d'après l'ethnographie biblique : Japheth avec Thubal et Javan, Cham avec Phout, Sem avec Lud. Après avoir mentionné l'extrémité occidentale du continent européen, l'auteur sacré passe à l'extrémité septentrionale du continent africain et à l'extrémité occidentale du continent asiatique.

Nahum, III, 8-9, s'adressant à Ninive et prédisant sa ruine, lui dit : « Vaux-tu mieux que No-Amon (Thèbes)? Assise entre les bras du Nil, entourée par les eaux, la mer lui formait un rempart...; l'Éthiopie (*Kûš*) et l'Égypte (*Miṣraïm*) étaient sa force, sans fin; l'Afrique (*Pût*) et les Libyens (*Lûbîm*) étaient parmi ses auxiliaires, et cependant elle aussi a été emmenée captive. » Comme on le voit, l'énumération des troupes est faite avec ordre : du midi au nord et de l'orient à l'occident, si avec Ebers, Brugsch et beaucoup d'autres, on reconnaît ici le *Pount* égyptien; ou simplement du midi au nord, avec un détour vers l'ouest, si l'on n'entend que l'Afrique septentrionale.

A. LEGENDRE.

AGABUS (Ἄγαβος), prophète chrétien du Ier siècle. Ce nom propre est-il dérivé de *hâgâb*, « sauterelle » (Drusius), ou de *'âgab*, « il aima » (Grotius, suivi par Wilsius et Wolf)? La réponse est douteuse. Agabus était originaire de la Judée; il en est question deux fois dans les Actes des Apôtres, XI, 28, et XXI, 10. On a cru, parce que saint Luc en parle la seconde fois comme s'il n'en avait encore rien dit, qu'il y avait eu deux prophètes de ce nom; mais le nom, la fonction, le pays d'origine, l'époque, sont trop identiques pour qu'on ne conclue pas à un seul personnage.

Au temps où saint Paul et saint Barnabé évangélisaient Antioche, des prophètes vinrent de Jérusalem à Antioche. L'un d'eux, nommé Agabus, éclairé par l'Esprit-Saint, prédit par un acte symbolique qu'une grande famine allait désoler toute la terre. L'événement, disent les Actes, XI, 28, se réalisa sous le règne de Claude. Il y eut, en effet, à cette époque des famines en diverses contrées : une en Grèce, Eusèbe, *Chron.*, I, 79, et deux à Rome, Suétone, *Claudius*, XVIII; Dion Cassius, LX, XI; Tacite, *Annales*, XII, XLIII. Il est probable cependant que la famine prédite par Agabus est celle qui désola la Judée en 44-48. Le texte grec dit, il est vrai, que le fléau devait s'étendre à toute la terre, ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην; mais on sait que cette expression est employée à diverses reprises par les Saints Livres dans un sens restreint, pour désigner la Judée ou la contrée dont il est question dans le récit. Le verset suivant des Actes indique assez clairement que la famine sévit en Judée seulement, puisque les disciples d'Antioche envoyèrent à cette occasion des secours aux frères de Judée. L'auraient-ils pu faire, s'ils avaient été eux-mêmes en proie au même fléau? Josèphe raconte qu'une terrible famine sévit en Judée, *Antiq. jud.*, XX, II, 6; V, 2, lorsque Cuspius Fadus et Tibère Alexandre étaient procurateurs, fin de 44 à 48; elle dura trois à quatre ans, et fit de nombreuses victimes. Pour venir en aide à la population, qui mourait de faim, Hélène, reine d'Adiabène, qui était alors à Jérusalem, fit venir du blé de Chypre et d'Égypte.

Agabus retourna en Judée, puisque seize ans après on le retrouve à Césarée, venant de ce pays. De Ptolémaïde, saint Paul était venu à Césarée, où il descendit chez Philippe l'évangéliste, l'un des sept : « Et, disent les Actes des Apôtres, XXI, 10, comme nous y demeurions quelques jours, il arriva de Judée un prophète nommé Agabus. Étant venu nous voir, il prit la ceinture de Paul, et, se liant les pieds et les mains, il dit : « Voici ce que dit l'Esprit-« Saint : Les Juifs lieront ainsi à Jérusalem l'homme à qui « appartient cette ceinture, et le livreront entre les mains « des Gentils. » L'événement justifia la prophétie. On remarquera qu'ici encore, comme au chapitre XI, le prophète Agabus annonce l'avenir par une action symbolique, tout en l'accompagnant d'une explication. Cette conduite rappelle celle des prophètes de l'Ancien Testament, III Reg., XXII, 11; Is., XX, 1, etc.; Jer., XIII, 1, etc.; Ezech., IV, 1, etc. Les Grecs croyaient qu'Agabus était l'un des soixante-dix disciples, et qu'il avait été martyrisé à Antioche. Ils avaient fixé sa fête au 8 mars, tandis que les Latins la célébraient, depuis le IXe siècle, le 13 février : Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des cinq premiers siècles*, t. I, p. 206. E. JACQUIER.

1. AGAG (hébreu : *'Agâg*, signification inconnue; Septante : Ἀγάγ), nom peut-être générique des rois d'Amalec, Num., XXIV, 7, et sous lequel est plus particulièrement connu celui de ces rois qui fut vaincu par Saül dans la guerre sainte entreprise par l'ordre de Samuel. I Reg., XV, 1-8. D'après la volonté formelle de Dieu, cette guerre avait pour objet l'extermination des Amalécites, ennemis jurés d'Israël. Dès lors Agag, vaincu et fait prisonnier, devait être mis à mort avec les autres captifs et tout ce qui avait vie, tandis que le butin devait être détruit. Saül désobéit à cet ordre divin : il passa les captifs au fil de l'épée, détruisit du butin et des troupeaux ce qu'il y avait de moins bon, garda le reste, et laissa la vie à Agag. Le prophète Samuel, l'ayant appris, en fut très irrité, et, après avoir prononcé au nom de Dieu la réprobation de Saül, il fit amener Agag en sa présence. Ceci se passait à Galgala. I Reg., XV, 20-28. Le captif vint tout tremblant, et il disait : « Faut-il qu'une mort amère me sépare ainsi de tout! » ỳ. 32. C'est du moins la traduction de la Vulgate et des Septante, qui s'éloignent notablement du sens de l'hébreu, d'après lequel Agag, se confiant dans la décision prise par Saül à son sujet, s'approchait joyeusement (hébreu : *ma'adannôt*) de Samuel, en disant : « Assurément l'amertume de la mort est passée. » Quoi qu'il en soit, le prophète, s'armant du glaive de la colère divine, prononça sur Agag la loi du talion, Exod., XXI, 23-25 : « Comme votre épée a ravi les enfants à tant de mères, ainsi, parmi les femmes, que votre mère soit sans enfants! » I Reg., XV, 33; et il le frappa à mort « devant Jéhovah », c'est-à-dire en rendant par là hommage à l'ordre de Jéhovah. Cette expression a donné aux rationalistes l'occasion d'attaquer ce récit, sous prétexte qu'elle signifie un vrai sacrifice, d'où l'imputation faite aux Hébreux d'avoir offert à Dieu des sacrifices humains. Max Dunker, *Geschichte des Alterthums*, Berlin, 1863, t. I, p. 277-278. Il est facile de constater que cette accusation ne repose sur aucun fondement, car Agag subit la mort, comme tous les autres captifs, en vertu d'une mesure politique ordonnée par Dieu, savoir : l'extermination totale du peuple amalécite, toujours menaçant pour Israël, et d'ailleurs chargé de crimes abominables, qui méritaient ce châtiment. Il suffit d'étudier la législation rituelle des Hébreux sur les victimes à employer dans les sacrifices, pour se convaincre qu'il ne pouvait venir à la pensée de Samuel d'offrir à Dieu en sacrifice un Amalécite, un *gôi* ou païen, un homme souillé de tous les crimes, par conséquent une victime impure au premier chef. On peut penser avec quelques exégètes catholiques que, par les mots « devant Jéhovah », il faut entendre « devant l'autel élevé au Seigneur à Galgala », sans voir dans cette immolation un vrai sacrifice. Le sens d'un simple hommage rendu à Dieu paraît d'ailleurs plus fondé. P. RENARD.

2. AGAG. Nom d'une province de la Médie. Esth., III, 1, 10; IX, 24. Voir AGAGITE.

AGAGITE (hébreu : *'Agâgî*), Esth., VIII, 3; IX, 6; cf. III, 1, 10; IX, 24. Les Septante transcrivent : Βουγαῖος et Μακεδών. Qualification ethnique donnée à Aman, l'ennemi des Juifs. La plupart des commentateurs, à la suite de Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VI, 5; cf. *Targum Esther, in loc.*, ont cru que le mot « Agagite » signifiait qu'Aman était de la race du roi Agag, et par conséquent Amalécite; mais les inscriptions cunéiformes nous ont révélé l'existence d'un pays d'Agag, d'où Aman devait être originaire. « On a longtemps cru, dit M. Oppert, *Commentaire philologique et historique du livre d'Esther*, 1864, p. 13, qu'Aman, fils d'Amadathi, était Amalécite... Et puisque déjà dans l'antiquité les noms d'Ésaü, d'Amalec, étaient pris comme les désignations des païens d'Europe, les Septante traduisent l'hébreu *'Agâgî* par Μακεδών, « le Macé-« donien. » Néanmoins le nom d'Aman, ainsi que celui de son père, trahit une origine médo-perse. Nous savons maintenant, par les inscriptions de Khorsabad, que le pays d'Agag composait réellement une partie de la Médie. » Voir AMAN, BUGÉE, MACÉDONIEN.

AGAPES (du grec ἀγάπη, « amour, charité ») désigne les repas communs que faisaient les chrétiens : à l'origine, en union avec la célébration de l'Eucharistie; plus tard, en certaines circonstances seulement, suivant des usages qui ont varié avec les temps et avec les pays. Ces repas servaient à la fois à exprimer et à entretenir la charité chrétienne; de là leur nom. Qu'ils remontent à l'époque des Apôtres, et qu'ils aient alors accompagné la célébration de l'Eucharistie, c'est ce qui ressort des instructions que

donne saint Paul. I Cor., XI, 20-29. Le repas qui faisait partie de « la Cène du Seigneur », Κυριακὸν δεῖπνον, était devenu, dans l'Église de Corinthe, l'occasion d'abus graves, une cause de divisions, au lieu d'être un principe d'union et de charité. L'Apôtre réprouve les abus, mais ne supprime pas le repas, ℣. 33, tout en faisant bien ressortir que le rite religieux où se donnent le corps et le sang de Notre-Seigneur est l'objet principal de la réunion. Grâce à ces instructions si précises, qui furent écrites par saint Paul à l'occasion des désordres de Corinthe, nous pouvons comprendre les allusions et les indications rapides qui nous montrent le même usage dès l'origine dans l'Église de Jérusalem, Act., II, 46, ou en d'autres Églises, à Philippes, par exemple, lors du passage de saint Paul, Act., XX, 7, 11, où la réunion a lieu le dimanche.

De plus, nous voyons qu'aux temps apostoliques le nom d'*agapes* était déjà donné à ces repas; qu'il était devenu familier aux communautés chrétiennes, au point que saint Jude dans son Épître, ℣. 12, signalait aux fidèles certains hérétiques comme « des récifs dans vos agapes », οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες. (Dans la Vulgate : *hi sunt in epulis suis maculæ;* au lieu de ὑμῶν, elle suit la leçon αὐτῶν de certains manuscrits, leçon moins bien garantie, et elle ne rend pas exactement le sens du mot rare σπιλάδες: l'allusion est perdue.) On trouve une allusion du même genre dans II Petr., II, 13, si l'on s'en tient au texte d'anciens manuscrits (B, etc.), qu'a suivi ici le traducteur latin. Saint Pierre parle aussi d'hérétiques dangereux, qui se mêlent aux assemblées chrétiennes : ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν, « dans leurs agapes, prenant repas avec vous. » (La Vulgate traduit : *in conviviis suis luxuriantes* [?] *vobiscum;* mais elle a bien lu ἐν ταῖς ἀγάπαις, et non ἐν ταῖς ἀπάταις que porte le texte grec reçu.)

Au sortir de l'âge apostolique, au début du IIe siècle, dans les Églises d'Asie, la célébration de l'Eucharistie reste encore si bien liée avec l'agape, que celle-ci sert à la désigner; on le voit dans la lettre de saint Ignace, *Ad Smyrn.*, 8, t. V, col. 713 : « Il n'est permis, sans l'évêque, dit-il, ni de baptiser, ni de faire l'agape. » Il n'est pas douteux qu'il parle de l'Eucharistie, surtout quand, au n° 7, il dit en parlant de ceux qui s'en abstiennent : « Il leur importait de faire l'agape, pour qu'ils eussent part à la résurrection. »

Vers la même époque, la fameuse lettre de Pline, *Epist.*, l. X, n. 97, édit. Didot, 1881, p. 713-714, nous montre aussi que les fidèles de Bithynie célébraient ces repas communs; de plus, elle nous permet, je crois, de saisir une des causes qui amenèrent à séparer l'Eucharistie du repas. Le légat impérial rapporte que les chrétiens se réunissaient auparavant, à jour fixe, une première fois de très bonne heure, *stato die ante lucem*, dans un but uniquement religieux, pour dire un chant au Christ, comme s'il était Dieu, *carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem;* puis de nouveau, le soir sans doute, pour faire un repas; mais il constate que, pour obéir à son édit, les chrétiens ont renoncé à ce repas. *Quod ipsum facere desisse post edictum meum quo secundum mandata tua hetærias esse vetueram.* Soit que la réunion du matin, ne tombant pas sous les interdictions relatives aux *hetairies*, restât permise, ou soit qu'elle dût plus facilement échapper à la surveillance, on y transporta le rite essentiellement religieux, l'Eucharistie, dont le repas n'était que l'accompagnement accessoire. Au milieu du IIe siècle, la première apologie de saint Justin, nos 65-67, t. VI, col. 428 et suiv., suppose que la séparation est achevée; elle décrit le service religieux du dimanche, dans lequel l'Eucharistie occupe la place principale, et il n'est plus question du repas.

Au delà de cette époque, l'histoire des agapes ne fournit rien qui puisse éclairer les choses de la Bible. Il nous suffit d'avoir constaté que les agapes ne furent pas, chez les premiers chrétiens, une simple imitation des repas communs, très fréquents chez les païens; mais qu'on se proposa surtout au début de représenter aussi complètement que possible la Cène du Seigneur où le repas avait précédé le rite religieux nouveau, l'Eucharistie (ἐσθιόντων αὐτῶν, Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; μετὰ τὸ δειπνῆσαι, Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 25). Le rite accessoire, même séparé de l'Eucharistie, demeura pour les chrétiens un moyen de pratiquer la charité mutuelle, tant qu'on fut fidèle à l'idée première de l'institution. *Nec sacrificia eorum (paganorum) vertimus in agapes..., agapes nostræ pauperes pascunt sive frugibus, sive carnibus*, disait saint Augustin contre ceux qui déjà cherchaient à rattacher l'usage chrétien aux cérémonies païennes. *Contra Faust.*, XX, 20, cf. 4, t. XLII, col. 370-383. Mais il est bon de remarquer que ces repas communs étaient fréquents chez les païens : aux funérailles, accompagnées de festins religieux où l'on mangeait les mets sacrificiels dans le lieu consacré à l'idole, ἐν εἰδωλείῳ, I Cor., VIII, 10; dans les réunions de certaines confréries ou *hétairies*, dont quelques-unes n'avaient d'autre but que de s'assembler à certains jours pour manger en commun. Ils étaient aussi connus chez les Juifs, puisqu'il y avait des repas funèbres dans les temps anciens, d'après Jérémie, XVI, 5, 7; cf. Osée, IX, 14, et plus tard Josèphe, *Bell. jud.*, II, 1, 1; *Antiq. jud.*, XVIII, VIII, 4; et que les restes des victimes ou des offrandes étaient consommés en commun dans le temple, cf. Deut., XIV, 23, 26, surtout à certaines fêtes. Ces coutumes juives et païennes expliquent comment fut accepté facilement et commment se répandit un usage qui était dans les mœurs de l'époque, et qui nous paraîtrait aujourd'hui très extraordinaire. Voir Bingham, *Works*, t. V, p. 289; Augusti, *Handbuch der christlichen Archäologie*, t. I, Abth. I, 2, Leipzig, 1836-1837; Drescher, *De veterum Christianorum agapis*, in-8°, Giessen, 1824.

J. Thomas.

AGAR (hébreu : *Hâgâr*) était une esclave égyptienne au service de Sarai. Peut-être avait-elle été donnée à Abram par le pharaon qui avait enlevé son épouse. Gen., XII, 16. Le choix dont elle fut l'objet permet de supposer qu'elle avait de grandes qualités, et qu'elle partageait la foi de ses maîtres, S. Chrysostome, *Hom.* XXXVIII *in Genesim*, 1, t. LIII, col. 351. Sarai, désespérant de devenir mère et dans le dessein d'avoir une postérité, offrit à son mari son esclave comme femme. Elle la substituait à elle-même auprès de lui. Ayant conçu, l'esclave dédaigna l'épouse stérile. Celle-ci rendit Abram responsable de la conduite superbe et outrageante d'Agar. Pour échapper à ses reproches, Abram réduisit l'esclave à sa condition première. La domination de la maîtresse se fit durement sentir, et Agar, ne se résignant pas à son nouveau sort, prit la fuite. Assise auprès d'une source du désert d'Arabie, elle fut visitée par un ange. Il lui ordonna de retourner chez sa maîtresse et de s'humilier sous sa main. Le fils qu'elle portait dans son sein sera, ajouta-t-il, belliqueux, et sa nombreuse postérité s'établira à l'orient des autres descendants d'Abram. Agar appela le lieu de la vision « le puits du Vivant qui me voit ». De retour chez Abram, elle donna naissance à un fils qui fut nommé Ismaël. Gen., XVI.

Après la naissance d'Isaac, Agar dut quitter une seconde fois la maison de son époux. Sara, ayant vu Ismaël se railler d'Isaac, obligea le patriarche à chasser l'esclave et son fils. Dieu ayant donné son consentement à cette mesure rigoureuse, tout en renouvelant la promesse d'une nombreuse postérité pour l'expulsé, Abraham plaça du pain et de l'eau sur l'épaule d'Agar, lui remit Ismaël et la renvoya. Voir Abraham 1. Elle erra dans le désert de Bersabée. La provision d'eau épuisée, l'infortunée mère laissa son fils sous un arbrisseau, et s'éloigna pour ne pas assister à son agonie. Elle s'assit à la distance d'une portée de trait, lui tournant le dos, et éclata en sanglots. La voix d'Ismaël, qui pleurait et priait, fut entendue du ciel. Un ange, appelant Agar, la consola et lui ordonna de ne pas abandonner son fils, souche d'une nombreuse descendance. Alors Dieu ouvrit ses yeux aveuglés par la douleur : un puits était là; elle y emplit son outre et fit boire l'en-

fant. Il grandit; sa mère demeura constamment avec lui, et lui donna pour épouse une Égyptienne, Gen., XXI, 9-21. Les Ismaélites, renommés par leur habileté commerciale et animés de la prudence terrestre, sont appelés par Baruch, III, 23, fils d'Agar.

L'entrée d'Agar dans la famille d'Abraham et son bannissement avaient un caractère figuratif, qui a été signalé par saint Paul. Gal., IV, 23-31. La femme esclave, qui enfante dans l'esclavage, représentait la synagogue, dont les fils sont esclaves de la loi, d'une loi de servitude. Parce qu'ils persécutaient les fils de la femme libre, les fils de la promesse, les enfants de l'Église, ils ont été exclus de la famille et du peuple de Dieu et n'ont pas partagé avec les chrétiens l'héritage des bénédictions promises, comme Agar et Ismaël furent chassés de la maison d'Abraham et n'héritèrent pas de ses biens.

Les Arabes, issus d'Ismaël, ont gardé dans leurs traditions le souvenir d'Agar, leur aïeule. Les données bibliques y sont altérées. Agar devient la femme principale d'Abraham; elle habite la Mecque, et la fontaine qui lui fut montrée par l'ange est le fameux puits Zemzem, renfermé dans l'enceinte de la Kaaba. Abraham dut sacrifier Ismaël par ordre de Dieu. Voir d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, in-f°, Paris, 1697, aux mots : *Abraham*, p. 15; *Hagiar*, p. 420; *Zemzem*, p. 927. E. MANGENOT.

AGARAI (hébreu : *Hagri*, « fugitif (?) ; » Septante : Ἀγαρί), père de Mibahar, qui fut un des guerriers renommés de l'armée de David, I Par., XI, 38. Dans le passage parallèle, II Reg., XXIII, 36, on lit *Bonni de Gadi* au lieu de *Mibahar filius Agarai*. « Hagri » a la forme d'un nom de race. Voir AGARIEN.

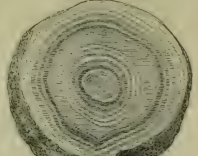
AGARÉENS, AGARÉNIENS (hébreu : *Hagrim*, Ps. LXXXII (hébreu : LXXXIII), 7; *Hagri'im*, I Par., V, 19, 20; au singulier, *Hagri*, I Par., XXVII, 31; Septante : Ἄγαραῖοι, I Par., V, 20; Ἀγαρηνοί, Ps. LXXXII, 7; I Par., V, 19; Ἀγαρίτης, I Par., XXVII, 31), peuplade arabe contre laquelle luttèrent les tribus transjordaniques de Ruben, de Gad et la demi-tribu de Manassé. Plusieurs auteurs la rattachent à Agar, servante d'Abraham et mère d'Ismaël. Leur supposition s'appuie sur le nom lui-même, et sur la confédération de cette peuplade avec Jétur (Iturées) et Naphis, tous deux fils d'Ismaël, Gen., XXV, 15, confédération mentionnée I Par., V, 19 (d'après l'hébreu). Cependant les Agaréniens sont distingués des Ismaélites dans le psaume LXXXII, 7-9. Gesenius, admettant leur émigration vers le golfe Persique, applique au nom le sens de *fugitifs* d'après l'étymologie, hébreu : *hâgar;* arabe : *hadjar*, « il a fui. » *Thesaurus linguæ heb.*, p. 365. On les assimile généralement aux Agréens, Ἀγραῖοι, dont parlent Strabon, XVI, 767; Ptolémée, V, 19; Pline, VI, 32, et qui, comme les Nabatéens et les Chaulotéens, devaient se trouver sur la route principale de la mer Rouge à l'Euphrate.

Les Agaréens, d'après I Par., V, 10, habitaient à l'orient du pays de Galaad. Le rang qu'ils occupent dans l'énumération des différents peuples ennemis d'Israël, Ps. LXXXII, 7-9, correspond assez bien à ce renseignement, le seul précis que nous possédions; ils sont, en effet, cités entre les Moabites et les Ammonites. Plusieurs auteurs ont cru retrouver le nom et la demeure de cette tribu dans le *Hedjar* ou *Hedjer* actuel, pays qui, plus souvent appelé *El-Hasa*, est compris entre la chaîne des plateaux du *Nedjed* et la côte occidentale du golfe Persique, et s'étend des îles Bahrein au sud jusqu'à Koveit au nord. Parmi les habitants de cette région se trouvent les *Benou-Hadjâr*, et on mentionne une ancienne ville de ce nom, maintenant en ruines, à deux ou trois journées de Hofhouf, capitale actuelle du pays de Hasa. Mais, dans cette hypothèse, il faut admettre que les Agaréens sont venus prendre possession de cette contrée après avoir été chassés de leur séjour primitif par les tribus transjordaniques d'Israël.

Ce peuple n'est cité dans l'Écriture que pour ses démêlés avec les Hébreux : une seule exception est à faire à propos de Jaziz, membre de cette tribu, qu'on voit parmi les surveillants des troupeaux de David. I Par., XXVII, 31. Du temps de Saül, les Rubénites combattirent contre les Agaréens, et, après les avoir vaincus, « s'établirent dans leurs tentes, sur toute la plage orientale de Galaad. » I Par., V, 10. Plus tard, « les fils de Ruben, de Gad et la demi-tribu de Manassé, tout ce qu'il y avait d'hommes forts portant le bouclier et l'épée, et bandant l'arc et sachant combattre, au nombre de quarante-quatre mille sept cent soixante guerriers, combattirent contre les Agaréens, et (d'après l'hébreu et les Septante) contre Jétur, et Naphis, et Nodab. Et ils furent victorieux contre eux, et les Agaréens et tous ceux qui étaient avec eux furent livrés entre leurs mains... Et ils prirent tout ce qu'ils possédaient, cinquante mille chameaux, et deux cent cinquante mille brebis, et deux mille ânes. » I Par., V, 18-21. Ce butin montre assez quelles étaient les richesses et l'importance de ces tribus pastorales. La conquête, du reste, fut complète, puisque les vainqueurs, ajoute le texte, « s'établirent à la place [des vaincus] jusqu'à la transmigration. » I Par., V, 22. A une époque incertaine, peut-être sous le roi Josaphat, II Par., XX, les Moabites et les Ammonites, encouragés par les Assyriens, furent l'âme d'un soulèvement général des peuples voisins contre Juda, et les Agaréniens entrèrent dans la coalition. Ps. LXXXII, 7. A. LEGENDRE.

AGATE, pierre précieuse, estimée dans l'antiquité comme de nos jours (fig. 41). Elle est nommée deux fois, dans la Vulgate, *achates*, Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12 (Septante : ἀχάτης), où elle est la traduction du mot hébreu שְׁבוֹ, *šebô*, qui désigne la seconde pierre de la troisième série des pierres précieuses placées sur le rational du grand prêtre. Voir RATIONAL. L'étymologie du mot *šebô* est douteuse (cf. assyrien : *šubû*, « pierre précieuse »), et ne nous donne aucune lumière sur la nature de l'objet qu'il sert à dénommer. Il est possible que *šebô* ait quelque rapport avec le pays de Saba, שְׁבָא, *šebâ'*, d'où les caravanes apportaient sur les marchés de Phénicie, entre autres objets, des pierres précieuses. La traduction des versions anciennes par « agate » n'a d'ailleurs rien d'inacceptable, et elle est, en effet, généralement admise. Suivant Théophraste, *De lapid.*, 58, et Pline, XXXVII, 54 (10), le nom grec et latin de l'agate vient d'un fleuve de Sicile appelé Ἀχάτης, aujourd'hui Drillo, dans le Val di Noto, sur les bords duquel auraient été trouvés les premiers minéraux de cette espèce. L'agate est une variété du quartz à structure concrétionnée. Elle se compose ordinairement de zones concentriques, constituées par une matière siliceuse, qui s'est déposée par couches successives dans une cavité naturelle (fig. 42). Elle est d'une texture très fine, à cassure conchoïde et susceptible d'un beau poli. Généralement translucide, elle offre une grande variété de couleurs et prend différents noms suivant sa nuance : quand les bandes sont peu nombreuses et de couleurs

41. — Cylindre assyrien en agate. Bibliothèque nat.



42. — Agate.

tranchées, on l'appelle onyx et l'on s'en sert pour faire des camées; on l'appelle calcédoine, si elle est gris de perle ou bleuâtre, très translucide; cornaline, si elle est rouge sang ou brun jaunâtre; sardoine, si elle est rouge brun foncé; chrysoprase, si elle est vert pomme; saphirine, si elle est bleu de ciel uniforme; plasma, si elle est vert pré (cette dernière couleur ne se trouve que dans des gemmes antiques), etc. Le principal gisement de l'agate est le terrain de grès rouge. Les pierres précieuses dont fut orné le rational avaient été certainement apportées d'Égypte. On trouvait des agates dans les environs de Thèbes. Pline, XXXVII, 54. F. VIGOUROUX.

AGÉ (hébreu : *'Âgê'*, « fugitif; » Septante : Ἄσα), père de Semma, qui fut l'un des guerriers renommés de l'armée de David. II Reg., XXIII, 11.

AGELLI Antonio ou **AGELLIUS**, selon la forme latinisée de son nom, né en 1532, à Sorrente, au royaume de Naples, entra dans la congrégation des théatins. Jeune encore, il fut envoyé à Rome, où il se fit bientôt remarquer par son érudition, et surtout par sa profonde connaissance de la Sainte Écriture et des langues bibliques. Nommé inspecteur de l'imprimerie vaticane, il en dirigea très heureusement les travaux; c'est là qu'il entreprit une édition du Nouveau Testament grec, enrichie de diverses leçons. Il travailla à l'édition sixtine des Septante, et recueillit en même temps les fragments de l'*Itala*. Enfin il fit partie de toutes les commissions qui, de Grégoire XIII à Clément VIII, furent chargées de reviser la Vulgate. En 1593, sa nomination à l'évêché d'Acerno l'enleva à ses chères études, au grand regret du monde savant. (Lettre de Pierre Morin à Cajetan, 1595). Après quelques années de sage administration, il se démit de son évêché, et quatre ans après, 1608, il mourut à l'âge de soixante-seize ans. Les œuvres scripturaires d'Agellius, écrites en bon latin, sont : 1° *Commentarius in Threnos, collectus ex auctoribus græcis et in eosdem explicatio et catena græcorum Patrum ex ejusdem versione*, in-4°, Rome, 1598; 2° *Commentarius in Psalmos et Cantica*, in-f°, Rome, 1606; Cologne, 1607; Paris, 1611; 3° *Commentarius in Proverbia Salomonis*, Vérone, 1649 (parmi les œuvres du théatin Aloysio Novarini); 4° *Commentarius in prophetam Habacuc*, in-8°, Anvers, 1697. Il composa également en latin d'autres ouvrages restés manuscrits à Rome : un commentaire sur Isaie, depuis le chap. XX jusqu'à la fin; une explication de Daniel; des notes sur les douze petits prophètes; des notes sur les Épîtres, en grec et en latin; des notes sur les trois premiers chapitres de l'Apocalypse; des extraits des rabbins sur Job; un petit traité des poids et des mesures. Son œuvre principale est son commentaire sur les Psaumes, œuvre vraiment remarquable, et peut-être le meilleur commentaire du XVIIe siècle, loué sans restriction, non seulement par des catholiques, mais aussi par des protestants et des rationalistes, et en particulier par Rosenmüller, qui s'en sert très souvent, et qui vante son érudition et sa perspicacité. Voici la méthode suivie par Agellius dans son commentaire : dans les passages difficiles ou différents de l'original, il remonte du latin au grec, et du grec à l'hébreu. Par là il arrive souvent à d'heureuses solutions. L'explication suit chaque verset du psaume; elle est claire, abondante, parsemée d'extraits bien choisis dans les meilleures interprétations des Pères. Ils sont empruntés surtout à des commentaires moins connus en Occident, comme ceux de saint Athanase, Origène, Didyme, saint Jean Chrysostome, Théodoret, etc. Le seul reproche général qu'on peut lui faire, reproche que méritent du reste presque tous les commentateurs, c'est de mélanger dans la même note le sens littéral et le sens spirituel, au lieu de traiter ce dernier à part à la fin du psaume. Cette juxtaposition dans chaque note des deux sortes d'explications jette quelque trouble, et empêche de suivre aussi facilement et aussi nettement l'enchaînement des idées dans le sens littéral. Voir Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. I, p. 368; Le Long, *Bibliotheca sacra*, t. II, art. *Agellius*; Richard Simon, *Lettres critiques*, lett. 26, édit. de 1730; Ughelli, *Italia sacra*, t. VII. E. LEVESQUE.

AGENOUILLER (s'). Voir ADORATION, PROSTERNEMENT.

AGES DU MONDE. Voir CHRONOLOGIE.

AGGÉE (hébreu : *Haggai;* Septante : Ἀγγαῖος), le dixième des petits prophètes.

I. *Traditions sur Aggée.* — Aggée, disent les traditions, serait né en exil en Chaldée, et serait venu en Judée avec Zorobabel. De concert avec celui-ci, il aurait aidé par ses exhortations et par ses prophéties à rétablir le temple. Il aurait fait partie de la grande synagogue. Il serait mort enfin très âgé, et aurait été enseveli parmi les prêtres avec les honneurs qui leur sont rendus. De tout cela, il n'y a de certain que ce qui ressort de l'Écriture, savoir : qu'il vécut après la captivité de Babylone, qu'il contribua efficacement à rebâtir le temple, I Esdr., V, 12; VI, 14, et qu'il écrivit le petit livre qui porte son nom. — Une méprise sur le sens d'Aggée, I, 13 (« nuntius Domini, » *male'ak* [angelus] *Yehôvâh*), fit croire autrefois à plusieurs qu'il était un ange sous forme humaine. De même, c'est en interprétant mal Aggée, II, 4 (héb., 3), que H. Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, Gœttingue, 1868, p. 178, a voulu le ranger parmi ceux qui avaient vu le premier temple : c'est un sens qui n'est pas nécessaire.

II. *Mission d'Aggée.* — Voici quelle fut la mission de ce prophète. Les soixante-dix ans de captivité prédits par Jérémie étaient passés. Cyrus, suscité de Dieu, avait porté son édit de retour. Très peu en profitèrent, relativement parlant. A peine arrivés, ils relevèrent au milieu des ruines et des décombres l'autel des holocaustes. Puis ils se mirent en devoir de rebâtir le temple. Ils en posèrent bientôt les fondements. Après quoi il y eut un arrêt. « Les peuples des pays d'alentour, » les Samaritains surtout, leur firent opposition. Sous le coup de leurs menaces et de leurs intrigues à la cour persane, la jeune colonie « sentit ses bras tomber ». Ainsi contrariés, et déçus dans leur espoir d'une restauration qu'ils avaient rêvée splendide et glorieuse, les Juifs se laissèrent aller au découragement et ils ne firent rien pendant les dernières années de Cyrus et les règnes d'Assuérus et d'Artaxerxès, rois de Perse. Voir ASSUÉRUS et ARTAXERXÈS. Un décret fut même arraché à celui-ci, qui interdisait formellement la reconstruction commencée. I Esdr., IV, 17-22. Les choses en étaient là, lorsque la seconde année de Darius, fils d'Hystaspe (520) Dieu suscita l'esprit de deux prophètes, Aggée et Zacharie. Ces deux grands hommes, « magni spiritus prophetæ, » dit saint Jérôme, *Comm. in Aggæum, Prol.*, t. XXV, col. 1388, éveillèrent de leur torpeur les Judéens négligents. On reprit sous la direction de Zorobabel, satrape de Juda pour les Perses, et de Jésus, fils de Josédec, grand prêtre, l'œuvre interrompue. Les ennemis voisins auraient voulu encore y faire obstacle. Ils écrivirent en ce sens à Darius. Mais Darius, revenant à la politique première de Cyrus, leur fit défense de molester les travailleurs. La reconstruction marcha dès lors à grands pas, et elle était achevée quatre ans après, grâce surtout aux prophètes. I Esdr., VI, 14. On fit la dédicace du nouveau temple le 4 du mois d'adar de l'an 516. I Esdr., VI, 14-15. Voir B. Netelier, *Die Bücher Esdras*, Münster, 1877, p. 9 et suiv. — On voit par là quelle fut en somme la mission d'Aggée. Il fut envoyé de Dieu pour rebâtir le temple et relever les espérances messianiques qui tombaient. C'était une mission du premier ordre. On n'ignore pas, en effet, l'idée qui pour Israël s'attachait au temple : c'était le signe et le symbole de l'alliance passée entre lui et Dieu, le centre du culte et de la religion. Le temple rebâti, c'était à peu d'intervalle et les murs de la ville reconstruits, et la ville

elle-même habitée de nouveau ; et, celle-ci repeuplée, c'était Israël vivant de sa vie propre, vie sociale indépendante, et par conséquent pouvant au temps marqué donner naissance au Christ, selon les promesses faites à Abraham et à David. Or Aggée remplit cette mission pour sa part en secouant les Juifs de leur torpeur, en les animant au travail, malgré le réveil d'anciennes hostilités, I Esdr., v, 1-17, et en faisant des prophéties qui annonçaient au nouveau temple une gloire prochaine, la venue du Messie comprise dans la conversion des Gentils, et assuraient au trône humilié de David une perpétuité que son état présent ne permettait pas de prévoir. Tel est le sens de la vocation et de la mission d'Aggée. Voir J. Knabenbauer, *In Prophetas minores*, t. II, p. 170-173. Cf. F. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig, 1873, p. 492, 493 ; P. Schegg, *Geschichte der letzten Propheten*, Ratisbonne, 1854, t. II, p. 153-160.

III. *Analyse de la prophétie d'Aggée.* — Nous avons de lui, dans le petit livre qu'il a laissé, quatre prophéties datées, dont voici le sujet : — 1° Il engage Zorobabel, Josué le grand prêtre et le peuple à reprendre les travaux du temple. Qu'ils ne disent pas que le temps n'est pas venu ; il est venu, au contraire. Si la moisson a été médiocre, si la famine s'est fait sentir, si la sécheresse a frappé le pays, c'est qu'ils ont négligé la reconstruction de la maison de Dieu. Qu'ils s'y mettent enfin, et Dieu sera avec eux. Aggée est écouté par la jeune colonie, qui reprend l'œuvre abandonnée. La prophétie est datée du premier jour du sixième mois de la seconde année de Darius ; on peut y voir un exorde, I, 3 ; un corps de sujet, I, 4-11, et une note historique sur l'effet produit, I, 12-II, 1a. — 2° Il console Zorobabel, Josué et le peuple, et affermit leur âme ; ils s'attristent de voir la médiocrité du nouveau temple : par rapport à l'ancien, « il est comme s'il n'était pas. » Qu'ils se consolent. Le Dieu des armées n'en sera pas moins fidèle à l'alliance, et il fera luire sous peu les temps messianiques où ce temple recevra par les adorations des Gentils une gloire supérieure à sa gloire passée. La prophétie, qui comprend un exorde, II, 1b-3, et la prédiction même, II, 4-10, eut lieu le vingt et unième jour du septième mois, en pleine fête des Tabernacles. — 3° Il montre, par deux décisions tirées de la loi rituelle, comment Dieu a dû, malgré les sacrifices qu'ils lui offrent, punir et châtier les Juifs. Ils ont négligé les travaux du temple, c'est pourquoi il y a eu parmi eux disette de blé, de vin et d'huile ; ils les ont repris : désormais Dieu les bénira. Prophétie, II, 11-20, prononcée le vingt-quatrième jour du neuvième mois. — 4° Enfin autre prophétie faite le même jour. Aggée s'adresse à Zorobabel, l'élu de Dieu. Il lui prédit que le Dieu des armées le protégera et le mettra comme un anneau à son doigt, le jour où il bouleversera le ciel et la terre et renversera les empires avec ce qui fait leur force et leur gloire, 21-24.

IV. *Authenticité de la prophétie.* — Il n'est pas douteux qu'Aggée lui-même ne soit l'auteur inspiré des quatre prophéties dont il s'agit. Qu'il les ait écrites et rédigées, c'est ce que prouvent et la tradition tant juive que chrétienne, sans exception, et le livre même : par son contenu, en effet, il ne répugne aucunement à cette attribution ; au contraire, il semble l'exiger ; car le style, les pensées qu'on y remarque conviennent au temps et à la condition du prophète. Qu'il les ait écrites par inspiration, saint Paul, sans parler des deux auteurs de l'Ecclésiastique, XLIX, 13, cf. Agg., II, 24, et d'Esdras, I Esdr., V, 1 ; VI, 14, le dit suffisamment ; il cite, Heb., XII, 27, comme manifestement inspiré un verset célèbre de notre petit écrit, Agg., II, 7 : « Encore une fois. » Toute la tradition, du reste, est constante à cet égard. — Le texte primitif n'a pas été altéré. S'il est divergent dans les manuscrits, ces divergences sont rares, dix ou douze en tout, et encore sont-elles de celles qui viennent de copistes. J. Knabenbauer, *ouvr. cit.*, p. 177, 181, 182, 185, 190 ; de Rossi, *Variæ lectiones*, *Vet. Test.*, t. III, p. 210 ; *Supplementa*, p. 92. Quant aux versions, elles ne diffèrent pas essentiellement du texte, et en établissent ainsi l'intégrité dogmatique. La Vulgate est très fidèle : très peu d'additions et d'omissions ; une traduction précisant parfois un sens plus large dans l'original ; exemple : *bâ'û hémdat*, « venient desiderium », II, 7 (Vulgate : « veniet desideratus, » II, 8). Moins littérale est la version grecque : on y voit plus d'additions, II, 10-15, plus d'omissions dont une, II, 6 (5), très considérable ; plus de traductions inexactes ou forcées, plusieurs mauvaises leçons, comme I, 13, *bemale'âkê*, ἐν ἀγγέλοις, au lieu de *bemale'âkût*, « in legatione, » etc. Assez fidèle est la version syriaque ; notons seulement deux mots que ses auteurs ont lu autrement que ne porte l'hébreu actuel : *hêrêb*, « glaive, » au lieu de *hôrêb*, « sécheresse, » I, 11, et *hêby'û* ou *îâby'û*, « pour qu'ils apportent, » au lieu de *âbâ'û*, « et ils viendront, » II, (7). Le Targum, qui est, comme on sait, de Jonathan-ben-Uziel, rend moins le texte qu'il ne le paraphrase, selon son habitude. En somme, l'examen des versions fait voir que leurs auteurs avaient sous les yeux un texte hébreu identique à celui que nous avons. Voir à ce sujet L. Reinke, *Der Prophet Haggai*, p. 23 et suiv.

L'hébreu pur, sans chaldaïsmes, — quelques-uns en signalent cependant quelques traces, — est la langue de ce petit livre. Le style en est simple et grave. Il ne dépasse pas cependant le niveau d'une bonne prose : on dirait celui d'un homme qui fait effort pour parler une langue qu'il sait, mais qui tend à tomber. Quelques interrogations, I, 4, 9 ; II, 4 (3), 13 (12), 14 (13), 20 (19), brisent la monotonie des phrases. Avec les pensées, le style s'élève et devient rythmique, I, 6, 9-11 ; II, 5-7 (6-8) ; 22, 23 (21, 22). Une de ses particularités est de condenser en un mot final toute l'idée qui précède, I, 2b, 12b ; II, 6b, « ne craignez pas, » (5b), *'al tîrâ'û* ; 20b, « à partir de ce jour, je bénirai, » (19b), *min hayyôm hazzéh 'abârék*. Expressions favorites d'Aggée : I, 5, 7, 11, 16, 19, « appliquez vos cœurs ; » II, 5, 8, 9, 10, 12, 24, « dit le Dieu des armées ; » I, 12, 14 ; II, 3, 5, « Zorobabel, Jésus, et le reste du peuple. » Répétition des mots : « esprit, » I, 14 ; « prends courage, » II, 5, dans le même verset. — Ajoutons que le livre n'est pas exactement divisé : le premier oracle doit finir II, 1, certainement, ou du moins II, 1a, après les mots « le sixième mois ». Le reste fait partie du second oracle : le texte hébreu et la critique l'exigent ainsi. Cf. J. Knabenbauer, *ouvr. cit.*, p. 183.

V. *Psaumes attribués à Aggée.* — On attribue en outre à Aggée, comme à Zacharie du reste, les psaumes CXI et CXLV, qui portent ces noms dans le titre. Mais c'est à tort ; car ni l'hébreu, ni les autres versions, ni la tradition, ne justifient cette attribution. La présence de ces noms a plutôt ici un sens liturgique ; elle indiquerait, selon plusieurs, que c'est par ces prophètes que les psaumes dont il s'agit ont été appliqués au service religieux après l'exil. Suivant le pseudo-Épiphane, *De Vitis prophetarum*, t. XLIII, col. 411, c'est Aggée qui aurait le premier chanté *Alleluia* dans le second temple. D'où l'inscription : « Alleluia. Du retour d'Aggée et de Zacharie. » Cette explication convient également pour les Septante, où les psaumes CXXXVII, CXLV-CXLVIII ont ces mêmes noms, et pour la Peschito, qui les porte dans les psaumes CXXV, CXXVI, CLXV-CLXVIII. On a dit aussi qu'Aggée avait écrit une partie du livre actuel d'Esdras, I Esdr., III, 2-VI, 22 ; ce n'est pas probable, parce que cette partie n'est pas de son style.

VI. *Prophéties messianiques d'Aggée.* — Il y a deux prophéties messianiques dans le livre d'Aggée : — 1° Dans la première, Agg., II, 1b-10, le prophète prédit au nouveau temple une gloire supérieure à celle de l'ancien. En voici la traduction d'après l'hébreu, II, 7-8 :

Ainsi parle le Dieu des armées,
Encore une fois, et c'est dans peu, et j'ébranlerai le ciel, la terre, la mer et les continents ;
J'ébranlerai tous les peuples,
Et elles viendront, les richesses de tous les peuples,
Et je remplirai de gloire cette maison,
Dit le Dieu des armées ;

Car l'argent, c'est à moi, et l'or, c'est à moi,
Dit le Dieu des armées;
Plus grande sera la dernière gloire de cette maison que la première,
Dit le Dieu des armées;
Et en ce lieu je donnerai la paix,
Dit le Dieu des armées.

On s'accorde à tenir la prophétie pour messianique. On se divise quand il s'agit de l'interpréter et de l'appliquer. Nous l'entendons dans son sens le plus large. Selon nous, il faut y voir : 1° une commotion universelle du ciel et de la terre ; 2° puis un ébranlement général de toutes les nations venant successivement au temple et à l'Église dont il est la figure, avec des présents, et 3° enfin une grande manifestation de la gloire promise à ce temple par l'effusion des grâces et des dons surnaturels, dont le mot « paix messianique » est le résumé. Autrement, c'est la prédiction de l'origine, du progrès et de la consommation du royaume de Dieu au milieu des bouleversements de la nature et du monde moral, à partir du premier siècle chrétien jusqu'à la fin du monde, et au delà dans l'éternité. Que cette prédiction ait cette largeur de sens, c'est ce que prouvent le contexte, les textes parallèles et l'histoire : le contexte, car les termes employés sont très étendus, et ce n'est pas la mention du temple nouveau, — puisqu'il figure l'Église universelle et immortelle, — qui peut les restreindre; les textes parallèles, car les trois idées exprimées ici, — idées messianiques du reste, — se trouvent déjà ailleurs, Joel, II, 30, 31; Is., XXIV, 19-23; LI, 16; LXV, 17; LXVI, 22; II, 12 et suiv.; XIX, 21; Mich., V, 10; Is., LX, 5-7, 11; II, 2 et suiv.; XIV, 1; XLIX, 17 et suiv.; LX, 4-16; Mich., IV, 1; Is., IX, 6 (cf. Gen., XLIX, 10); Ps. LXXI; Is., IX, 7; Mich., V, 1, etc.; l'histoire : elle témoigne, en effet, que l'Église s'est ainsi établie. Préparée dès le temps d'Aggée, car on peut considérer les quatre siècles qui suivirent comme un prélude, elle s'est fondée et développée dans les miracles et les commotions physiques et politiques, commotions qui finiront au dernier jour, quand le ciel et la terre passeront pour faire place à de nouveaux cieux et à une terre nouvelle. II Petr., III, 10, 13. D'autre part, les peuples se sont ébranlés peu à peu et sont entrés en foule dans l'Église. Ils y entrent encore, y apportant des adorations et des présents. Elle-même enfin a été glorifiée d'abord dans le temple nouveau, où Jésus-Christ a parlé, enseigné, opéré des miracles; puis dans le monde entier, par les biens de la grâce et les espérances célestes qu'elle y répand. Telle est l'extension que nous donnons à cette prophétie. Il serait trop long d'exposer les autres opinions sur cet objet. On les trouvera dans L. Reinke, *ouvr. cit.*, p. 77 et suiv., et dans J. Knabenbauer, *ouvr. cit.*, t. II, p. 190, 199.

Voici *quelques explications du texte :* 1° dans Agg., II, 7°, les versions anciennes diffèrent. A nous en tenir à l'hébreu, nous pensons qu'il faut traduire : « Encore une fois, [le temps] est court, » et cette traduction se justifie par la grammaire et en partie par les Septante. — 2° Agg., II, 8° : *Et veniet desideratus cunctis gentibus*, « et le désiré de toutes les nations viendra. » Ainsi traduit la Vulgate, que suit une certaine tradition. L'hébreu actuel se traduit autrement. Il porte *ûbâ'ú hémdat kol haggôim ;* mot à mot : *et venient desiderium omnium gentium*, « et viendront le désir de toutes les nations. » *Desiderium*, « le désir, » s'entend au sens collectif de ce que désirent tous les peuples; je veux dire les richesses, les choses précieuses. Telle est l'opinion du P. Knabenbauer. Et il l'appuie sur les Septante, le chaldéen et le syriaque, sur le contexte, II, 8, sur un endroit parallèle, Is., LX, 5, et surtout sur le mot *hémdat*, sujet singulier du pluriel *bâ'ú*, « ils viendront. » Nous souscrivons à cette opinion. Le seul inconvénient qu'elle offre est la suppression d'un argument messianique communément donné. Mais, outre que la prophétie ne cesse pas pour cela de se rapporter au temps du Messie, quoique non à sa personne, du moins directement, la vérité doit toujours prévaloir sur l'intérêt de l'apologétique. — 3° Agg., II, 10°. L'hébreu peut être rendu comme dans la Vulgate; il peut aussi se traduire par « major erit gloria domus istius novissima quam prima ». Le temple, en ce cas, serait pris en général, comme un ensemble, et ce qui serait mis en comparaison, ce ne sont pas alors les deux temples, mais les deux gloires, celle de l'origine et celle de la fin d'un seul et même temple. On a l'avantage, dans ce dernier sens, d'écarter la discussion si vieille de l'identité matérielle existant entre le temple de Zorobabel et le temple d'Hérode. Cf. Pusey, *The minor Prophets*, 1875, p. 497. Voir, sur toute cette prophétie : J. Knabenbauer, *ouvr. cit.*, t. II, p. 183-199; L. Reinke, *ouvr. cit.*, p. 68 et suiv.; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. I, p. 515-524; F. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten*, 2e édit., p. 501-514 [très substantiel].

2° La seconde prophétie messianique, Agg., II, 21-24, concerne Zorobabel, à qui Dieu promet son appui et sa faveur. Plusieurs attribuent à cet oracle un sens littéral et un sens spirituel. Au sens littéral, il s'entendrait, selon eux, de ce prince devenu parmi les troubles de son temps l'élu de Dieu, comme l'anneau de sa main, Eccli., XLIX, 14. Au sens spirituel, il se rapporterait au Messie, dont Zorobabel fut par plus d'un trait la figure. Mais d'autres ne pensent pas ainsi. Il n'y aurait, disent-ils, en cet oracle qu'une seule espèce de sens, le sens littéral, qui se rapporterait en somme aux chefs du peuple de Dieu, et notamment au Messie. Je le crois volontiers, car : 1° l'unité étroite des versets qui le composent, 2° la largeur de sens qui en caractérise les mots, et 3° l'histoire connue s'opposent à ce qu'on l'explique du seul Zorobabel, et exigent, au contraire, qu'on l'interprète de la race de David, et spécialement du Messie. Réalisé partiellement en Zorobabel et dans tous les princes de sa lignée, cet oracle a atteint son suprême accomplissement en Jésus, fils de David par Zorobabel, Matth., I, 12; Luc., III, 27. Les empires sont tombés successivement pour lui ouvrir la voie; ils tombent encore. Dans toutes ces ruines, il fonde lui-même son royaume, le royaume de David son père, qui doit durer éternellement. Dan., II, 44; Heb., XII, 28. Il est ainsi sous la protection de Dieu, qui en a fait, par l'union hypostatique, comme l'anneau de sa main, et cela « parce que je l'ai choisi », dit le Dieu des armées, *ki beká bâhartí*. Cf. F. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten*, p. 521 et suiv.; J. Knabenbauer, *ouvr. cit.*, t. II, p. 206 et suiv.

VII. *Auteurs principaux ayant spécialement écrit sur Aggée.* — J. Elkius, *Comment. super Hagg. prophet.*, in-4°, Salignac, 1538 (texte hébreu, version grecque, Vulgate); * G. Wicelius, *Enarratio in Haggæum*, in-8°, Mayence, 1541; * J. Mercier, *Scholia et versio ad prophet. Haggæum*, Paris, 1551; J. J. Grynæus, *Commentatio in Haggæum*, in-8°, Genève, 1581; * Tarnov, *In Haggæum comment.*, Rostock, 1624; * H. Varenius, *Exercitationes duæ in Haggæum*, Rostock, 1648, et *Trifolium propheticum, seu Tres prophetæ explicati*, ibid., 1662; * H. Reinbeck, *Exercitationes in prophet. Hagg.*, in-4°, Brunswick, 1692; * D. Pfeffinger, *Notæ in prophet. Haggæum*, in-4°, Strasbourg, 1703; * F. Woken, *Adnotationes exegeticæ in prophetiam Haggæi. Adduntur vindiciæ historicæ*, Leipzig, 1719; * N. Heplen, *Vaticinia Haggæi vertit, illustravit*, Lund, 1799; * J. G. Scheibel, *Observationes criticæ et exegeticæ ad vaticinia Hagg., cum prolegomenis*, in-4°, Breslau, 1822; * A. Köhler, *Die Weissagung Haggai's*, Erlangen, 1860; L. Reinke, *Der prophet Haggai*, in-8°, Munster, 1868; * W. Pressel, *Commentar zu die Schriften des prophet. Haggai, Sacharya und Maleachi*, Gotha, 1870; * T. T. Perowne, *Haggai and Zechariah*, in-12, Cambridge, 1888. E. Philippe.

AGGI (hébreu : *Haggi*, « joyeux, en fête; » Septante : Ἀγγί), second fils de Gad et petit-fils de Jacob, Num.,

XXVI, 15. Son nom est écrit *Haggi* dans la Vulgate, Gen., XLVI, 16. Ce nom paraît être une abréviation de *Haggiyah*, « Jéhovah est ma joie de fête. » Cf. I Par., VI, 15.

AGGITE (hébreu : *Hahaggi;* Septante : ὁ Αγγί), famille dont Aggi, fils de Gad, fut le père. Num., XXVI, 15.

AGGITH. Voir HAGGITH.

AGIER Pierre-Jean, magistrat, né à Paris en 1748, député suppléant de la capitale aux états généraux pour le tiers état, nommé en 1802 vice-président du tribunal d'appel, exerça cette fonction avec grande équité et droiture jusqu'à sa mort, en 1823. En même temps que certains ouvrages de jurisprudence, il composa plusieurs écrits relatifs à l'Écriture Sainte, publiés à un petit nombre d'exemplaires, et à peu près oubliés aujourd'hui : 1° *Psaumes nouvellement traduits sur l'hébreu, et mis dans leur ordre naturel, avec des explications et des notes critiques, et auxquels on a joint les Cantiques évangéliques et ceux des Laudes, selon le Bréviaire de Paris, également avec des explications et des notes*, 3 in-8°, Paris, 1809. Les Psaumes sont divisés en trois parties : ceux qui contiennent des prophéties relatives à la venue de Jésus-Christ, ceux dont les prophéties concernent l'Église, et les psaumes moraux. 2° *Psalmi ad hebraicam veritatem translati et in ordinem naturalem digesti; accesserunt Cantica tum evangelica, tum reliqua, in Laudibus, juxta Breviarium parisiense decantata*, in-16, Paris, 1818. C'est l'abrégé du précédent. 3° *Prophéties concernant Jésus-Christ et l'Église, éparses dans les Livres Saints, avec des explications et des notes*, in-8°, Paris, 1819. 4° *Les Prophètes nouvellement traduits de l'hébreu, avec des explications et des notes critiques*, 9 vol. in-8°, Paris, 1820-1822. 5° *Commentaires sur l'Apocalypse, par l'auteur de l'explication des Psaumes et des prophéties*, 2 in-8°, Paris, 1823. Dans ces ouvrages, Agier soutient le Millénarisme, et l'ardent janséniste s'y manifeste presque à chaque page. Directement ou par des allusions malignes, il attaque le pape, les évêques et surtout les jésuites. La préface de ses *Prophéties éparses* contient contre eux une seule phrase, mais une phrase curieuse de deux pages et demie. Ces ouvrages n'étaient pas sans valeur à l'époque où ils parurent; toutefois ils ne méritent pas maintenant d'être tirés de l'oubli où ils sont tombés. E. LEVESQUE.

AGNEAU. Voir BREBIS.

AGNEAU DE DIEU, nom symbolique donné à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Isaïe, LIII, 7, compare le Messie souffrant à un agneau à cause de sa résignation. Dans le Nouveau Testament, le Sauveur est appelé « agneau de Dieu », parce qu'il est la victime, chargée de nos péchés, qui s'offre à Dieu pour les expier. Joa., I, 29, 36; Apoc., V, 6, etc. L'agneau pascal, dont le sang servit à marquer les portes des maisons où habitaient les Israélites en Égypte, au moment de la dixième plaie, Exod., XII, 7, et mit ainsi les enfants de Jacob à l'abri des coups de l'ange exterminateur, ℣. 13, était la figure de cet agneau divin qui devait s'immoler à la dernière Pâque pour nous sauver de la mort éternelle : « Agnus redemit oves, chante l'Église dans la prose de la fête de Pâques, Christus innocens Patri reconciliavit peccatores. » Saint Jean, dans son Évangile, XIX, 36, nous montre expressément dans le rite de l'immolation de l'agneau pascal chez les Juifs, Exod., XII, 46; Num., IX, 12, une prophétie figurative d'une des circonstances de la passion de Notre-Seigneur : « On ne lui brisa point les jambes. » Joa., XIX, 33. Le quatrième évangéliste, qui avait appris de saint Jean-Baptiste à voir en Jésus « l'agneau de Dieu chargé des péchés des hommes », Joa., I, 29, 36, se plut toujours à considérer son maître sous cet emblème, qui est devenu justement, dès les premiers temps du christianisme, un des emblèmes du Sauveur les plus chers aux chrétiens (fig. 43), et, dans son Apocalypse, il lui donne souvent le nom d' « Agneau », V, 8; XIV, 4; XXI, 14, etc.; il le représente immolé dans le ciel, V, 6; assis sur un trône, VII, 17; XXII, 1, 3; adoré par les vingt-quatre vieillards, V, 8, et par tous les élus, VII, 9-10, qui chantent, avec les esprits célestes, « le cantique de l'Agneau, » XV, 3, un hymne de louanges à sa gloire. Les élus sont victorieux par sa force, XII, 11; XVII, 14; et ils seront sauvés parce qu'ils ont lavé leurs vêtements dans le sang de l'Agneau,

43. — Jésus-Christ représenté sous l'image de l'Agneau portant la houlette et le vase à lait, attributs du Bon Pasteur. D'après Aringhi, tav. I, p. 537.

VII, 14; il habite avec eux la céleste Sion, et ils le suivent partout où il va, XIV, 1-4, prenant part au festin nuptial de ses noces avec l'Église, son épouse, XIX, 7, 9; XXI, 9. Il est le temple du ciel; il en est la lumière, XXI, 22, 24, et l'on ne peut y entrer qu'autant que l'on est inscrit « dans le livre de vie de l'Agneau », XXI, 27; cf. XXIII, 14.

L'Église, à la suite de saint Jean, nous montre en Notre-Seigneur « le véritable Agneau », dont les victimes offertes en sacrifice dans l'ancienne loi n'étaient que la figure : *Hic est verus Agnus, qui abstulit peccata mundi* (Préface de Pâques), et, dans les Offices de l'Avent et du Carême, elle applique avec les Pères au divin Rédempteur les passages des prophètes où elle retrouve le nom de l'agneau : *Emitte agnum, Domine, dominatorem terræ* : « Envoyez, ô Seigneur, l'agneau qui doit devenir le maître de la terre. » Is., XVI, 1. *Et ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam :* « Je suis comme un agneau plein de mansuétude que l'on porte [au boucher] pour le faire égorger. » Jer., XI, 19. Dans ce dernier passage, Jérémie parle de lui-même, mais il est une figure de Notre-Seigneur dans les persécutions qu'il endure de la part de son peuple. Quant aux paroles d'Isaïe, elles se lisent dans sa prophétie contre les Moabites, et font allusion, dans le sens littéral, au tribut considérable que le roi de Moab avait autrefois payé en brebis au roi d'Israël. IV Reg.,

III, 4; elles doivent se traduire : « Envoyez [en tribut] vos agneaux, [ô roi de Moab], au maître du terre [du peuple de Dieu]. » Le mot : *Domine*, « Seigneur, » n'est pas dans le texte original. L'application de ce verset à Jésus-Christ n'est donc pas faite dans le sens primitif, mais elle n'en est pas moins très heureuse, et elle nous présente sous cette belle image de l'agneau, l'un des animaux les plus doux et les plus faibles, Notre-Seigneur devenant malgré sa douceur, Matth., XII, 20, et sa faiblesse apparente, le maître du monde. Les victoires des Hébreux sur leurs ennemis n'étaient que la figure des victoires plus grandes que devait remporter le Messie, et les peuples qui leur payaient tribut étaient le type des peuples qui devaient accepter un jour le joug du Christ.

F. VIGOUROUX.

AGNEAU PASCAL, agneau mâle, sans tache, d'un an, que les Israélites devaient manger avec des rites particuliers dans la célébration de la fête de Pâques. Exod., XII, 3-11; Num., IX, 10-12; Deut., XVI, 2-6. Voir PÂQUES.

AGONIE DE NOTRE-SEIGNEUR. Après la prière qui termina le discours de la Cène, Jésus alla avec ses Apôtres dans un jardin appelé Gethsémani (voir GETHSÉMANI), et aussi jardin des Oliviers, situé au pied de la montagne qui porte le même nom, au nord-est de Jérusalem, dont il est séparé par le torrent de Cédron. C'est dans ce jardin qu'eut lieu l'agonie de Notre-Seigneur, et c'est là que commença la passion proprement dite du Sauveur.

Jésus n'y entra qu'avec les trois Apôtres Pierre, Jacques et Jean. Les huit autres, à qui le Sauveur avait dit : « Asseyez-vous ici, tandis que j'irai là-bas pour prier, » Matth., XXVI, 36, se tinrent probablement à l'entrée du jardin. Dès que Jésus fut seul avec ses Apôtres privilégiés, il se mit à dire : « Mon âme est triste jusqu'à la mort. » Matth., XXVI, 38. C'est une tristesse parvenue à son. Jegré suprême. « Il y avait assez de douleur, dit Bossuet, *Sermon du vendredi saint*, pour lui donner le coup de la mort. Il serait donc mort par le seul effet de cette douleur, si une puissance divine ne l'eût soutenu pour le réserver à d'autres supplices. »

Les commentateurs se sont demandé comment on peut concilier la tristesse de Notre-Seigneur avec la vision intuitive du béatifique dont il jouissait en vertu de l'union de la nature divine avec la nature humaine, ou union hypostatique. Les uns, comme saint Ambroise et dom Calmet, admettent que la tristesse de Jésus au jardin des Oliviers était sans aucun mélange de joie. D'après eux, Dieu, par sa puissance, a pu séparer l'effet de la cause; c'est-à-dire qu'en conservant à la très sainte âme du Sauveur la vision intuitive, il a pu empêcher qu'elle n'y produisît la joie, qui en est l'effet naturel. Les autres répondent que la joie et la tristesse se trouvent tout à la fois dans l'âme de Jésus au jardin des Oliviers. La contradiction, qui paraît manifeste, n'existe en aucune façon; nous savons que deux causes différentes peuvent produire dans la même personne une grande tristesse ou une grande joie. C'est le sentiment de saint Thomas. « La joie de la béatitude, dit-il, n'est pas directement opposée à la douleur de la passion, par la raison que ces deux sentiments ne portent pas sur le même objet. Or rien n'empêche que les contraires ne se trouvent dans le même sujet, pourvu que ce ne soit pas sous le même rapport. » *Sum. theol.*, III, 46, 8, ad 1.

Après avoir fait connaître à ses Apôtres sa tristesse mortelle, Jésus leur dit : « Tenez-vous ici, et veillez avec moi. » Matth., XXVI, 38. En parlant ainsi, il désignait un rocher assez bas, sur lequel plusieurs personnes pouvaient s'asseoir et se coucher commodément. Après cette recommandation, il s'éloigna d'eux à la distance d'un jet de pierre. Luc., XXII, 41. Or, à cette distance du rocher, à soixante mètres, en s'avançant vers le nord, on trouve précisément une grotte dans laquelle Notre-Seigneur se serait retiré pour son agonie. Les trois Apôtres ne tardèrent pas à s'endormir sur le rocher.

Jésus seul va épancher son cœur devant son Père céleste. Il se met à genoux, se prosterne la face contre terre, Matth., XXVI, 39; Luc., XXII, 41; Marc., XIV, 35, et dit : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi; cependant non pas comme je le veux, mais comme vous le voulez. » Matth., XXVI, 39. Dans ces paroles, Jésus parle en Fils de Dieu, puisqu'il s'adresse à son Père, et en même temps il nous donne l'exemple de la résignation la plus complète. C'est de sa nature humaine que s'échappe ce desir conditionnel. Fillion, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 515. Le calice que Jésus devait boire jusqu'à la lie désigne sa passion et sa mort. C'est la première cause de sa tristesse, mais ce n'est pas la cause unique, ni même la principale. Les péchés des hommes, voilà la vraie raison de son immense douleur. Jésus va souffrir comme le représentant du genre humain coupable. Une autre cause de sa douleur, c'est l'ingratitude des hommes rendant inutiles toutes ses douleurs, et ne s'en servant que pour s'attirer une condamnation plus terrible.

« Cependant non pas comme je le veux, mais comme vous le voulez. » Matth., XXVI, 39. Le Sauveur marque ainsi la distinction des deux natures : comme homme, il voudrait échapper aux souffrances; mais en tant qu'il est un avec son Père et le Saint-Esprit, il accepte le calice.

Après avoir triomphé de ses terreurs par sa soumission à la volonté de son Père, il revient auprès des trois Apôtres et les trouve endormis. Matth., XXVI, 40. C'est la tristesse, nous dit saint Luc, qui avait alourdi leurs paupières. Luc., XXII, 45. S'adressant à Pierre, Jésus dit : « Ainsi vous n'avez pu veiller une heure avec moi? » Matth., XXVI, 40. Ces derniers mots, bien qu'il ne faille pas en presser la signification, déterminent le temps qu'a duré la première partie de l'agonie du Sauveur. « Veillez et priez, ajoute-t-il, afin que vous n'entriez pas en tentation. L'esprit sans doute est prompt, mais la chair est faible. » Matth., XXVI, 41. Il exhorte les Apôtres à veiller et à prier afin qu'ils ne succombent pas à la tentation, c'est-à-dire à la grande épreuve qu'il leur avait prédite et qui s'approchait. Le danger le plus immédiat pour les Apôtres était celui d'abandonner le Messie. Les consolations les plus légitimes font défaut à Jésus. Sans secours du côté des siens, il retourne vers son Père. Il s'en alla une seconde fois et pria, disant : « Mon Père, si ce calice ne peut passer sans que je le boive, que votre volonté soit faite. » Matth., XXVI, 42. Sa prière exprime la soumission la plus complète.

Après cette seconde prière, il vient de nouveau vers ses disciples; mais il les trouve endormis. Nous ne savons ce que Jésus leur dit; toutefois on est certain qu'il leur parla, puisque saint Marc, XIV, 40, nous apprend que les Apôtres ne savaient que lui répondre. Jésus s'éloigna d'eux pour la troisième fois et pria, disant les mêmes paroles. Matth., XXVI, 44. Et alors un ange du ciel lui apparut, le fortifiant, et, étant tombé en agonie, il priait plus longuement; et sa sueur devint comme des gouttes de sang qui découlaient jusqu'à terre. Luc., XXII, 43, 44. La consolation apportée par l'ange au Messie consista dans une effusion de mâle courage, pour qu'il ne pliât pas sous son fardeau. L'ange fortifia Jésus en vue de son agonie; c'est après l'apparition de l'ange que l'agonie atteignit son maximum d'intensité. Le mot agonie signifie lutte dernière. La lutte soutenue par Jésus est la lutte suprême. Cette lutte s'engage entre Dieu offensé et le médiateur des hommes, qui n'emploie d'autre arme que la prière.

On a dit que le Sauveur souffrit alors toutes les douleurs de l'enfer, sauf le désespoir. Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'émotion de son âme bouleversa son être physique. Le sang, vivement agité, finit par pénétrer à travers les vaisseaux conducteurs, et s'échappa avec la sueur abondante qui ruisselait de tout son corps. Les exégètes regardent généralement cette sueur de sang comme un fait miraculeux. Voir SUEUR DE SANG. Jésus, dans sa prière, se soumet pleinement à son Père; il se relève plus fort que la douleur : sa victoire est complète.

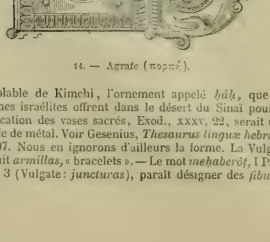
Il vient alors à ses disciples, et il les trouve encore endormis. Luc., XXII, 45. « Dormez maintenant et reposez-vous, » leur dit-il. Matth., XXVI, 45. La plupart des commentateurs remarquent que ces paroles sont pleines de pitié et de tendresse. Jésus est assez fort pour se passer de tout secours humain; il permet donc à ses Apôtres de se reposer un peu. Il s'écoula après ces paroles un temps plus ou moins considérable; et au moment où Judas arriva avec ses sicaires, le divin Maître réveilla les trois Apôtres en leur disant : « C'est assez; l'heure est venue où le Fils de l'homme va être livré aux mains des pécheurs. Levez-vous. Allons! voici que s'approche celui qui me livrera. » Matth., XXVI, 45, 46; Luc., XXII, 46; Marc., XIV, 41, 42. Et Jésus s'avança d'un pas ferme au-devant du traître qui allait le livrer et des ennemis qui venaient s'emparer de lui. En même temps, il se dirigeait vers les autres Apôtres, qui étaient à l'entrée du jardin, afin de les protéger contre l'ennemi qui arrivait. Il pouvait être onze heures du soir.

G. MARTIN.

AGORA, 'Αγορά, mot assez fréquemment employé dans le texte grec du Nouveau Testament, et traduit dans la Vulgate latine tantôt par *forum*, tantôt par *platea*. Il désigne : 1° en général, une place publique, ou une rue grande et large, Matth., XI, 16; XX, 3; XXIII, 7; Marc., VI, 56; XII, 38; Luc., VII, 32; XI, 43; XX, 46; 2° plus spécialement, un marché, un lieu de réunion où l'on vend et l'on achète, où l'on tient des assemblées et où l'on rend la justice. Act., XVI, 19; XVII, 17. 3° D'après plusieurs commentateurs, ἀγορά aurait une troisième signification dans saint Marc, VII, 4, où il est dit que les Pharisiens ne mangent point, ἀπὸ ἀγορᾶς, ἐὰν μὴ βαπτίσωνται, *a foro nisi baptizentur*. Ce passage est généralement traduit en ce sens que les Pharisiens, lorsqu'ils reviennent du marché, ne mangent qu'après s'être lavés, pour se purifier des souillures qu'ils peuvent avoir contractées en se mêlant à la foule; mais quelques interprètes pensent que le mot *agora* signifie dans cet endroit les choses achetées au marché, non le lieu même où se tient le marché. C'est l'opinion de Paulus, de Kuinoel, d'Olshausen, de Lange. Voir Lange-Schaff, *Commentary on the Holy Scripture, the Gospel according to Mark*, 6e édit., in-8°, Édimbourg (sans date), p. 64. Le sentiment contraire, qui est celui des anciens, est beaucoup mieux établi. Voir H. Alford, *The Greek Testament*, 2e édit., Londres, 1854, t. I, p. 327; C. F. A. Fritzsche, *Evangelium Marci*, in-8°, Leipzig, 1830, p. 264-266. — Sur l'*Agora* d'Athènes, voir ATHÈNES.

F. VIGOUROUX.

AGRAFE, crochet qui sert à attacher un vêtement, et qui peut être en matière plus ou moins précieuse et plus ou moins orné. D'après l'interprétation assez vrai-



14. — Agrafe (πορπή).

semblable de Kimchi, l'ornement appelé *hâh*, que les femmes israélites offrent dans le désert du Sinaï pour la fabrication des vases sacrés, Exod., XXXV, 22, serait une agrafe de métal. Voir Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 497. Nous en ignorons d'ailleurs la forme. La Vulgate traduit *armillas*, « bracelets ». — Le mot *meḥaberôt*, I Par., XXII, 3 (Vulgate : *juncturas*), paraît désigner des *fibulæ*, attaches ou crampons de fer. Gesenius, *Thesaurus*, p. 443; F. Keil, *The books of the Chronicles*, trad. Harper, p. 243. — *Qères*, Exod., XXVI, 6, 11, 33; XXXV, 11; XXXVI, 13, 18; XXXIX, 33 (hébreu), que la Vulgate a traduit en plusieurs endroits par *fibula*, Exod., XXVI, 11; XXXVI, 18, signifie aussi une espèce d'agrafe. — Enfin πορπή, *fibula*, dans I Mach., X, 89; XI, 58; XIV, 44, c'est le nom d'une sorte d'agrafe ou boucle d'or qui ne pouvait être portée que par de grands personnages. Cf. Pline, *H. N.*, XXXIII, 12. Une boucle de ce genre, trouvée à Herculanum (fig. 44), peut nous donner une idée de ce qu'était cette espèce d'ornement.

1. AGRICOLA Conrad, auteur de la première Concordance complète de la Bible allemande. Voir CONCORDANCES DE LA BIBLE. *Concordances allemandes*.

2. AGRICOLA François, théologien catholique, né à Lunen, près d'Aldenhoven, dans le duché de Juliers (Prusse rhénane), fut curé de Roding, puis de Sittard, où il mourut en 1621. Il montra un zèle ardent pour la défense de la foi catholique et l'extirpation de l'hérésie : ses nombreuses œuvres théologiques, polémiques, scripturaires, en font foi. Ces dernières sont : 1° *Commentarium de Verbo Dei scripto et non scripto, sive de Sancta Scriptura*, etc., in-8°, Liège, 1597; 2° *De assidua lectione Sanctæ Scripturæ ejusque interpretibus orthodoxis*, in-12, Liège, 1600. Cf. Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. I, p. 585; Valère André, *Bibliotheca belgica*, 2e édit., 1643, p. 220; J. Fr. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. I, p. 280.

3. AGRICOLA Jean, théologien protestant, appelé aussi *Islebius*, d'Eisleben, où il naquit le 20 avril 1492, avait pour véritable nom *Schnitter*, « moissonneur. » Suivant l'usage du temps de latiniser son nom, il prit celui d'Agricola. Longtemps ami de Luther et de Mélanchton, il rompit avec eux en se faisant le chef des Antinomiens, qui soutenaient l'inutilité de la loi évangélique pour le salut. Abandonnant bientôt cette erreur, il quitta Wittemberg et alla à Berlin, en 1540, pour remplir l'office de prédicateur protestant à la cour; il y mourut le 22 septembre 1566. Outre ses ouvrages de controverse, on a de lui, écrits dans un style clair, élégant : 1° *Commentarius in Evangelium Lucæ*, in-8°, Augsbourg, 1515; Nuremberg, 1525; Haguenau, 1526; 2° *Commentarius in Epistolam Pauli ad Colossenses*, in-8°, Wittemberg, 1527; 3° *Commentarius in Epistolam Pauli ad Titum*, in-8°; Haguenau, 1530; 4° *Historia passionis et mortis Christi*, in-1°, Strasbourg, 1543. Cf. Unger, *Dissertatio de J. Agricola*, in-4°, Leipzig, 1732; Kordes, *J. Agricola's Schriften möglichst vollständig verzeichnet*, in-8°, Altona, 1817; G. Kawerau, *Johann Agricola von Eisleben*, in-8°, Berlin, 1881.

4. AGRICOLA Michel, né en Finlande, étudia la théologie à l'université de Wittemberg. Lié avec Luther, qui le recommanda à Gustave Ier, il devint ministre luthérien à Abo, en 1539. De là on l'envoya prêcher le christianisme en Laponie. Nommé en 1554 évêque d'Abo par Gustave Ier, il mourut en 1557. On lui doit la première traduction en finnois du Nouveau Testament et du Psautier, imprimée à Stockholm, 1548; rare.

AGRICULTURE CHEZ LES HÉBREUX. — I. *Origines de l'agriculture.* — La culture de la terre fut, avec l'élève des troupeaux, l'occupation principale des Hébreux en Palestine. L'origine de ces deux arts nourriciers de l'homme remonte à l'origine même de l'humanité. Même avant la chute, Adam, placé dans le jardin de l'Éden, devait le cultiver, le garder, Gen., II, 15, et se nourrir de ses fruits. Gen., II, 16; cf. I, 29. S'il n'avait point péché, le travail ne lui aurait coûté ni fatigue ni peine. En punition de sa désobéissance à Dieu, il fut condamné à manger son pain à la sueur de son front, Gen., III, 19, c'est-à-dire qu'il ne put faire produire à la terre

45. — Travaux agricoles en Égypte.
VIe dynastie. Tombeau de Saulet el-Meitin. Lepsius, Abth. II, pl. 106.

la nourriture qui lui était indispensable pour vivre qu'à la condition de la cultiver avec beaucoup de labeur et d'efforts. Le texte sacré ne nous dit rien sur la manière dont le premier homme exécuta l'arrêt divin porté ainsi contre lui; mais il nous apprend que les deux fils d'Adam, Abel et Caïn, instruits sans doute par leur père, furent, le premier, « pasteur de troupeaux, » et le second, « agriculteur. » Gen., IV, 2. Le mot agriculteur, *agri cultor*, est la traduction littérale de l'expression hébraïque *'obêd 'adâmâh*, « cultivant la terre. »

Le travail des champs fut particulièrement dur pour les premiers cultivateurs. Tout dut d'abord être fait à la main. Les animaux domestiques ne purent être employés sans doute que plus tard au labour et au transport. Jabel, un descendant de Caïn, qui est appelé « le père des troupeaux », Gen., IV, 20, fut peut-être celui qui assujettit ces précieux auxiliaires de l'homme à son service, et qui apprit à ses frères à les utiliser comme bêtes de somme et comme instruments de culture. Il fallut, au commencement, que Caïn et ses enfants se contentassent de leurs bras et des instruments grossiers qu'ils inventèrent probablement de bonne heure pour fouir et remuer la terre, pour arracher les ronces et les épines, pour récolter ensuite le fruit de leur labeur. Les instruments en métal, d'un usage plus commode et plus durable, furent inventés avant le déluge par Tubalcaïn, Gen., IV, 22, et ce fut là un nouveau progrès pour l'agriculture. Nous ignorons du reste en quoi elle consistait proprement à cette époque, ce que l'on cultivait, et de quelle manière on cultivait. Nous savons seulement qu'après le déluge Noé s'adonna spécialement à l'agriculture, qu'il planta la vigne et qu'il fit du vin. Gen., IX, 20-21.

II. *L'agriculture au temps des patriarches.* — Les patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, ayant vécu en nomades, s'occupèrent surtout d'élever des troupeaux, et leur richesse consista principalement en brebis, chèvres, bœufs, ânes et chameaux. Gen., XII, 16; XIII, 5-7; XXVIII, 9; XXX, 43; XXXII, 7; XXXIII, 9; XXXVI, 7; XLVI, 34, etc. Ils cultivèrent cependant aussi le blé, du moins en certaines circonstances, lorsqu'un séjour assez long dans le même endroit leur permit d'attendre la récolte. C'est ainsi qu'Isaac sema à Gérare du blé qui lui produisit cent pour un. Gen., XXVI, 12. Un des songes de Joseph, voyant les gerbes liées par ses frères adorer sa propre gerbe, Gen., XXXVII, 7, est une allusion à la moisson. Pendant leur séjour en Égypte, les Israélites furent surtout pasteurs, Gen., XLVI, 32, 34; Exod., X, 26; mais ils ne purent négliger complètement l'agriculture proprement dite dans la terre fertile de Gessen, où ils habitaient, et ils durent s'initier aux pratiques agricoles des Égyptiens, qui étaient très avancés dans l'art de faire produire la terre.

Les textes et plus encore les monuments figurés de la vallée du Nil nous fournissent de nombreux renseignements sur la manière dont les Égyptiens cultivaient le pays. Les salles funéraires, dans les tombeaux, reproduisent fréquemment les diverses opérations agricoles, labourage, semailles, moisson, battage du blé, mise du grain dans les greniers, cultures diverses, etc. (fig. 45). Le Pentateuque y fait aussi plusieurs fois allusion. Gen., XLI, 17-32, 47; Exod., IX, 31-32; Num., XI, 5; Deut., XI, 10, etc.

A l'école des Égyptiens, les Israélites avaient fait sans doute des progrès dans l'art de cultiver la terre. Ils durent le pratiquer à l'occasion dans le désert du Sinaï, comme l'avaient fait les patriarches, Gen., XXVI, 12, quand ils séjournèrent assez longtemps au même endroit, cf. Num., XX, 5; mais ce fut surtout dans la Terre Promise, lorsqu'ils jouirent en paix du sol que Dieu leur avait donné, « de cette terre excellente, arrosée par des ruisseaux, des fontaines, où les sources jaillissent dans les vallées et sur les collines, de cette terre de froment et d'orge, de vignes et de figuiers, de grenadiers et d'oliviers, de cette terre d'huile et de miel, » Deut., VIII, 7-9; cf. IV Reg., XVIII, 32; ce fut alors que les Hébreux s'adonnèrent entièrement aux travaux des champs, qui, avec les troupeaux, furent longtemps leur seule ressource. Les Chananéens leur avaient préparé la voie et donné déjà l'exemple.

Du temps des patriarches, l'agriculture proprement dite paraît avoir été peu pratiquée par les habitants du pays. C'est ce que l'on est en droit de conclure de divers passages de la Genèse, où l'on voit qu'il s'élève des disputes entre les pasteurs des Chananéens et ceux des Hébreux au sujet des puits, mais jamais au sujet des récoltes. Gen., XXVI, 12, 14-15, 20. Les richesses du roi de Gérare consistent aussi principalement en troupeaux, cf. Gen., XX, 14, de même que celles des habitants de Sichem. Gen., XXXIV, 28. Seule la vallée inférieure du Jourdain, qui est d'une extrême fertilité, était cultivée comme l'Égypte. Gen., XIII, 10. — A l'époque de l'exode, l'agriculture avait fait des progrès en Palestine. L'épisode des espions rapportant au désert du Sinaï une grappe de raisin d'une grosseur extraordinaire montre avec quel soin on cultivait la vigne dans les environs d'Hébron. Num., XIII, 23-24. Le tableau que Moïse fait de la Terre Promise dans le Deutéronome, VIII, 8, et que nous avons rapporté, prouve quelle extension y avait prise la culture des céréales et des arbres fruitiers. Le livre de Josué, V, 12, nous apprend que les Hébreux, après avoir franchi le Jourdain, trouvèrent dans la terre de Chanaan tout ce qui était nécessaire pour les nourrir.

III. *Lois agraires établies par Moïse; leur importance religieuse.* — Moïse ne négligea rien dans la loi pour encourager et favoriser l'agriculture. Elle devint comme le pivot et le fondement de la société qu'il établit, et ce fut là une des causes de la supériorité de la législation mosaïque sur les autres législations profanes. L'agriculture est l'occupation primitive et naturelle de l'homme. Elle lui est indispensable pour lui donner le pain de chaque jour, et en même temps elle est saine pour le corps et pour l'âme. La vie pastorale, qui par ses exigences obligeait les Hébreux de vivre ensemble, avait été pendant la période patriarcale le moyen dont Dieu s'était servi, en Chanaan et en Égypte, pour conserver la race d'Abraham pure de tout mélange avec les idolâtres qui l'entouraient et, pour ainsi dire, l'enveloppaient. Après la conquête de la Palestine, la famille israélite, devenue une nation, fut mise par la pratique de la vie agricole à l'abri de la démoralisation et de la perversion intellectuelle et morale qui seraient résultées sans cela de rapports trop fréquents avec les peuples voisins. L'agriculture éteignit chez les Israélites le goût de la vie nomade, qui a presque toujours pour conséquence l'amour de la rapine et du pillage, comme le prouve l'histoire ancienne et moderne des tribus bédouines; elle favorisa de plus l'augmentation des familles, le père ayant besoin de bras nombreux pour les travaux des champs; elle développa aussi et nourrit le patriotisme, en attachant chaque enfant de Jacob au sol dont il avait la propriété. Elle fit plus et mieux encore : par la manière dont elle fut conçue et organisée, elle entretint dans Israël l'esprit religieux, ce qui était le point le plus important de tous. La Terre Promise était un don de Dieu à son peuple : le Seigneur lui enseigna à la cultiver, Is., XXXVII, 26; il la lui confia, mais il en garda la propriété; il n'en laissa aux Hébreux que l'usufruit, ou plutôt il fit d'eux ses fermiers et ses colons, comme il le dit en propres termes dans le Lévitique, XXV, 23 : « Cette terre... est à moi; vous êtes mes fermiers. » Par conséquent, le cultivateur israélite, en travaillant dans son champ, ne put oublier Dieu, de même que le fermier ne peut oublier son propriétaire, auquel il doit payer son bail et ses redevances; le fermage pour Israël consista à offrir au Seigneur les prémices de ses récoltes, à payer la dîme, etc. Voir PRÉMICES, DÎME.

Mais ce n'est pas seulement parce que le sol appartient à Dieu que l'enfant de Jacob doit penser à son Maître, c'est aussi et surtout parce que sa récolte est entre les mains du Seigneur. Moïse inculque profondément à son peuple cette vérité, que la fécondité de ses champs dépend de sa fidélité à la loi. S'il l'observe, la terre lui prodiguera

ses fruits, parce que Dieu ouvrira le trésor de ses pluies et de sa rosée; mais, s'il ne l'observe pas, il sera maudit dans son champ et dans ses greniers, maudit dans ses bœufs et dans ses brebis; le ciel sera pour lui sec comme l'airain, et la terre dure et stérile comme le fer; il n'aura point d'autre pluie que la cendre et la poussière; les vers et les sauterelles dévoreront tout ce que produiront ses champs. Deut., XXVIII, 11-42. Ces promesses et ces menaces furent toujours présentes à la mémoire d'Israël, voir III Reg., VIII, 35-36, etc., et l'amour des biens de la terre et l'intérêt propre firent ainsi de l'agriculture un des moyens les plus puissants de conserver la vraie religion.

Tous les Hébreux furent d'ailleurs personnellement intéressés à avoir de bonnes récoltes, car tous eurent des terres à cultiver. Moïse promulgua, en effet, une loi agraire, fondée sur la division du sol en parties égales pour chaque famille. Afin d'opérer le partage conformément à cette loi, un recensement général eut lieu immédiatement avant l'entrée dans la Terre Promise. Il donna un chiffre rond de six cent mille copartageants. D'après les calculs divers qui ont été faits, chacun reçut en moyenne de six à dix hectares de terrain; toutefois, comme les limites réelles du pays conquis par les Israélites sont fort mal connues, nous sommes hors d'état de nous rendre compte avec certitude de la superficie moyenne de terre qui fut répartie à chaque tribu et à chaque membre des douze tribus.

Un autre point important de la législation mosaïque, destiné à faire de l'agriculture la grande occupation nationale et le moyen d'attacher tous les Hébreux au sol qui les nourrissait, c'est que, par l'ordre de Dieu, la propriété fut inaliénable. Lev., XXV, 10, 13; cf. 8-16, 23-35. Comme des besoins urgents pouvaient contraindre le propriétaire à céder son champ afin de se procurer des ressources indispensables, il ne lui était pas interdit de le vendre; mais cette vente n'était que temporaire, et le champ revenait à son propriétaire à l'année jubilaire. Voir JUBILAIRE (ANNÉE), PROPRIÉTÉ. Afin de restreindre d'ailleurs les ventes dans la mesure du possible, le législateur prévenait l'accroissement et l'accumulation des dettes en interdisant l'intérêt, Lev., XXV, 37, etc., et en annulant ces dettes tous les sept ans, à l'année sabbatique (voir ce mot). Deut., XV, 2-3. Plus tard, les prophètes s'élevaient contre les riches qui « ajoutaient champ à champ ». Is., V, 8. On sait combien sévèrement Dieu punit, en la personne de Jézabel et d'Achab, la violation des lois de la propriété, faite au préjudice de Naboth. III Reg., XXI; IV Reg., IX, 21, 25-26, 35. Les bornes qui séparaient et distinguaient les champs durent rester telles qu'elles avaient été primitivement placées. Deut., XIX, 14. Voir BORNES.

Grâce à la législation mosaïque, l'agriculture fut ainsi l'occupation presque exclusive des Israélites jusqu'à la captivité de Babylone. Au retour de la captivité, elle demeura encore l'occupation principale, quoique beaucoup d'entre eux s'adonnassent à partir de cette époque au négoce et à l'industrie. Cf. Eccli., VII, 16.

IV. *Produits agricoles.* — Les principales espèces de grains cultivées en Palestine étaient le froment et l'orge, Deut., VIII, 8; II Sam. (II Reg.), XVII, 28; cf. Ezech., IV, 9, etc., auxquels il faut joindre le millet. Ezech., IV, 9. L'avoine n'est jamais mentionnée dans l'Écriture, non plus que le seigle, qui aujourd'hui encore est à peine connu en Syrie. Les terres les plus fertiles produisaient soixante et même cent pour un, mais la moyenne paraît avoir été de trente pour un. Gen., XXVI, 12; Matth., XIII, 8.

Parmi les légumes qu'on recueillait dans la Terre Sainte, on remarque les lentilles, II Sam. (II Reg.), XXIII, 11, etc., et les fèves, II Sam. (II Reg.), XVII, 28; parmi les plantes aromatiques, la nigelle et le cumin, Is., XXVIII, 25; parmi les plantes potagères, les concombres et les citrouilles. Cf. Is., I, 8. Les oignons, les poireaux, les ails, les melons, ne sont jamais nommés parmi les productions de la terre de Chanaan; mais on ne saurait douter qu'ils ne fussent cultivés, quoique les écrivains bibliques n'aient pas eu occasion d'en parler. Le lin devait être un objet assez important de culture, Jos., II, 6, à cause de l'usage qu'on en faisait pour tisser les vêtements, Prov., XXXI, 13. Le cotonnier n'est pas très rare aujourd'hui en Syrie, mais on ignore depuis quelle époque il y est connu.

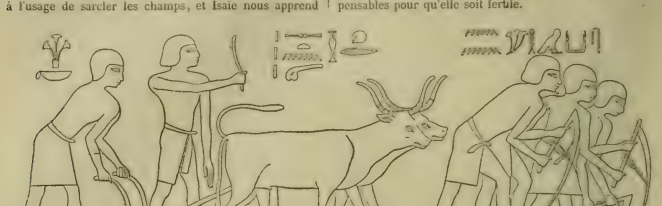
La vigne était une des principales richesses de la Palestine, et on la cultivait avec le plus grand soin, cf. Is., V, 2; Matth., XXI, 33, ainsi que l'olivier, qui donnait de l'huile en abondance, Deut., VIII, 8; I Par., XXVII, 28; Jud., IX, 8-9; III Reg., V, 11, et le figuier, qui est encore aujourd'hui très commun dans certaines parties du pays, où il forme des vergers fort étendus. Deut., VIII, 8; III Reg., IV, 25; Zach., III, 10; Luc., XIII, 6-9. Dans les endroits propices, on plantait aussi le grenadier, Deut., VIII, 8, dont le fruit est fort apprécié dans les pays chauds; le sycomore, Amos, VII, 14, qui produit une grande partie de l'année des figues dont les gens pauvres faisaient leur nourriture; le palmier, l'un des arbres les plus estimés de l'Orient, mais qui ne pouvait prospérer et produire ses dattes que dans certaines parties de la Terre Sainte, cf. Jud., IV, 5; Deut., XXXIV, 3, etc; l'amandier, cf. Jer., I, 11-12 (texte hébreu); le baumier. Ezech., XXVII, 17, etc. L'oranger, qui fait aujourd'hui l'orgueil et la richesse de Jaffa, n'avait pas été encore acclimaté dans l'antiquité en Palestine. Voir Selah Merrill, *Fruit Culture in Palestine* (*United States' Consular Reports*, n° 45), Washington, 1884, p. 51 et suiv.; O. Ankel, *Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes*, in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1887, p. 111 et suiv.

Tout en faisant produire à la terre des récoltes variées, on ne négligeait pas l'élève des troupeaux, cette précieuse ressource de l'agriculteur, qui trouve là un moyen de se nourrir et de se vêtir. I Par., XXVII, 29-31, etc. Les Israélites, comme les Orientaux de nos jours, mangeaient peu de viande, mais ils faisaient une grande consommation de lait et de beurre; la toison de leurs brebis servait à leurs femmes pour tisser les étoffes et fabriquer des vêtements, Prov., XXXI, 13, 19; les bœufs et les ânes étaient leurs auxiliaires dans les travaux de la campagne. L'excédent de leur récolte en blé, en olives, en raisins, en toisons, etc., leur fournissait le moyen d'acheter par échange, soit auprès de leurs compatriotes, soit auprès des caravanes qui traversaient leur pays, soit enfin auprès de leurs voisins, les Phéniciens ou les Philistins, les objets de nécessité ou de luxe qu'ils désiraient se procurer. Ezech., XXVII, 17; cf. Prov., XXXI, 22, 24; I Esdr., III, 7, etc. Voir COMMERCE, INDUSTRIE.

V. *Mode de culture.* — Les Israélites cultivaient en général leurs terres avec beaucoup de soin, et les rendaient très productives. Elles étaient pour la plupart très fertiles, comme elles le sont encore aujourd'hui là où la négligence et l'incurie n'ont pas produit leur résultat funeste. Voir Cl. R. Conder, *The fertility of ancient Palestine,* dans le *Survey of Western Palestine, Special Papers,* part. II, p. 195 et suiv.

On remuait la terre avec la houe, Is., VII, 25, et quand le terrain le permettait, lorsqu'il était uni ou à pente douce, le bœuf et l'âne étaient aussi communément employés, en Palestine comme en Égypte (fig. 46-48), pour les travaux des champs. Cf. Deut., XXII, 10; Is., XXX, 24; etc. On préparait avec la houe ou avec la charrue le terrain qu'on voulait ensemencer. La quantité de terre labourée en un jour par une paire de bœufs s'appelait *ṣémed.* I Sam., XIV, 14. On faisait travailler quelquefois plusieurs paires de bœufs dans le même champ. I (III) Reg., XIX, 19. Voir LABOURAGE. La herse complétait l'œuvre de la charrue, Is., XXVIII, 24; Job, XXXIX, 10, brisait les mottes et rendait le sol uni pour recevoir la semence. Voir HERSE. La manière d'ensemencer variait selon la nature de la semence. Voir SEMAILLES. La loi interdisait de semer dans le même champ deux espèces différentes de plantes. Lev., XIX, 19. On trempait dans l'eau certaines semences,

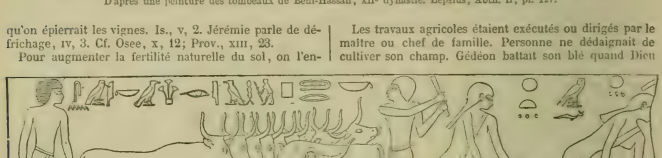
Lev., XI, 38, avant de les confier à la terre. Un passage des Proverbes, XXIV, 30-31, fait indirectement allusion à l'usage de sarcler les champs, et Isaïe nous apprend



46. — La culture en Égypte.
Trois hommes travaillant la terre avec la houe, à droite. Une paire de bœufs labourant avec la charrue, à gauche.
D'après une peinture des tombeaux de Beni-Hassan, XIIe dynastie. Lepsius, Abth. II, pl. 127.

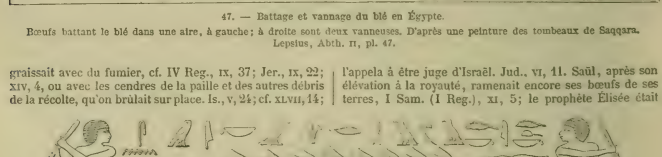
qu'on épierrait les vignes. Is., V, 2. Jérémie parle de défrichage, IV, 3. Cf. Osée, X, 12; Prov., XIII, 23.

Pour augmenter la fertilité naturelle du sol, on l'en-



47. — Battage et vannage du blé en Égypte.
Bœufs battant le blé dans une aire, à gauche; à droite sont deux vanneuses. D'après une peinture des tombeaux de Saqqara.
Lepsius, Abth. II, pl. 47.

graissait avec du fumier, cf. IV Reg., IX, 37; Jer., IX, 22; XIV, 4, ou avec les cendres de la paille et des autres débris de la récolte, qu'on brûlait sur place. Is., V, 24; cf. XLVII, 14;



48. — Battage du blé en Égypte.
Ânes battant le blé dans une aire. Tombeaux de Saqqara. Lepsius, Abth. II, pl. 47.

Joel, II, 5. L'année sabbatique, qui consistait à laisser une année les terres en friche, avait pour but principal de faire reposer le sol, afin qu'il ne s'épuisât point en produisant toujours sans interruption. Ce repos était nécessaire, à une époque surtout où l'on ignorait les moyens chimiques de restituer à la terre par des engrais choisis les substances qu'elle avait perdues, et qui lui sont indispensables pour qu'elle soit fertile.

Les travaux agricoles étaient exécutés ou dirigés par le maître ou chef de famille. Personne ne dédaignait de cultiver son champ. Gédéon battait son blé quand Dieu l'appela à être juge d'Israël. Jud., VI, 11. Saül, après son élévation à la royauté, ramenait encore ses bœufs de ses terres, I Sam. (I Reg.), XI, 5; le prophète Élisée était occupé à labourer quand Élie lui imposa son manteau. III Reg., XIX, 19. Il est écrit du roi Ozias qu'il s'occupa beaucoup d'agriculture. II Par., XXVI, 10. On se faisait aider, surtout au temps de la moisson, où il fallait un plus grand nombre d'hommes, par des mercenaires. Ruth,

II, 4; IV Reg., IV, 18. On faisait de même pour les travaux de la vigne. Matth., XX, 1-7. Quand les ouvriers étaient nombreux, il y avait un chet ou surveillant qui était placé à leur tête. Ruth, II, 5; I Par., XXVII, 26-31.

Comme la plus grande partie de la Palestine est montagneuse, on construisait sur le flanc des collines et sur les pentes des murs formant terrasse, de manière à faciliter la culture et à retenir la terre végétale, pour qu'elle ne fût pas emportée à l'époque des pluies. On entretenait ces terrasses avec soin, et c'est la négligence qu'on a apportée depuis à les conserver qui a rendu une si grande partie du pays stérile. Çà et là, on en voit encore des restes. Dans les plaines, on arrosait les terres, lorsqu'il était possible d'y amener les eaux au moyen de petits canaux. C'est à quoi fait allusion le texte des Proverbes, XXI, 1, « divisiones aquarum; » le mot rendu dans la Vulgate par « *divisions* des eaux » est en hébreu *peleg*, qui signifie « canal ». (Ce mot *péleg* se lit aussi Ps. I, 3.) Cf. *Mischna, Moed qaton*, I, 1; Surenhusius, *Mischna sive totius Hebræorum juris systema*, Amsterdam, 1698, t. II, p. 403.

Afin de protéger les récoltes contre les bêtes fauves et les maraudeurs, on entourait souvent les champs de haies, Is., V, 2-5; Matth., XXI, 33; cf. Ps. LXVIII, 41; Ezech., XXXVIII, 20, etc., et l'on y élevait, surtout dans les vignes, des tours de garde où il y avait des gardiens pour les surveiller, Is., I, 8; Jer., IV, 17; Job, XXVII, 18, etc., usage qui subsiste encore, dans les environs de Bethléhem, par exemple. Voir TOURS DE GARDE. Quand il n'y avait pas de haie ou de mur, on entourait quelquefois la partie de la propriété où était semé le blé ou l'orge d'une bordure de *kussémet* (probablement la vesce), comme nous l'apprend Isaïe, XXVIII, 25, afin de défendre ainsi contre les déprédations des passants ce qui devait fournir la récolte principale. La loi autorisait d'ailleurs les passants qui avaient faim à cueillir quelques épis avec la main. Deut., XXIII, 25; Matth., XII, 1.

VI. *Fléaux de l'agriculture.* — Les fléaux les plus fréquents et les plus redoutables pour les cultivateurs étaient la sécheresse et les sauterelles. La sécheresse est mortelle pour les récoltes dans les pays chauds, la terre ne pouvant produire qu'autant qu'elle a l'humidité nécessaire. La presque totalité de la Palestine n'ayant pas d'autre arrosage que celui du ciel, quand la pluie fait défaut, on ne peut compter sur aucune récolte, et la famine en est la conséquence. Malheureusement le cas n'est pas très rare; les Livres Saints en mentionnent un certain nombre d'exemples, à partir de l'époque patriarcale. Gen., XII, 10; XXVI, 1; XLII, 5; XLIII, 1, etc. L'insuffisance de la pluie était naturellement plus ou moins nuisible aux récoltes, selon que cette insuffisance était plus ou moins grande. Si la pluie arrivait à contretemps, elle était également désastreuse. — Les sauterelles étaient aussi un ennemi redoutable pour les récoltes. Lorsqu'elles étaient nombreuses, elles ravageaient et dévoraient tout. III Reg., VIII, 37; Joel, I, 4-7. Voir SAUTERELLES.

A ces deux fléaux destructeurs, il faut en ajouter un troisième, qui était moins grave et moins général, mais qui faisait néanmoins encore beaucoup de mal : le vent brûlant de l'est, *ventus urens*, appelé en hébreu *qâdîm* (connu en Égypte sous le nom de *khamsin*). Lorsqu'il souffliait avec violence et d'une manière un peu prolongée, il desséchait les épis et les empêchait de porter leur fruit, en produisant une sorte de brulure, qui lui a fait donner le nom d'*uredo* dans quelques passages de la Vulgate. Gen., XLI, 6, 23.

Contre tous ces fléaux, l'homme est impuissant. Dieu s'en servit miraculeusement, dans l'ancienne Loi, comme nous l'avons vu plus haut, pour tenir son peuple dans l'obéissance; il le châtia par la famine, quand ses ordres furent violés et méconnus; il le récompensa, au contraire, par d'abondantes récoltes, lorsque ses prescriptions furent exactement observées et son culte fidèlement pratiqué. Is., XXX, 23; Jer., III, 3; V, 24; XIV, 4; Ps. LXVII, 10; CXLVI, 8; Zach., X, 1, etc.

VII. *L'agriculture dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.* — L'agriculture, tenant une si grande place dans la vie des Hébreux, en occupe aussi naturellement une considérable dans l'Écriture Sainte. Elle nous a fourni les renseignements qui précèdent, soit directement par des informations historiques, soit indirectement par voie d'allusion et de comparaison. Les auteurs sacrés n'ont jamais parlé *ex professo* de l'agriculture, mais leurs écrits sont pleins d'indications sur ce sujet. Ceux qui ont rédigé les livres historiques nous ont instruits sur ce point par le récit même des faits; les écrivains didactiques et les prophètes en ont tiré, comme d'un trésor inépuisable, une multitude d'images et de métaphores. Osee, X, 11-13, etc. La culture de la vigne a fourni à Isaïe le sujet d'une de ses plus belles allégories, Is., V, 1-7; cf. Jer., II, 21; Ezech., XVII, 6, etc.; Notre-Seigneur a emprunté aux travaux agricoles une grande partie de ses paraboles, Matth., XIII, 3-41; Luc, VIII, 5-15, etc.; saint Paul s'est servi du mystère de la germination de la semence dans le sein de la terre pour enseigner aux Corinthiens le dogme de la résurrection des corps, I Cor., XV, 36-37, et de la comparaison de l'olivier sauvage et de l'olivier franc pour expliquer aux Romains la vocation des Gentils à la foi, Rom., XI, 17; il nous apprend que nous sommes, « Dei agricultura, » un champ que Dieu lui-même cultive; par ses ministres, il plante et arrose la foi dans nos âmes, et lui-même y fait croître et porter des fruits. I Cor., III, 6-7, 9. Il faudrait citer une partie notable des Psaumes, des Proverbes, de l'Ecclésiastique et des livres prophétiques, rien que pour faire connaître les figures principales que leur ont fournies la vie, les travaux et les productions agricoles. Mentionnons seulement la peinture que l'Ecclésiastique nous fait de la Sagesse, comparée à un arbre qui jette de profondes racines, XXIV, 13, 16, et qui est belle comme les plus beaux arbres, embaumée comme les parfums les plus odorants, féconde comme la vigne la plus fertile, XXIV, 17-23. La vie pastorale, inséparable de la vie agricole proprement dite, n'a pas donné moins d'images aux écrivains sacrés. Ps. XXII, 1-4; Ezech., XXXIV, Joa., X, etc.

VIII. *Bibliographie.* — Bl. Ugolini, *Commentarius de re rustica Hebræorum*, dans son *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. XXIX, 1765, col. 1-520; Chr. B. Michaelis, *Dissertatio philologica de antiquitatibus œconomiæ patriarcalis*, dans la même collection, t. XXIV, col. CCXXIII-CCCLXXIV; H. Chr. Paulse, *Zuverlässige Nachrichten von dem Ackerbau der Morgenländer, mit Kupfern*, in-4°, Helmstadt, 1748; Mt. Norberg, *De agricultura orientali*, dans ses *Selecta opuscula academica*, édit. J. Norrmann, 3 in-8°, Lund, 1817-1819, t. III, p. 474 et suiv.; P. S. Girard, *Mémoire sur l'agriculture de l'Égypte*, dans la *Description de l'Égypte, État moderne*, t. II, 1re part., in-f°, Paris, 1812, p. 491-711; J. Jahn, *Biblische Archäologie*, 5 in-8°, Vienne, t. I, 2e édit., 1817, § 63-88, p. 339-431; J. L. A. Reynier, *De l'économie politique et rurale des Arabes et des Juifs*, in-8°, Genève et Paris, 1820; P. Schegg, *Biblische Archäologie*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1886, p. 62-104.

F. VIGOUROUX.

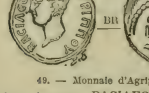
AGRIPPA (Ἀγρίππας). Nom qui a été assez commun chez les Grecs et les Romains, et qui a été porté par deux membres de la famille d'Hérode. La signification en est inconnue.

1. AGRIPPA Ier. Il fit mourir saint Jacques le Majeur et emprisonner saint Pierre. Il n'est désigné dans les Actes que sous le nom d'Hérode. Act., XII, 1, 6, 11, 19-23. Voir HÉRODE 6.

2. AGRIPPA II. Hérode Agrippa II, surnommé le Jeune par Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 2, arrière-petit-fils d'Hérode le Grand, était fils d'Hérode Agrippa Ier et

de Cypros, petite-nièce d'Hérode. Il est nommé simplement Agrippa dans les Actes, XXV, 13; XXVI, 32. A la mort de son père, en 44, il était âgé de dix-sept ans, et résidait à Rome, où il était né. L'empereur Claude lui promit la succession de son père; mais, sur les observations de ses conseillers, il revint sur ses promesses, et envoya un procurateur en Judée, Cuspius Fadus. En 50, Agrippa II fut nommé roi de Chalcis, petite principauté du Liban, à la place de son oncle décédé, Hérode, frère d'Agrippa Ier. Comme son oncle, il fut gardien du temple et de ses trésors, il eut le droit de nommer les grands prêtres. En 52, en échange de la principauté de Chalcis, Claude lui donna, avec le titre de roi, la tétrarchie de Philippe (Batanée, Trachonite, Iturée, Auranite et Gaulanite) et l'Abylène de Lysanias. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VII, 1. Néron y ajouta Tibériade et Tarichée, avec les cercles environnants, puis Julias en Pérée et quatorze bourgs autour de cette ville. *Ibid.*, XX, VIII, 4. Les médailles d'Agrippa II sont nombreuses (fig. 49). Voir Eckhel, *Doct. num. veter.*, t. III, p. 493-496; Frd. W. Madden, *Coins of the Jews*, p. 139-169.

Agrippa II prit part à deux expéditions des Romains contre les Parthes et en Arménie. En mai 66, les Juifs,



49. — Monnaie d'Agrippa II.

Tête d'Agrippa, à gauche. ΒΑϹΙΛΕΩ[C] ΑΓΡΙΠΠΟΥ. — R. Une ancre. L. I (An 10, probablement de l'ère de Chalcis, 48 de notre ère).

poussés à bout par la cruauté et les vexations du procurateur Florus, se révoltèrent. Agrippa vint à Jérusalem et essaya de calmer les esprits; mais lorsqu'il conseilla de se soumettre à Florus jusqu'à l'arrivée d'un nouveau procurateur, des murmures éclatèrent, et il fut obligé de quitter précipitamment la ville. La lutte engagée, il se rangea du côté des Romains, et joignit ses troupes aux leurs. Après la prise de Jérusalem, le royaume d'Agrippa fut augmenté, Photius, *Bibl.*, *cod.* 33, t. CIII, col. 65; mais les renseignements sur ce point, ainsi que sur la vie subséquente de ce prince, sont rares et incertains. On dit qu'il mourut en l'an 100 après J.-C., à l'âge de soixante-treize ans. Est-ce à Rome, où il se serait retiré avec sa sœur Bérénice? Quoiqu'on l'ait dit, c'est peu probable. Les historiens Tacite, Suétone, Dion Cassius, ainsi que le docteur juif Justus de Tibériade, parlent à diverses reprises d'Agrippa II et de sa sœur Bérénice, comme résidant à Tibériade. Agrippa paraît même avoir été à cette époque en excellentes relations avec les rabbins. On possède d'Agrippa II des pièces de monnaie de l'an 55. Eckhel, *loc. cit.*, p. 493.

Agrippa II aimait les lettres et les arts, et connaissait bien les livres sacrés de sa nation, puisque saint Paul en appelle à son témoignage sur leur contenu, Act., XXVI, 3, 26, 27; il s'intéressait aux problèmes de casuistique rabbinique, et l'on a conservé de lui diverses questions, qu'il avait posées aux docteurs de son temps. *Tanchouma*, édit. d'Amsterdam, 1733, f. 7 *a*; *Soucca*, f. 27 *a*. Il est vrai que « ces passages, dit J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Talmuds*, Ire part., p. 234, trahissent une grande légèreté de mœurs, unie à une puérile préoccupation d'observer avec rigueur certaines minuties de la loi ». Comme tous les Hérode, Agrippa II fut un grand constructeur; il bâtit de nombreux monuments à Tibériade et à Béryte; il s'entourait de pompe et de magnificence. Act., XXV, 25. Il fut l'ami des Romains et des procurateurs qui se succédèrent en Judée durant son règne, en particulier de Festus, auprès duquel il paraît avoir été en grande faveur, Act., XXV, 13, 14; mais il fut détesté des Juifs et surtout de la caste sacerdotale. Seuls les Pharisiens avaient quelque sympathie pour lui. On lui reprochait d'avoir transformé les nominations de grands prêtres en source de revenus, d'avoir permis aux procurateurs de puiser dans le trésor du temple, d'empiéter sur les droits des prêtres, d'avoir fait élever un palais qui dominait le temple, d'entretenir avec sa sœur Bérénice des rapports incestueux. Surtout on ne lui pardonnait pas sa complaisance pour les Romains; on l'accusait aussi, sinon de favoriser les chrétiens, du moins de ne prendre aucune mesure répressive contre eux. Le grand prêtre Hanan ayant, à la faveur d'un changement de procurateur, fait condamner et lapider saint Jacques le Mineur, Agrippa le destitua, quoique Hanan ne fût en fonction que depuis trois mois.

Il est bien difficile cependant de savoir exactement ce qu'il pensait au sujet de la personne et de l'enseignement de Jésus-Christ. Sa conduite et ses réponses, lors de la célèbre entrevue que le procurateur Festus lui ménagea avec saint Paul, sont assez ambiguës pour permettre toute sorte de conjectures. A-t-il agi par simple curiosité d'esprit, ou désirait-il connaître la vérité? Ses paroles, Act., XXVI, 32, sont-elles ironiques, comme l'ont cru surtout quelques interprètes modernes? Ou était-il de bonne foi, et fut-il réellement ébranlé par l'argumentation et l'interrogation de l'Apôtre? Les commentateurs catholiques, en général, seraient de cet avis. En fait, la réponse du roi est assez équivoque ou plutôt difficile à interpréter. On ne sait quel sens exact attribuer à la locution ἐν ὀλίγῳ, *in modico*. Act., XXVI, 28. Cependant on ne peut nier qu'Agrippa n'ait été convaincu par la défense de l'Apôtre, puisqu'il affirme au procurateur que saint Paul pourrait être renvoyé, s'il n'en avait appelé à César. C'était, après l'audience, l'opinion des trois interlocuteurs, Agrippa, Bérénice et Festus : « Cet homme n'a rien fait qui mérite la mort ou les chaînes. » Quoi qu'il en soit, Agrippa ne changea rien, après cette entrevue avec saint Paul, dans sa ligne de conduite. Josèphe, *Antiq. jud.*, XVIII, V, 4; XIX, IX, 2; XX, IX, 4; *Bell. jud.*, II, XIII, 1; XVI, 3; XVII, 1, etc.; Dion Cassius, LX, 8; Tacite, *Hist.*, II, 81; V, 1-13; *Ann.*, XII, 23; XIII, 7. É. Jacquier.

AGUR (hébreu : *'Âgûr*, « collectionneur »), fils de Yâqêh. Ce nom se lit en tête du premier des trois appendices qui terminent le livre des Proverbes de Salomon, XXX, 1. La plupart des anciens commentateurs juifs et catholiques ont considéré le nom d'Agur comme symbolique, et c'est en suivant cette opinion que saint Jérôme a traduit dans la Vulgate : *Verba Congregantis, filii Vomentis*. Il rend les noms propres par des noms communs, parce qu'il suppose que le nom d'Agur, *Congregans*, « collectionneur, » a été pris par Salomon comme celui de *Kôhélet* ou *Ecclésiaste*, Eccle., I, 1, et que le nom de Yâqêh, *Vomens*, « vomissant, » est celui de David. Il faut convenir que ces interprétations sont peu naturelles, et qu'il est plus simple d'admettre qu'il a existé réellement un Israélite, renommé pour sa sagesse, auteur des maximes réunies dans Proverbes, XXX, 1-33, et appelé Agur, fils de Yâqêh. D'après la suite du texte, tel qu'on le lit d'après les Massorètes, il semble avoir eu pour disciples ou pour amis deux autres personnages, Ithiel et Ukal. Notre Vulgate n'a point vu là des noms propres, et elle a traduit : *Visio, quam locutus est vir, cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus*... Un certain nombre de commentateurs modernes sont d'accord avec notre version latine pour couper les mots autrement que ne le fait le texte massorétique, mais ils expliquent ainsi le sens : « Je me suis fatigué, ô Dieu, et je suis sans force, » ou « je me suis retiré. » Enfin plusieurs, tels que Bunsen, *Bibelwerk*, t. I, p. CLXXVIII, croient que le mot *massâ'*, que saint Jérôme a rendu par « vision », et qui, d'après

certains modernes, signifie ici « poème », désigne le pays ou la tribu à laquelle appartenait Agur, du nom de Massa, un des fils d'Ismaël. Gen., xxv, 14. Dans ce dernier cas, Agur aurait été Ismaélite, non Israélite. Toutes ces hypothèses peuvent être soutenues, mais aucune ne peut être prouvée. Voir O. Zöckler, *The Proverbs of Solomon*, trad. Aiken, p. 247-248; F. Delitzsch, *Commentary on the Proverbs of Solomon*, trad. Easton, 2 in-8°, Édimbourg, 1874-1875, t. II, p. 260-272. F. Vigouroux.

AHALAB (hébreu : *'Aḥlâb;* Septante : Δαλάφ), ville de la tribu d'Aser, dont les Chananéens ne furent pas expulsés. Jud., I, 31. Omise comme Accho (Saint-Jean-d'Acre) dans la liste des villes appartenant à la même tribu, Jos., xix, 25-30, elle n'est mentionnée qu'en ce seul endroit de l'Écriture. C'est, d'après quelques auteurs, la *Gischala* de Josèphe, *Vita*, 10; *Bell. jud.*, II, xx, 6; IV, II, 1, et la *Gouch-Halab* des rabbins, si renommée pour l'abondance de ses huiles. Nous lisons, en effet, dans le Talmud de Babylone : « On avait une fois besoin d'huile à Laodicée; on envoya à Jérusalem et à Tyr pour en acheter; mais on ne trouva la quantité voulue qu'à Gouch-Halab. Voilà pourquoi il est dit dans la Bible, à propos de la tribu d'Ascher : Il trempe ses pieds dans l'huile. » *Menahoth*, 85 *b;* Siphré, *Deutéronome*, 345 (édit. Friedmann, p. 148 *a*). De ce passage, M. Neubauer conclut que Gouch-Halab se trouvait dans les possessions d'Aser, et qu'on peut l'identifier avec la ville biblique d'Ahalab. *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 230. En effet, la dernière partie du mot composé, *Halab*, a la même étymologie et le même sens que *ḥâlab*, « être gras, » allusion à la fertilité du territoire. Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 474. Cette épithète ayant disparu dans la suite des temps, la première partie, ou le nom proprement dit, *Gouch*, « motte de terre, » est restée seule, et se retrouve aujourd'hui reproduite exactement dans l'arabe *El-Djich*. C'est donc avec une certaine vraisemblance qu'on place au village de ce nom Ahalab, devenue Gouch-Halab et Γίσχαλα, malgré la pointe que projette ainsi la tribu d'Aser sur le territoire de Nephthali. Voir la carte de la tribu d'Aser.

El-Djich se trouve, au nord-ouest de Safed et non loin du Djébel Djarmouk, sur les pentes méridionales d'une colline qui s'élève par étages successifs et par terrasses, que soutiennent de gros blocs offrant pour la plupart une apparence antique. Au-dessus et un peu avant d'atteindre le plateau supérieur, on distingue les vestiges d'un mur d'enceinte construit en pierres de taille très régulières. Ce sont là les traces de la muraille qui environnait jadis l'acropole de l'ancienne Gischala. Le plateau qu'elle couvrait est à 809 mètres au-dessus de la mer; il est actuellement planté de vignes, de figuiers et d'oliviers, et divisé en plusieurs enclos. Les flancs inférieurs de la colline sont percés de nombreuses grottes sépulcrales, qui sont presque toutes détruites en partie ou bouchées. Les morts y étaient déposés dans des fours à cercueil, dans des auges funéraires creusées dans l'épaisseur du roc évidé, ou dans des sarcophages mobiles, dont les cuves et les couvercles mutilés ont été disséminés par les habitants. On remarque également une plate-forme en partie naturelle et en partie artificielle, sur laquelle gisent les débris d'une ancienne synagogue. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. II, p. 95-96.

Cette ville eut une certaine importance aux derniers temps de l'histoire juive, et Josèphe nous a rapporté les principaux faits qui la concernent. Incendiée et rasée par les peuples voisins, les Gadaréniens, les Tyriens, etc., Gischala fut relevée de ses ruines par Jean, fils de Lévi, qui la rendit plus importante qu'auparavant, et l'entoura de remparts, afin d'assurer à l'avenir sa sécurité. *Vita Jos.*, 10; *Bell. jud.*, II, xx, 6. Plus tard, le même Jean chercha à soulever la population contre les Romains. Vespasien envoya alors Titus, avec une troupe de mille cavaliers, pour s'emparer de la ville. Le chef de la sédition réussit à s'échapper pendant la nuit, et prit la route de Jérusalem. Les habitants s'empressèrent aussitôt d'ouvrir leurs portes aux Romains. *Bell. jud.*, IV, II, 1-5. C'est à tort qu'une tradition, rapportée par saint Jérôme, nous représente les parents de saint Paul, et l'Apôtre lui-même, comme originaires de Gischala, transportés ensuite par les Romains à Tarse, en Cilicie. S. Jérôme, *Comment. in Ep. ad Philem.*, v, 23, t. XXVI, col. 617; *Liber de viris illustribus*, t. XXIII, col. 615. Gischala faisant partie de la Galilée, comme nous l'apprend Josèphe, ne pouvait appartenir à la tribu de Benjamin, ni être « un bourg de Judée », *loc. cit.;* à moins de supposer, ce qui est fort improbable, que la Judée possédait une seconde ville du même nom. A. Legendre.

AHARA (hébreu : *'Aḥraḥ* pour *'Aḥar'aḥ*, « après le frère [?]; » Septante : Ἀαρά), troisième fils de Benjamin, I Par., VIII, 1. Il est nommé *Ahiram* (hébreu : *'Âḥîrâm*, « mon frère est élevé; » Septante : Ἰαχιράν), chef de la famille des Ahiramites, dans les Nombres, XXVI, 38. Il semble être le même que Échi, Gen., XLVI, 21; mais il n'occupe pas dans ce passage le rang qu'il devrait avoir comme troisième fils de Benjamin. Les Septante, Gen., XLVI, 21, font Échi fils de Bala et seulement petit-fils de Benjamin.

AHARÉHEL (hébreu : *'Ăḥarḥêl*, « derrière le rempart [?]; » Septante : ἀδελφὸς Ἠχιάέ), fils d'Arum, de la famille de Cos et de la tribu de Juda. I Par., IV, 8.

AHASTHARI (hébreu : *hâ-'Ăḥaštârî*, nom d'origine persane, avec l'article, « le muletier; » Septante : τὸν Ἀασθήρ), un descendant immédiat d'Assur, de la tribu de Juda, par Naara, sa seconde femme. I Par., IV, 6. C'est peut-être ici le nom d'une famille.

AHAVA (hébreu : *'Aḥâwâ;* Septante : Ἀουέ; ὁ Ἐυί), rivière, I Esdr., VIII, 21, 31, et pays qu'elle arrose, I Esdr., VIII, 15. C'est là que se rassemblèrent les Juifs qui retournèrent avec Esdras en Palestine. Ahava n'a pu être encore identifié avec certitude. Leclerc et Mannert ont supposé que c'était Adiaba; Hävernick, que c'était Abéh ou Avéh; Rosenmüller, que c'était le grand Zab. D'autres, comme M. Schrader, Riehm's *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, t. I, p. 39, croient que l'Ahava coulait en Babylonie. Cette opinion paraît de prime abord la plus vraisemblable; car les Juifs ayant été déportés à Babylone et dans le voisinage, il est naturel que ce soit sur un point de ce pays qu'ils se réunissent pour se mettre en route, et non au nord de la Chaldée. Dans ce cas, l'Ahava aurait été un canal dérivé de l'Euphrate ou du Tigre. Cependant, comme le chemin le plus commode pour aller en Palestine est celui du nord, un certain nombre de critiques pensent aujourd'hui qu'Ahava n'est pas différent de Hit, célèbre gué de l'Euphrate, qui est en droite ligne à l'est de Damas. Le nom talmudique de Hit, « Ihi » ou « Ihi Dagira », « le puits de bitume, » rappelle le nom d'Ahava. Voir G. Rawlinson, *Herodotus*, t. I, p. 316, note.

AHAZ (hébreu : *'Âḥâz*, « possesseur, » ou plutôt abréviation de *'Âḥazyâh*, « Jéhovah possède; » Septante : Ἀχάζ), Benjamite, fils de Micha, de la postérité de Saül par Jonathas. Il fut père de Joada ou Jara. I Par., VIII, 35-36; IX, 41-42.

AHAZI (hébreu : *'Aḥzaï*, abréviation de *'Aḥazyâh*, « Jéhovah possède ou soutient; » omis dans les Septante), prêtre, ancêtre de Maasaï ou Amassaï. II Esdr., XI, 13. Nommé Jezra, I Par., IX, 12.

AHER (hébreu : *'Aḥêr*, « autre, suivant; » Septante :

'Αήρ), de la tribu de Benjamin, père des Hasin. I Par., VII, 12.

AHI, hébreu : *'Âḥî*, « mon frère, » ou plutôt abréviation de *'Âḥîyâh*, « Yah, c'est-à-dire Jéhovah, est mon frère, c'est-à-dire ami. »

1. AHI (Septante : Ἀχίρ), fils de Somer, de la tribu d'Ascr. I Par., VII, 34.

2. AHI, fils d'Abdiel, de la tribu de Gad, à l'époque de Joathan, roi de Juda. I Par., V, 15. Les Septante et la Vulgate n'ont pas reconnu un nom propre dans ce mot, et l'ont traduit par ἀδελφοῦ et par *fratres*.

AHIA ou **AHIAS**, hébreu : *'Âḥîyâh*, *'Aḥîyâhû*, « Jéhovah est mon frère, c'est-à-dire ami; » Septante : Ἀχία. Le même nom a été transcrit en plusieurs endroits de la Vulgate sous la forme Achia. Voir Achia.

1. AHIA, un des guerriers renommés de l'armée de David. Il était de la ville de Pheloni. I Par., XI, 36.

2. AHIA, fils de Sisa et secrétaire du roi Salomon. III Reg., IV, 3.

3. AHIA, père de Baasa, roi d'Israël. Il était de la tribu d'Issachar. III Reg., XV, 27, 33; XXI, 22; IV Reg., IX, 9.

5. AHIA, surnommé le Silonite, parce qu'il était originaire de Silo en Éphraïm, III Reg., XIV, 2, prophète suscité de Dieu pour notifier ses royales destinées à Jéroboam, son compatriote, qui remplissait alors à la cour de Salomon la fonction de surveillant général des corvées (hébreu : *mâs*) imposées par le roi à la maison de Joseph, pour l'exécution de plusieurs grands travaux. III Reg., XI, 28. Ahia l'aborda un jour qu'il était sorti sans suite, et le conduisant à l'écart (Septante : ἀπέστησεν αὐτὸν ἐκ τῆς ὁδοῦ, mots ajoutés à l'hébreu) dans un champ, il se dépouilla du manteau neuf qu'il portait (hébreu : *simlah*, pièce d'étoffe rectangulaire, dans laquelle les anciens s'enveloppaient, comme aujourd'hui les Arabes dans leur *kaïk*), et le coupa sous les yeux de Jéroboam en douze parts, ajoutant ces paroles prophétiques : « Prenez dix parts pour vous, car voici ce que dit le Seigneur Dieu d'Israël : « Je « déchirerai et diviserai le royaume de Salomon, et je vous « en donnerai dix tribus. » III Reg., XI, 31. Il ajouta la raison de ce châtiment à l'égard du fils de David : il devait être ainsi puni de son idolâtrie. III Reg., XI, 29-33. Cette action symbolique, conforme au génie oriental et usitée dans le ministère prophétique, Is., VIII, 1-4; Jer., XIII, 1-11; XIX, 1-10; XXVII, 2-11; Ezech., III, 1-3; IV, 1, et les paroles qui l'accompagnaient furent réalisées lorsque, dix tribus s'étant révoltées sous Roboam, Jéroboam, revenu d'Égypte, où Salomon l'avait exilé, accepta de se mettre à leur tête, et de constituer avec elles un royaume indépendant. III Reg., XII, 1-33. Le manteau neuf d'Ahia représentait bien le royaume de Salomon, qu'aucune division n'avait encore atteint, et les dix morceaux mis à part figuraient, selon l'interprétation du prophète lui-même, les dix tribus sur lesquelles il devait régner. Il faut s'écarter du sens naturel du texte pour y voir avec Rupert les neuf dynasties des rois d'Israël, et la ruine de leur royaume par les Assyriens. Rupert, *In III Reg.*, I. V, c. IV, t. CLXVII, col. 1237.

Sa mission accomplie, Ahia, alors très âgé, s'était retiré à Silo, où il vivait sans bruit, retenu à l'écart du monde et des affaires par une cécité complète. III Reg., XIV, 4, aidant de son expérience et de ses conseils ceux qui venaient le consulter, et quelquefois leur déclarant, dans une lumière surnaturelle, la volonté du Seigneur. C'est là qu'un jour vint le trouver une femme vêtue simplement, et accompagnée de quelques serviteurs portant de modestes présents : dix pains, un gâteau et un vase de miel. III Reg., XIV, 3; voir Ania 6. Celle qui se dissimulait sous ces apparences était la reine, dont le fils, Abia, était dangereusement malade. Elle venait consulter le prophète. Jéroboam, son époux, dans la crainte que ses prévarications n'attirassent une réponse défavorable, avait voulu qu'elle cachât son rang : singulière et inutile précaution, car Ahia était aveugle, et, de plus, s'il pouvait lire dans la lumière de Dieu les destinées de l'enfant, ne pouvait-il pas aussi bien découvrir la reine sous ces vêtements d'emprunt? C'est ce qui arriva; car le prophète, dès qu'il entendit le bruit des pas de celle qui venait à lui, s'écria : « Entrez, femme de Jéroboam ; pourquoi feignez-vous d'être une autre? » III Reg., XIV, 6. A cette apostrophe succéda une déclaration sévère des châtiments réservés à Jéroboam, dont l'ingratitude, les crimes, l'idolâtrie surtout, avaient attiré la colère de Jéhovah. Tous les descendants mâles de la maison de Jéroboam seront frappés, qu'ils soient détenus ou libres (hébreu : *'âṣûr wə'azûb*; littéralement : « détenus à la maison ou libres, » proba-blement dans le sens de non mariés et de mariés, c'est-à-dire de jeunes gens qui sont encore dans la maison paternelle et d'hommes qui n'y sont plus, pour signifier l'universalité du châtiment); Jéhovah les balayera comme on balaye les ordures, jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien de cette maison royale. III Reg., XIV, 7-10. Le châtiment atteindra même les sujets : il y aura d'innombrables morts subites, et ceux qui seront frappés dans les rues demeureront sans sépulture ou seront dévorés par les chiens, tandis que dans la campagne les cadavres des morts seront mangés par les oiseaux du ciel. III Reg., XIV, 11. Quant au fils de Jéroboam, il mourra à l'instant même où sa mère entrera à Thersa, et seul de toute sa maison il recevra les honneurs de la sépulture. III Reg., XIV, 12-13. Celui qui sera l'instrument de la vengeance divine n'est pas désigné autrement que par sa qualité de roi d'Israël. Les événements montreront que ce sera Baasa, assassin et successeur de Nadab, fils de Jéroboam. III Reg., XV, 27-28.

Les exégètes rationalistes ont trouvé un prétexte d'attaquer Ahia et sa prophétie dans le passage où il est dit qu'une seule tribu restera à Roboam, III Reg., XI, 32, 36, alors qu'il est manifeste que le royaume de Juda comprit toujours les deux tribus de Juda et de Benjamin. III Reg., XII, 21. Cette manière de parler, reproduite plus loin, IV Reg., XVII, 18, se justifie facilement, si l'on considère que le territoire de Benjamin était si restreint, qu'on pouvait le confondre avec celui de Juda, et n'en pas faire une mention spéciale. De plus, une partie de Benjamin appartenait en fait au royaume d'Israël, comme les villes de Béthel, Jéricho, Galgala, avec leur territoire. III Reg., XII, 29; XVI, 34. Aussi voyons-nous Asaph le psalmiste associer le nom de Benjamin à celui des tribus d'Éphraïm et de Manassé. Ps. LXXIX, 3.

Il est question, II Par., IX, 29, d'un livre des « Prophéties (*nebû'at*) d'Ahia de Silo », dont on ne saurait exactement déterminer le contenu. C'était sans doute une partie du grand travail historique sur la période des Rois, auquel avaient travaillé à leur tour beaucoup d'autres prophètes. I Par., XXVII, 24; XXIX, 29; II Par., IX, 29; XII, 15; XIII, 22; XX, 34; XXIV, 27; XXVI, 22; XXXIII, 19. Pierre Natal a inscrit le prophète Ahia dans son catalogue des saints, *Catal.*, X, 51, à la date du 12 novembre, bien qu'il ne soit fait mention de lui ni dans les martyrologes des Latins, ni dans les ménologes des Grecs. P. Renard.

1. AHIALON (hébreu : *'Êlôn*, « chêne; » Septante : Αἰλών), de la tribu de Zabulon, fut juge d'Israël pendant dix ans. On le compte pour le onzième. Il fut enseveli à Aïalon de Zabulon, sa patrie ou sa résidence, qui probablement lui doit son nom. Jud., XII, 11, 12. Voir Aïalon 2.

2. AHIALON, ville. Voir Aïalon.

AHIAM (hébreu : *'Âḥî'âm;* Septante : Ἀμνάν, Ἀχίμ),

fils de Sarar ou Sachar, et l'un des guerriers renommés de l'armée de David. I Par., xi, 34 (35). Son nom est écrit *Aiam*, II Reg., xxiii, 33.

AHICAM (hébreu : *'Ăḥîqam*, « mon frère se lève; » Septante : 'Αχικάμ), fils de Saphan, fut l'un des principaux personnages du royaume de Juda, sous les règnes de Josias, de Joachaz et de Joakim. Lorsque Saphan, son père, eut apporté à Josias le livre de la Loi, retrouvé dans le temple par le grand prêtre Helcias, IV Reg., xxii, 8-11, le roi, effrayé de l'opposition qui existait entre les préceptes de Moïse et la conduite du peuple, voulut connaître les intentions du Seigneur. IV Reg., xxii, 12-13. A cet effet, il envoya à la prophétesse Holda, qui se trouvait alors à Jérusalem, une députation composée du grand prêtre, de Saphan et de son fils Ahicam, d'Achobor et d'Asaias, officiers du roi. Les messagers de Josias s'acquittèrent religieusement de leur mission, et rapportèrent à leur maître les paroles de la prophétesse. IV Reg., xxii, 15-xxiii, 1. Ce fut alors que le pieux roi, pour essayer d'épargner à son peuple les châtiments prédits par Holda, fit les grandes œuvres de piété racontées en détail par l'écrivain sacré. IV Reg., xxiii, 1-25; II Par., xxxiv, 28-xxxv, 19. Nous retrouvons Ahicam sous le règne de Joakim, fils et second successeur de Josias. Jérémie ayant prédit publiquement la ruine du temple et de Jérusalem, Jer., xxvi, 1-7, le peuple irrité se saisit de lui, et les princes de Juda se transportèrent au temple pour le juger, ℣. 8-10; mais quelques-uns des anciens du peuple prirent la défense du prophète incriminé, et réussirent à le justifier aux yeux de la foule, ℣. 17-19. Jérémie, après avoir consigné ces faits dans son livre, remplit un pieux devoir en désignant Ahicam, fils de Saphan, comme celui qui l'avait le mieux défendu en cette circonstance critique. Jer., xxvi, 24. Dans la suite de ses écrits, le prophète aime encore à rappeler le souvenir de son sauveur; plus de douze fois, en nommant Godolias, il ajoute que c'était le fils d'Ahicam. Jer., xxxix, 14; xl, 5, 7, 9, 11, 14, 16, etc. E. Duplessy.

AHIEZER, hébreu : *'Ăḥî'ézér*, « mon frère est un secours; » Septante : 'Αχιέζερ.

1. AHIÉZER, fils d'Ammisaddaï et chef de la tribu de Dan. A la sortie d'Égypte, lorsque Moïse fit le recensement du peuple, il se trouvait à la tête de 62700 hommes de sa tribu. On le voit offrir divers présents au tabernacle du Seigneur. Num., i, 12; ii, 25; vii, 66, 71; x, 25.

2. AHIÉZER, Benjamite, fils de Samaa et de Gabaath. Ce vaillant guerrier, habile à tirer de l'arc et à manier la fronde, fut le premier des braves qui se joignirent à David pendant la persécution de Saül. I Par., xii, 3.

AHILUD (hébreu : *'Ăḥîlûd*, abréviation pour *'Ăḥîyelûd*, « frère de celui qui est né, sous-entendu : avant lui; » Septante : 'Αχιλούδ, 'Αχιλούθ, 'Αχιμέλεχ, 'Αχιμέ), père de Josaphat, l'annaliste du roi sous David et Salomon, et de Baana, un des douze intendants de Salomon. II Reg., viii, 16; xx, 24; III Reg., iv, 3, 12; I Par., xviii, 15.

AHIMAM. I Par., ix, 17. Voir Ahiman 2.

AHIMAN, hébreu : *'Ăḥîmán*, « mon frère est un don (?) » Septante : 'Αχιμάν.

1. AHIMAN, géant de la race d'Énac, habitait Hébron avec ses frères Sésai et Tholmaï, à l'époque où les espions d'Israël, envoyés par Moïse, explorèrent le pays de Chanaan. Il fut chassé de cette ville lorsque Caleb s'en empara. Jos., xv, 14; Jud., i, 10. La Vulgate l'appelle *Achimam*, Num., xiii, 23. Voir Énac.

2. AHIMAN (Vulgate : *Ahimam*), Lévite, portier du temple après la captivité de Babylone. I Par., ix, 17.

AHIMÉLECH. I Par., xviii, 16; xxiv, 3, 6, 31. Voir Achimélech 3 et Abiathar.

AHIN (hébreu : *'Aḥyán*, « fraternel; » Septante : 'Αΐν); fils de Sémida, de la tribu de Manassé. I Par., vii, 19.

AHINADAB (hébreu : *'Ăḥînádáb*, « mon frère est noble ou libéral; » Septante : 'Αχιναδάβ), un des douze intendants du roi Salomon. Son district était celui de Manaïm, à l'est du Jourdain. III Reg., iv, 14.

AHIO, hébreu : *'Aḥyô*, « fraternel, » ou synonyme de Ahia; Septante : ἀδελφὸς αὐτοῦ, οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ.

1. AHIO, fils d'Abinadab. Il fut chargé avec son frère Oza de conduire l'arche du Seigneur, lorsque David la fit transporter de la maison d'Abinadab à Jérusalem. II Reg., vi, 3, 4. Au passage parallèle, I Par., xiii, 7, la Vulgate a rendu le nom propre par *fratres ejus*.

2. AHIO, fils d'Abigabaon ou Jéhiel et de Maacha, de la tribu de Benjamin. I Par., viii, 31; ix, 37.

3. AHIO, fils de Baria, de la tribu de Benjamin. I Par., viii, 14, 16.

AHION, III Reg., xv, 20; II Par., xvi, 4; **AÏON,** IV Reg., xv, 29 (hébreu : *'Iyôn*; Septante : Ἀιών, II Par., xvi, 4; 'Αίν, III Reg., xv, 20; IV Reg., xv, 29), ville du nord de la Palestine, appartenant à la tribu de Nephthali. Ce nom, qui signifie « ruines », est identique, non pour le sens, mais pour la forme, à celui de *'Ayoun*, « sources, » que porte une vallée fertile et bien arrosée, *Merdj 'Ayoun*, « plaine des sources, » située entre le Nahr Hasbâni et le Léontès. Aussi est-ce dans cette région que plusieurs critiques, entre autres Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. iii, p. 375, placent Ahion, dont la vallée aurait conservé le nom après la destruction de la ville. On trouve, en effet, vers le nord une colline appelée *Tell Dibbin*, dont la position commande en même temps la plaine et la route qui conduit de Sidon à Hasbeya et à Damas. Cet emplacement convient parfaitement à la cité biblique, qui, toujours mentionnée avant Dan (Tell el-Qadi) et Abel-Beth-Maacha (Abil el-Kamh), III Reg., xv, 20; IV Reg., xv, 29, semble avoir été l'une des plus septentrionales de la tribu de Nephthali, et par là même l'une des premières à subir le choc des armées dont les invasions se dirigeaient du nord vers le sud. Le Tell Dibbin contenait autrefois des édifices dont les débris ont formé les épais murs de soutènement sur lesquels s'appuient aujourd'hui les pentes ménagées avec soin. A la place des habitations détruites, croissent, dans des enclos séparés, des vignes et des figuiers. Deux sources jaillissent au bas de la colline : l'une d'elles était recueillie autrefois dans un grand bassin, maintenant aux trois quarts détruit, et dont il ne subsiste plus que les assises inférieures en pierres régulières. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. ii, p. 280. Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 415, et les auteurs de la carte anglaise, *Old and New Testament Map of Palestine*, Londres, 1890, feuille 6, placent, avec le signe dubitatif, Ahion à *Khiâm*, à une très faible distance de Tell Dibbin, du côté de l'est.

Bénadad, roi de Syrie, marchant contre le roi d'Israël Baasa pour secourir Asa, roi de Juda, s'empara d'Ahion. III Reg., xv, 20; II Par., xvi, 4. Plus tard, vers 734 ou 733 av. J.-C., sous le règne de Phacée, roi d'Israël, Téglathphalasar, roi d'Assyrie, s'en rendit maître, et en déporta les habitants dans son royaume. IV Reg., xv, 29. A partir de cette époque, il n'est plus question de cette ville.

A. Legendre.

AHIRA (hébreu : *'Ăḥîra'*, « mon frère est méchant [?]; » Septante : *'Αγιρά'*), fils d'Énan et chef de la tribu de Nephthali. A la sortie d'Égypte, il était à la tête

de 53400 hommes capables de porter les armes. Il fut le douzième à faire son offrande au tabernacle. Num., I, 15; II, 29; VII, 78, 83; X, 27.

AHIRAM, fils de Benjamin. Num., XXVI, 38. Voir AHARA.

AHISAHAR (hébreu : *'Ăḥîšâḥar*, « mon frère est matinal; » Septante : 'Αχισάρ), fils de Balan, de la tribu de Benjamin. I Par., VII, 10.

AHISAR (hébreu : *'Ăḥîšâr*, « mon frère chante, » ou pour *'Aḥîyâšâr*, « mon frère est droit; » Septante : 'Αγισάρ), intendant de la maison de Salomon, III Reg., IV, 6.

50. — Aïalon (Yalo).

AHIUD, hébreu : *'Aḥîhûd* pour *'Aḥîyehûd*, « mon frère est honoré. »

1. AHIUD (Septante : 'Αχίωρ), fils de Salomi, de la tribu d'Aser, fut choisi pour assister Josué et Éléazar dans le partage de la Terre Promise. Num., XXXIV, 27.

2. AHIUD (Septante : 'Ιαχιγώ), fils de Naaman, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 7.

AHOBBAM (hébreu : *'Aḥbân*, « mon frère est prudent, » ou pour *'Aḥvân*, « fraternel; » Septante : 'Αχαβάρ), fils d'Abisur et d'Abihaïl, de la tribu de Juda. II Par., I, 29.

1. AHOD (hébreu : *'Ôhad*, « uni; » Septante : 'Αούδ), un des six fils de Siméon. Il descendit en Égypte avec Jacob, son aïeul. Gen., XLVI, 10; Exod., VI, 15. Son nom manque dans la liste des familles de Siméon, dressée la quarantième année de la sortie d'Égypte, Num., XXVI, 12, et dans la liste des Paralipomènes, I Par., IV, 24. Sa descendance avait peut-être disparu, ou avait pu se fondre dans les autres familles de Siméon.

2. AHOD (hébreu : *'Ehûd*, « union; » Septante : 'Αούδ), Benjamite de Gabaa. I Par., VIII, 6. Il ne faut pas le confondre avec le juge *Aod*, ni avec *Aod* de I Par., VII, 10. L'orthographe n'est pas la même (*'Ehûd* et non *'Ehûd*).

AHOË (hébreu : *'Aḥôah*, « fraternité [?] » Septante : 'Αγιά), sixième fils de Balé et petit-fils de Benjamin. I Par., VIII, 4. Voir ÉCHI et AHARA.

AHOHITE (hébreu : *'Aḥôḥî;* Septante : ὁ 'Αωΐτης, ὁ 'Αχωχί). Ce nom signifie descendant d'Ahoë, petit-fils de Benjamin, voir I Par., VIII, 4, ou bien il désigne le lieu d'origine ou d'habitation. Voir AHOE. II Reg., XXIII, 9, 28; I Par., XI, 12, 29; XXVII, 4.

AHUMAÏ (hébreu : *'Aḥûmaï*, « frère de l'eau, c'est-à-dire habitant près de l'eau [?] » Septante : 'Αχιμαί), fils de Jahath, de la tribu de Juda. I Par., IV, 2.

AÏ, ville chananéenne. Voir HAÏ.

AÏA, hébreu : *'Ayâh*, « faucon. »

1. AÏA (Septante : 'Αΐά, 'Αΐθ), fils de Séhéon et descendant de Séir l'Horréen. Gen., XXXVI, 24; I Par., I, 40.

2. AÏA (Septante : 'Ιαλ, 'Αϊᾶ), père de Respha, qui fut concubine de Saül. II Reg., III, 7; XXI, 8, 10, 11.

1. AÏALON (hébreu : *'Ayyâlôn;* Septante : Αἰαλών et Αἰλών), aujourd'hui Yalo (fig. 50), ville de Palestine.

tire probablement son nom des cerfs ou des gazelles qui y abondaient autrefois. Aïalon est un peu au nord de la route de Jaffa à Jérusalem, non loin d'Amouas (Nicopolis) et de Bethsamès, sur l'ancienne limite du pays des Philistins et des possessions israélites. Le village de Yalo est situé sur une colline oblongue, d'un kilomètre de pourtour au plus, et dont le plateau était environné autrefois d'un mur d'enceinte. De cette muraille, il subsiste encore çà et là quelques pans en gros blocs mal équarris. Au sommet de la colline, on remarque les débris d'un petit château en belles pierres de taille. Il était plus élevé il y a quelques années; mais, au dire des habitants, toute la partie supérieure en a été renversée par un tremblement de terre. Le village actuel renferme cinq cents âmes. Les maisons sont très grossièrement bâties; elles sont presque toutes précédées d'un silo creusé dans le tuf, et destiné à contenir du blé, de l'orge et de la paille. Près du village s'étendent des jardins fertiles, où les figuiers surtout abondent. Les flancs des deux collines voisines ont été excavés, soit pour y pratiquer des cavernes ou des tombeaux, soit pour en extraire des blocs de construction. Quelques-unes de ces excavations servent maintenant d'étables pour les troupeaux.

Yalo a été identifié très justement par le Dr Robinson avec la ville d'Aïalon. Elle paraît avoir été située sur les limites des tribus de Juda, de Benjamin et de Dan, et fut primitivement assignée à cette dernière, comme nous l'apprend le livre de Josué, XIX, 40-42. Les Danites ne purent d'abord en expulser les Amorrhéens, qui ne furent rendus tributaires que plus tard, quand la maison de Joseph fut devenue plus puissante. Jud., I, 34-35. — La vallée qui est au nord de Yalo est la célèbre vallée d'Aïalon, immortalisée par cette parole fameuse de Josué, qui, craignant que le jour ne lui manquât pour achever la complète destruction des troupes des cinq rois amorrhéens, s'écria, en les poursuivant, à la descente de Béthoron : « Soleil, arrête-toi sur Gabaon, et toi, lune, sur la vallée d'Aïalon. » Jos., X, 12. Sous Saül, Aïalon fut témoin d'une défaite des Philistins par ce prince, qui les poursuivit depuis Machmas jusqu'à cette ville. I Reg., XIV, 31. Plus tard elle fut fortifiée par Roboam, qui l'enferma, ainsi que d'autres places, dans une enceinte murée, et y mit un gouverneur avec des provisions de vivres, de vin et d'huile. II Par., XI, 10-11. Sous le règne d'Achaz, elle tomba au pouvoir des Philistins, II Par., XXVIII, 18, et c'est la dernière fois qu'elle est mentionnée dans les Livres Saints. V. Guérin.

2. AÏALON (hébreu : *'Ayyâlôn;* Septante : Αἰλών; omis par la Vulgate), ville de la tribu de Zabulon, où fut enseveli un des juges, Ahialon, Jud., XII, 12 (le nom de lieu et le nom de personne ne diffèrent que par les points-voyelles). L'Écriture, qui ne la mentionne qu'en cet endroit, la distingue d'Aïalon, ville de Dan, par cette formule : « dans la terre de Zabulon. » Eusèbe en parle sous le nom de Αἰαλίν, *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 225, et saint Jérôme sous celui d'*Aialim. Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 875. Van de Velde suppose qu'elle peut être identifiée avec *Djaloun*, endroit situé à environ quatre heures à l'est d'Akka ou Saint-Jean-d'Acre. *Memoir to accompany the map of the Holy Land*, 1858, p. 283. Là, en effet, « sur les pentes septentrionales et inférieures de la montagne, sont les ruines d'un village détruit, sur l'emplacement duquel ont poussé d'énormes touffes de lentisques, des caroubiers, des chênes et plusieurs magnifiques térébinthes tombant de vétusté. Les arasements de deux constructions rectangulaires en pierres de taille de moyenne dimension sont seuls reconnaissables; de nombreux débris de poterie jonchent partout le sol. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. I, p. 435. Si l'hypothèse est juste, Aïalon se trouvait ainsi sur la frontière des deux tribus d'Aser et de Zabulon. A. Legendre.

3. AÏALON (Vallée d'), vallée mentionnée dans le récit de la victoire de Josué sur les rois chananéens du sud. Jos., X, 12. Voir Aïalon 1.

AÏAM, un des trente héros de David. II Reg., XXIII, 33. Voir Ahiam.

AÏATH, ville mentionnée sous cette forme seulement dans Isaïe, X, 28. La plupart l'identifient avec Haï. Voir Haï.

'ÄÏÊFÏM, 'ÄYÊFÏM, nom de lieu, d'après la plupart des commentateurs modernes. II Sam. (II Reg.), XVI, 14. Les Septante, et, à leur suite, la Vulgate, ont pris ce mot hébreu pour un nom commun : ἐκλελυμένοι, *lassus*, « fatigué; » mais le contexte indique qu'il s'agit d'une localité puisqu'il est dit que David, fuyant de Jérusalem, lors de la révolte d'Absalom, avec ceux qui lui étaient restés fidèles, « vint » en ce lieu, et que tous se reposèrent « là ». Si l'on traduit par « fatigués », signification que *'âyêfim* peut réellement avoir, le texte n'indique point le lieu où « l'on vient ». — On ne rencontre d'ailleurs nulle autre part le mot *'Ayêfim* comme nom de localité, et il est impossible de déterminer sa situation autrement qu'en le plaçant dans le voisinage de Galgala ou de Jéricho, à l'ouest du Jourdain. Cf. II Reg., XVII, 16. Quelques commentateurs ont proposé de l'identifier avec Bahurim. Cette identification est fausse, car lorsque Jonathas et Achimaas vont annoncer à David ce qui s'est passé à Jérusalem depuis sa fuite, ils ne font que passer à Bahurim et vont chercher le roi plus loin. II Reg., XVII, 17-21. *'Ayêfim* était donc au delà de Bahurim. — Nous ne devons pas, au surplus, être trop surpris si nous ne connaissons pas son emplacement exact. Plusieurs autres localités bibliques sont dans le même cas que *'Ayêfim :* nous ignorons absolument où elles étaient situées.

1. AIGLE, hébreu *nêser,* oiseau de proie dont le nom revient fréquemment sous la plume des écrivains sacrés.

51. — Aigle royal (*Aquila Chrysaetos*).

Le nom hébreu signifie étymologiquement : « celui qui déchire la chair avec le bec; » c'est du moins le sens de la racine نسر, *nasara*, d'où il dérive, et qui, en arabe, se dit des oiseaux de proie. En assyrien, *našâr* signifie aussi « dilacérer les chairs ». L'aigle constitue un genre d'*Oiseaux de proie*, de l'ordre des *rapaces*, de la famille des *diurnes*. Il est caractérisé par un bec fort, droit à sa

base, et courbé seulement vers sa pointe. L'aigle proprement dit a le corps emplumé jusqu'à la racine des doigts. Il a les ailes aussi longues que la queue.

On a observé en Palestine quatre espèces principales d'aigles : l'aigle royal ou commun, *Aquila Chrysaetos*; l'aigle moucheté, *Aquila nævia*, très commun dans les

52. — Aigle moucheté (*Aquila nævia*).

rochers des parties montagneuses; l'aigle impérial, *Aquila Heliaca*, et le circaète ou aigle Jean-le-Blanc, *Circaetos gallicus*, qui fait sa proie des nombreux reptiles du pays, et se trouve partout. — L'aigle royal (fig. 51) a environ un mètre

53. — Aigle impérial (*Aquila Heliaca*).

de long; la femelle est plus grande : elle atteint un mètre vingt de l'extrémité du bec à celle de la queue, et a environ deux mètres cinquante d'envergure. L'œil de l'aigle royal est vif et perçant; son bec est acéré, recourbé dans toute sa longueur, plus crochu à l'extrémité, et assez semblable à de la corne bleuâtre; ses serres sont vigoureuses, à ongles pointus, dont celui de derrière, qui est le plus grand, a jusqu'à treize centimètres de longueur; son plumage est fauve, son attitude fière, son vol rapide. — L'aigle moucheté (fig. 52) est d'un tiers plus petit; il n'attaque que les animaux les plus faibles. — L'aigle impérial (fig. 53) a des ailes plus longues et un corps plus trapu que l'aigle royal. — Le circaète est long de soixante-cinq à quatre-vingts centimètres; il a un mètre quatre-vingt-dix d'envergure. Le

54. — Le circaète (*Circaetos gallicus*).

dessous du corps est blanc; le reste est brun cendré. Vu de face, il ressemble à la buse; quand il vole, on le prendrait pour un héron (fig. 54). Le mot hébreu *nêser* s'applique indifféremment dans l'Écriture aux diverses espèces dont nous venons de parler. Dans quelques passages, il désigne même le vautour. Voir VAUTOUR.

55. — Aire de l'aigle.

Les mœurs de l'aigle sont intéressantes à étudier, à cause des allusions qu'y fait la Sainte Écriture. Le nid de l'aigle porte le nom d'aire (fig. 55). On croit que la même aire lui sert de demeure pendant toute sa vie. Elle est placée ordinairement au midi, entre deux rochers à pic, sur le rebord d'un précipice, dans les lieux du plus difficile accès. Le nid est construit avec des branches d'un mètre quatre-

vingts à deux mètres de longueur, entrelacées de rameaux et recouvertes de plusieurs couches de joncs, de bruyères et de peaux d'animaux. Il est abrité par quelque saillie de rocher. La mère pond deux ou trois œufs, quelquefois quatre. Elle les couve pendant trente jours. Comme les aiglons sont très voraces, dès qu'ils sont éclos, les parents font pour eux la chasse et leur apportent d'abondantes provisions de gibier. Les petits quittent le nid, pour n'y plus revenir, au bout de trois ou quatre mois.

Si l'aigle est le roi des airs, il en est aussi le tyran. Son odorat est faible, mais sa vue perçante lui permet d'apercevoir sa proie de fort loin. Ses yeux, très grands, sont enfoncés dans une cavité profonde, que la partie supérieure de l'orbite recouvre comme un toit avancé. Ils sont pourvus d'une sorte de seconde paupière transparente, qui se relève et s'abaisse à volonté, de sorte que l'aigle peut fixer le soleil sans en être aveuglé. Dès qu'il a découvert une proie, il replie ses ailes, il se laisse tomber sur elle, les serres ouvertes, et il la saisit avec une telle force, qu'il la rend incapable de tout mouvement. Il la pose alors à terre, avant de l'emporter, comme s'il voulait se rendre compte du poids. Il l'enlève ensuite sans peine, si c'est une oie, une grue, ou même un lièvre, un agneau, un chevreau. Si c'est un faon ou un veau, une brebis ou un cerf, la charge est trop lourde; il se contente alors de déchirer les chairs et d'en prendre une provision dans son aire. Il dévore ordinairement sa proie sans la tuer. Le circaète fait particulièrement la chasse aux volailles, aux perdrix, aux jeunes lapins, aux petits oiseaux, aux insectes, et surtout aux serpents et aux divers reptiles qui abondent en Palestine et sont sa principale nourriture.

L'aigle, en général, est vorace et glouton, mais il peut néanmoins supporter un jeûne prolongé, et demeurer une vingtaine de jours sans prendre de nourriture. Son jabot est susceptible d'une dilatation considérable, et peut emmagasiner par conséquent une très grande quantité de viande; son gésier, au contraire, est fort petit, et il ne peut recevoir que par petites doses les aliments dont il doit faire la digestion. Il commence sa chasse régulièrement de matin au lever du soleil, accompagné presque toujours par la femelle. Quand il a réussi à s'approvisionner, il revient vers le milieu du jour dans son aire, s'il n'en est pas trop éloigné, et là, immobile, les plumes pendantes, il se repaît de sa proie. Après le repas il cherche à boire, et même, s'il le peut, dans la saison chaude, à se plonger dans l'eau. Il recommence ensuite sa chasse jusqu'au soir, et alors il se retire dans l'endroit où il veut passer la nuit.

Les écrivains sacrés font souvent allusion à ces habitudes de l'aigle. Ils rappellent dans leurs comparaisons la puissance et la rapidité de son vol, Exod., XIX, 4; Deut., XXXVIII, 49; II Reg., I, 23; Prov., XXIII, 5; XXX, 19; Is., XL, 31; Jer., IV, 13; XLVIII, 40; XLIX, 22; Lament., IV, 19; Osee, VIII, 1 (hébreu); Abdias, 4; Hab., I, 8; son ardeur à chercher sa proie, Job, IX, 26; Prov., XXX, 17; la manière dont il apprend à voler à ses aiglons, Deut., XXXII, 11, image de la sollicitude de Dieu envers son peuple; l'élévation de son aire, Job, XXXIX, 27, dont la hauteur rappelle la fierté et l'arrogance des enfants d'Ésaü. Jer., XLIX, 16; Abd., 4. Les cheveux de Nabuchodonosor, qui, atteint de la lycanthropie et vivant comme les bêtes, les laisse pousser longs et incultes, sont comparés aux plumes de l'aigle. Dan., IV, 30. La similitude du Deutéronome, XXXII, 11, qui nous représente Dieu prenant soin de l'éducation de son peuple, comme l'aigle qui « excite ses petits à voler, et voltige au-dessus d'eux », est particulièrement touchante, et en même temps fort juste. Cf. Exod., XIX, 4. Une description de sir Humphry Davy peut servir de commentaire à ce passage : « Je vis une fois un spectacle fort intéressant au-dessus d'un des rochers du Ben-Nevis, où j'étais en chasse. Deux aigles enseignaient à leur progéniture, deux jeunes aiglons, la manœuvre du vol. Ils commencèrent par s'élever du sommet de la montagne, en se dirigeant du côté du soleil. C'était vers midi. Ils firent d'abord de petits cercles, et les jeunes oiseaux les imitèrent; les parents se reposèrent ensuite sur leurs ailes, en attendant que leurs petits eussent terminé leur premier vol; ils firent ensuite un second cercle plus grand; ils s'élevaient toujours dans la direction du soleil, en élargissant la circonférence de leur vol de manière à tracer une spirale graduellement ascendante. Les aiglons les suivirent encore, lentement; ils paraissaient mieux voler à mesure qu'ils montaient. Les aigles et leurs petits continuèrent cet exercice, s'élevant toujours, jusqu'à ce qu'ils ne parurent plus que comme des points dans l'air, et que les aiglons d'abord, leurs parents ensuite, échappèrent complètement à nos regards. »

56. — Divinité assyrienne à tête et à ailes d'aigle. Bas-relief du Musée assyrien du Louvre.

Quand l'aigle recherche sa proie, il fait entendre quelquefois un cri rauque, qui remplit de terreur les autres oiseaux. La Vulgate a vu une allusion à ce cri dans Osée, VIII, 1 : « Que dans ta bouche soit une trompette comme l'aigle, » c'est-à-dire un cri comme celui de l'aigle. On traduit communément l'hébreu en coupant autrement la phrase : « Crie comme si tu sonnais de la trompette. L'ennemi vient comme un aigle contre la maison de Jéhovah. » La comparaison est tirée de l'impétuosité avec laquelle l'aigle fond sur sa proie. — Le Psalmiste dit que la jeunesse de celui que Dieu bénit « sera renouvelée comme celle de l'aigle ». Ps. CII (hébreu, CIII), 5; cf. Is., XL, 31, dans le texte hébreu. Le sens de ce passage est assez obscur. Comme l'aigle vit longtemps et peut dépasser un siècle, il courait chez les anciens des fables d'après lesquelles l'aigle pouvait renouveler ses forces dans sa vieillesse. Un poète, même inspiré, pouvait assurément rappeler ces croyances populaires. Cependant les commentateurs modernes expliquent généralement les paroles du psaume CII en disant, les uns : « Ta jeunesse sera renouvelée de telle sorte que tu auras la force de l'aigle; » les autres : « Tu rajeuniras comme l'aigle, qui est plein d'une activité nouvelle, après l'époque de la mue. »

Chez les prophètes de la captivité, l'aigle joue un rôle nouveau : il entre comme élément important dans les visions dont Dieu les favorise. Les Juifs captifs à Babylone y virent les œuvres de l'art chaldéen, dans lesquelles

l'aigle occupait une place considérable, soit qu'il fût peint ou sculpté comme oiseau de proie, soit surtout qu'il figurât dans les représentations symboliques chères aux Orientaux, dans les bas-reliefs où l'on voit des génies et des divinités à tête et à ailes d'aigle (fig. 56), des taureaux et des lions avec une tête humaine et des ailes d'aigle, etc. Ces images des arts plastiques des Babyloniens entrent alors dans les livres sacrés. Ézéchiel nous montre ses chérubins ayant des ailes d'aigle, I, 10; X, 14; voir CHÉRUBINS; il nous décrit aussi, XVII, 3, 7, deux grands aigles qui figurent le roi de Babylone, Nabuchodonosor, et le roi d'Égypte. Daniel voit à son tour, VII, 4, un lion à ailes d'aigle (Vulgate : une lionne) qui représente également le roi de Babylone. La similitude entre un aigle, le roi des airs, et un roi de la terre est toute naturelle, et on la trouve dans toutes les langues, en particulier dans Jérémie, parlant de Nabuchodonosor, XLVIII, 40; XLIX, 22; mais chez les prophètes qui ont vécu en Chaldée, cet oiseau n'est plus seulement un terme de comparaison, il devient un emblème.

Saint Jean, dans son Apocalypse, s'appropria, en les modifiant selon les besoins, les images d'Ézéchiel et de Daniel. Un des quatre animaux qu'il voit dans ses visions, et qui est devenu son symbole comme évangéliste, est semblable à l'aigle. Apoc., IV, 7. Quand le quatrième ange a sonné de la trompette, un aigle crie dans le ciel : « Malheur, malheur, malheur aux habitants de la terre ! » Apoc., VIII, 13. Enfin des ailes d'aigle sont données à la femme qui enfante, afin qu'elle puisse s'envoler dans le désert, et échapper au danger qui la poursuit. Apoc., XII, 14.

En dehors de ces visions et de ces images, l'aigle est mentionné au sens propre dans le Lévitique, XI, 13, et dans le Deutéronome, XIV, 12, où il est énuméré parmi les animaux impurs, qu'il est défendu de manger. Le livre de Job renferme une belle description de l'aigle, XXXIX, 27-30. Dieu demande à Job :

> Est-ce à ta voix que l'aigle prend son vol,
> Et qu'il construit son nid dans les hauteurs?
> Il habite dans les rochers, il y établit sa demeure,
> Sur la pointe des rochers, dans des lieux inaccessibles.
> De là il guette sa proie,
> De loin son œil la découvre,
> Ses petits sucent le sang;
> Partout où sont des cadavres, il y est.

Ces quelques vers relèvent tous les traits les plus caractéristiques de l'aigle : la puissance de son vol, la hauteur de son aire, au milieu des rochers les plus abruptes, la pénétration de son regard et son ardeur à saisir sa proie, dont il nourrit ses aiglons. Les aiglons ne sucent pas le sang, mais le poète se sert d'une expression métaphorique pour dire que l'aigle nourrit ses petits de la chair des animaux encore saignants qu'il a pris à la chasse. Le dernier vers : « Partout où sont des cadavres, il y est, » dépeint un spectacle qui n'est pas rare en Orient, et j'en ai été témoin au-dessus du lac de Tibériade, où une multitude d'oiseaux de proie dévorait un mulet qui venait de succomber à la fatigue. Aussi cette locution devint-elle une sorte de proverbe chez les Juifs; Notre-Seigneur l'a cité comme tel dans l'Évangile. Matth., XXIV, 28; Luc., XVII, 37. Il fournit cependant matière à une difficulté. Beaucoup de commentateurs ont pensé que, dans ces passages, il ne s'agissait pas de l'aigle proprement dit, lequel, assure-t-on, ne se nourrit pas de cadavres; mais du vautour, qui en fait sa pâture. Le mot hébreu *néšer*, qu'on lit dans Job, et le mot grec ἀετός, qu'on lit dans les Évangiles, s'appliquent, ajoutent-ils, au vautour aussi bien qu'à l'aigle; les Latins eux-mêmes rangeaient certains vautours parmi les aigles, Pline, *H. N.*, X, 3; par conséquent, dès lors qu'on ne distinguait pas les espèces, rien n'empêchait qu'on attribuât au genre entier ce qui ne convient réellement qu'à une partie du genre. Cette explication est admissible; toutefois les vautours ne sont pas les seuls oiseaux qui mangent des corps morts, les aigles s'en nourrissent aussi, surtout quand les cadavres ne sont pas encore corrompus; ils ne chassent même que lorsqu'ils ne trouvent pas de proie déjà morte. Les bas-reliefs assyriens représentent, volant au-dessus des champs de bataille, des aigles qui se repaissent de la chair des soldats tués dans le combat (fig. 57). Voir W. Houghton, *The Birds of the Assyrian monuments*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VIII, 1885, plate II, vis-à-vis de la page 46. Cf. Layard, *The Monuments of Nineveh*, série I, pl. 14, 18, 20, 22, 26, 64; série II, pl. 46.

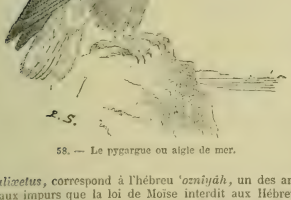
57. — Oiseaux de proie dévorant les morts sur le champ de bataille. Bas-relief assyrien.

S'il est douteux qu'il soit question du vautour dans le proverbe cité par Notre-Seigneur, il est plus probable qu'il s'agit de cet oiseau de proie dans un passage de Michée, I, 16, où il est dit : « Deviens chauve comme le *néšer*. » Le prophète fait ici allusion à la coutume qu'avaient les Juifs de se raser la tête en signe de deuil. Sa comparaison est plus exacte, si l'on traduit *néšer* par vautour, au lieu de le rendre par aigle. Beaucoup de commentateurs ont pensé que l'écrivain sacré voulait parler de la mue de l'aigle, à l'époque du printemps; mais cet oiseau ne devient pas chauve, tandis que le vautour (*vultur fulvus*) a la tête et le cou chauves, c'est-à-dire sans plumes. Voir VAUTOUR.

D'après un certain nombre de commentateurs, la loi énumère parmi les animaux impurs, outre l'aigle en général, deux espèces particulières de ces oiseaux de proie : le *pérés*, qu'ils traduisent par orfraie (Septante : γρύψ; Vulgate : *gryps*, « griffon »), et le *'oznîyâh*, qu'ils traduisent par aigle de mer (Septante : ἁλιαίετος; Vulgate : *haliæetus*). Lev., XI, 13; Deut., XIV, 12. L'identification du *pérés* et du *'oznîyâh* est douteuse. Pour le premier, voir GRIFFON. Quant au second, c'est, d'après quelques-uns, le circaète, dont nous avons parlé plus haut. D'après d'autres, c'est le balbusard ou le pygargue. Voir AIGLE DE MER.

Dans la symbolique chrétienne, l'aigle est devenu, comme nous l'avons déjà remarqué, l'emblème de l'évangéliste saint Jean, et l'aigle à deux têtes, celui du prophète Élisée, pour rappeler qu'il avait reçu le double esprit de Dieu. IV Reg., II, 9. F. VIGOUROUX.

2. AIGLE DE MER, oiseau de proie qui, d'après la traduction des Septante, ἁλιαίετος, et d'après la Vulgate,



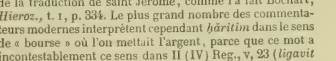
58. — Le pygargue ou aigle de mer.

haliæetus, correspond à l'hébreu *'oznîyâh*, un des animaux impurs que la loi de Moïse interdit aux Hébreux de manger. Lev., XI, 13; Deut., XIV, 12. Tous les exégètes n'admettent pas l'exactitude de la traduction du mot *'oznîyâh* faite par les Septante et par saint Jérôme, et plusieurs identifient cet oiseau avec le circaète (*circaetus gallicus*) ou le balbusard. Mais les traducteurs grecs et la Vulgate latine ont pour eux la tradition ancienne des Juifs, et leur interprétation est très soutenable.

L'aigle de mer, appelé aussi aigle pêcheur, à cause de ses habitudes de pêche, et pygargue, c'est-à-dire qui a la croupe blanche, est un oiseau de proie à bec très fort et très recourbé (fig. 58); son vol est plus lent et plus lourd que celui de l'aigle proprement dit. Il ne s'éloigne guère des bords de la mer ou des cours d'eau, parce qu'il fait sa nourriture des oiseaux aquatiques et des poissons. Le pygargue ordinaire a environ un mètre de long et deux mètres soixante d'envergure. Il fait une guerre acharnée à tout ce qui vit dans l'eau et sur l'eau. Il poursuit les poissons jusque sous les ondes, et plonge en les poursuivant. Il enlève les oiseaux dans leur nid; il s'en prend même aux renards et aux phoques, et son attaque est si violente, qu'il lui arrive parfois de ne pouvoir dégager ses serres, tant elles ont pénétré profondément dans le corps de sa victime, lorsque celle-ci est trop lourde pour qu'il puisse l'enlever dans les airs.

On trouve le pygargue dans toute l'Europe et dans la plus grande partie de l'Asie. En chasse toute la journée sur les côtes ou les bords des fleuves, il passe la nuit dans les forêts, sur les rochers, ou dans de petites îles. Son aire est composée à sa base de morceaux de bois de un mètre trente à un mètre soixante de longueur, et de la grosseur du bras; au-dessus sont des branches plus minces, formant un nid, tapissé de rameaux fins et de duvet. Les petits, au nombre de deux, trois ou quatre, sont nourris chaque jour de poissons, de lapins, d'écureuils, et même d'agneaux. — La loi mosaïque traite le *'oznîyâh* comme tous les autres oiseaux de proie en le rangeant parmi les animaux impurs. F. VIGOUROUX.

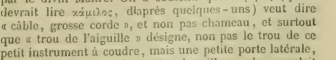
AIGUILLE, Vulgate : *acus*. Le mot latin *acus* désignait soit une « épingle » pour attacher, soit une « aiguille » pour coudre; il est employé dans les deux sens par Cicéron, *Pro Milone*, 24; Celsus, VIII, 16; Ovide, *Métam.*, VI, 23. 1° Saint Jérôme s'en est servi dans le sens d'épingle pour les cheveux, dans la traduction d'Isaïe, III, 22, où le prophète énumère les objets de toilette des femmes juives de



59. — Épingle à cheveux égyptienne. Bronze. Musée de Ghizéh.

son époque (fig. 59). Le mot rendu par *acus* dans la Vulgate est, en hébreu, *ḥârîtîm*. Comme le singulier *hêret* signifie un style, c'est-à-dire l'instrument pointu et aigu dont se servaient les anciens pour graver des lettres sur la pierre ou sur le bois, Is., VIII, 1, instrument dont la ressemblance avec une épingle est frappante, on peut soutenir l'exactitude de la traduction de saint Jérôme, comme l'a fait Bochart, *Hieroz.*, t. I, p. 334. Le plus grand nombre des commentateurs modernes interprètent cependant *ḥârîtîm* dans le sens de « bourse » où l'on mettait l'argent, parce que ce mot a incontestablement ce sens dans II (IV) Reg., V, 23 (*ligavit* duo talenta argenti in duobus *saccis*, traduit saint Jérôme). Voir Rosenmüller, *Jesajæ vaticinia*, 3e édit., Leipzig, 1829, t. I, p. 127-128; Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 519.

2° *Acus* est employé dans le sens d' « aiguille » dans le Nouveau Testament, dans la célèbre comparaison de Jésus-Christ : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille (*foramen acus*) qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. » Matth., XIX, 24; Marc., X, 25; Luc., XVIII, 25. Le texte original, dans ces trois passages, porte : διὰ τρυπήματος ῥαφίδος, Matth., XIX, 25; διὰ [τῆς] τρυμαλιᾶς [τῆς] ῥαφίδος, Marc., X, 25; Luc., XVIII, 25. Les aiguilles des anciens devaient ressembler à peu près aux



60. — Aiguilles égyptiennes en bronze.

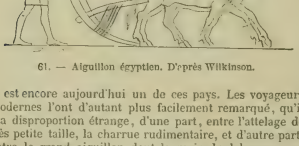
nôtres. Nous en donnons ici deux qui ont été trouvées en Égypte (fig. 60). Elles sont reproduites d'après Wilkinson, *Popular account of the ancient Egyptians*, t. II, p. 345. Leur longueur est de six à sept centimètres. On a contesté l'exactitude de la traduction du proverbe rapporté par le divin Maître. On a soutenu que κάμηλος (qu'on devrait lire κάμιλος, d'après quelques-uns) veut dire « câble, grosse corde », et non pas chameau, et surtout que « trou de l'aiguille » désigne, non pas le trou de ce petit instrument à coudre, mais une petite porte latérale, placée à côté des grandes portes des villes, qu'on appelait « trou de l'aiguille », et par laquelle pouvaient entrer les

piétons, mais où il était impossible ou au moins très difficile aux chameaux de passer. Ces interprétations sont inadmissibles. Le proverbe est exprimé sans doute avec l'emphase de l'hyperbole orientale, mais l'exagération s'explique plus naturellement qu'ailleurs dans un proverbe. Ce qui confirme incontestablement la version ordinaire, c'est qu'on lit une sentence analogue dans le Talmud, *Berach.*, 55 *b*, avec cette seule différence que le chameau est remplacé par un éléphant. Dans le Koran, ch. VIII, 38, nous trouvons aussi le proverbe évangélique : « Ils n'entreront pas dans le paradis tant qu'un chameau ne passera pas par le trou d'une aiguille. » Cf. Matth., XXIII, 24, l'expression également hyperbolique : « avaler un chameau. » Notre-Seigneur indique par ces paroles la difficulté très grande qu'éprouvent les riches à se détacher des biens de ce monde. Cf. Matth., XIX, 21-23.

L'aiguille n'est pas nommée expressément dans l'Ancien Testament; mais, d'après plusieurs commentateurs, il en est question indirectement, parce que, d'après eux, le participe présent *rôqêm*, Exod., XXVI, 36; XXVII, 16; XXVIII, 39; XXXVI, 37; XXXVIII, 18, signifie un ouvrier qui brode à l'aiguille, et le substantif *riqmâh*, Jud., V, 30; Ps. XLV (Vulg. XLIV), 15; Ezech., XVI, 10, 13, 18; XXVI, 16; XXVII, 16, une broderie faite à l'aiguille. Il est certain que la broderie à l'aiguille était connue des Égyptiens, et devait l'être aussi par conséquent des Hébreux. Les Septante ont ainsi compris les passages cités, car ils traduisent : τῇ ποικιλίᾳ τοῦ ῥαφιδίτου, Exod., XXVII, 16; XXXVIII, 23. Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1310. Cette explication paraît préférable à celle de Josèphe, qui dit que la variété des couleurs dans les rideaux du tabernacle était produite au moyen d'un métier à tisser. *Ant. jud.*, III, VI, 4. Voir BRODERIE. L'Ancien Testament parle aussi de la couture, ce qui suppose également l'usage des aiguilles. Voir COUTURE.

F. VIGOUROUX.

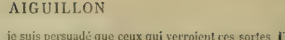
AIGUILLON désigne : I. Le long et solide bâton muni d'une pointe à son extrémité, dont on se sert en certains pays, plutôt que du fouet, pour conduire et exciter les bœufs surtout en labourant. La Palestine était autrefois



61. — Aiguillon égyptien. D'après Wilkinson.

et est encore aujourd'hui un de ces pays. Les voyageurs modernes l'ont d'autant plus facilement remarqué, qu'il y a disproportion étrange, d'une part, entre l'attelage de très petite taille, la charrue rudimentaire, et d'autre part, entre le grand aiguillon dont la main du laboureur est armée. En 1697, un voyageur attentif, sir H. Maundrell, *Voyage d'Alep à Jérusalem*, édit. fr., Utrecht, 1705, p. 186-187, notait ainsi l'observation qu'il avait faite, en allant de Jérusalem à Naplouse, dans sa première journée de marche (15 avril) : « La campagne étoit remplie de gens qui labouroient la terre pour semer du coton. Nous observâmes qu'en labourant ils se servoient d'aiguillons d'une grandeur extraordinaire. J'en mesurai plusieurs, qui avoient environ huit pieds de long et six pouces de tour au gros bout. Ils étoient armez au petit bout d'une pointe pour faire aller leurs bœufs, et à l'autre d'une petite bêche ou ratissoire de fer, forte et massive pour ôter de la charrue la claye qui l'empêche de travailler. Ne pourroit-on pas conjecturer de cela que ce fut avec un instrument pareil que Samgar fit le prodigieux massacre dont il est fait mention au livre des Juges, chap. III, ℣. 31? Au moins je suis persuadé que ceux qui verroient ces sortes d'instruments, les jugeront plus propres à faire une exécution de cette nature qu'une épée. L'on s'en sert toujours en ce pais là aussi bien que dans la Syrie. Je crois que c'est parce qu'il n'y a qu'une personne à conduire les bœufs et à prendre soin de la charrue, de sorte qu'il est nécessaire qu'elle ait un instrument pareil pour servir à deux usages. »

Reste à savoir si l'usage de tels aiguillons est ancien en



62. — Aiguillon actuellement employé en Palestine.

Palestine, et s'il peut en effet expliquer le texte difficile des Juges. Pour résoudre la question, examinons d'abord les passages les plus clairs pour déterminer ensuite plus facilement le sens des passages obscurs. Or 1° que l'usage soit ancien en Palestine, c'est ce que montre Eccli., XXXVIII, 25, qui déjà nous reporte au IIIe siècle avant notre ère. La vue du *fellah* actuel, labourant, armé de son aiguillon, est le vivant commentaire de ce passage, si malmené dans nos traductions. Le Siracide explique que, pour acquérir la sagesse, il faut des loisirs que ne laissent pas les travaux manuels. Son énumération commence par le laboureur. « Comment pourra-t-il devenir sage celui qui tient la charrue et qui, fier de son bâton à pointe, excite les bœufs? » τί σοφισθήσεται ὁ κρατῶν ἀρότρου, καὶ καυχώμενος ἐν δόρατι κέντρου, βόας ἐλαύνων (dans la Vulgate, ℣. 25b-26, la coupure actuelle du verset rend la phrase inintelligible; il faudrait lire avec interrogation : « Quâ sapientiâ replebitur qui tenet aratrum et qui gloriatur in jaculo stimulo boves agitat...? » Elle a suivi la leçon de quelques manuscrits grecs, tels que le *Codex Alexandrinus* : ἐν δόρατι κέντρῳ). Nous sommes ramenés au même usage par la phrase à tournure proverbiale : « Il t'est dur de regimber contre l'aiguillon. » πρὸς κέντρα λακτίζειν. Act., XXVI, 14 (Act., IX, 5, ce même membre de phrase se lit dans le texte grec ordinaire et dans notre Vulgate; mais il ne se trouve pas dans les anciens manuscrits, et peut n'être qu'une addition introduite pour conformer le texte au passage parallèle du chap. XXVI).

2° Les anciennes versions s'accordent à traduire par *aiguillon* l'hébreu *dorbôn*, dans Eccle., XII, 11, où les paroles des sages sont comparées à des *aiguillons* (pluriel, *dorbônôt*), sans doute parce qu'elles doivent s'enfoncer dans l'esprit des hommes et les stimuler (Septante : ὡς τὰ βούκεντρα; Vulgate : *sicut stimuli*; l'étymologie de la racine DRB, d'après l'arabe et l'éthiopien, confirme la signification de *pointe, objet aigu*). Dans I Sam., XIII, 21, le seul autre passage où se trouve l'expression *dorbân* (avec terminaison différente : *ân* au lieu de *ôn*), nous devons donc traduire de même, comme l'a fait saint Jérôme. L'auteur peint la triste situation des Hébreux tellement asservis aux Philistins, qu'on ne leur permet aucun travail sur le fer; ils doivent recourir à leurs oppresseurs pour réparer leurs instruments agricoles, même « pour appointer l'aiguillon » (avec l'article, *hadorbân*; Vulgate : *usque ad stimulum corrigendum*. Les Septante, qui ont méconnu le sens général de toute la phrase, ont traduit par ὀρέπανον, conduits sans doute par l'analogie de son : *dorbân* = ὀρέπανον).

3° Si les Philistins faisaient peser sur les Hébreux une telle contrainte, c'est qu'ils craignaient sans doute que l'aiguillon ne devînt une arme redoutable entre leurs mains. L'exploit de Samgar, arrivé quelque temps auparavant et brièvement raconté, Jud., III, 31, expliquerait cette crainte. « Ensuite fut Samgar, fils d'Anath, et il frappa les Philistins, six cents hommes, *avec un aiguillon à bœuf, be-malmad hab-bâqâr*. » La Vulgate rend toute la locution par un seul mot : *vomere*, « avec un soc de charrue; » l'expression hébraïque *malmad* ne se rencontrant pas ailleurs dans

la Bible, le traducteur latin s'en est tenu, en l'abrégeant, à la version des Septante : ἐν τῷ ἀροτρόποδι τῶν βοῶν. La leçon du *Codex Alexandrinus* et de quelques autres manuscrits suppose une manière différente de lire l'hébreu qui mérite d'être notée : ἐπάτηξε... [ἐν τῷ ἀροτρόποδι] ἐκτὸς μόσχων [βοῶν]; c'est une leçon mixte; les mots que nous avons placés entre crochets représentent la leçon ordinaire (B, ℵ, etc...), et ἐκτὸς μόσχων est une autre traduction de l'hébreu, qu'avait suivie l'ancienne version latine telle que l'explique saint Augustin, *Quæst. in Heptat.*, VII, 25, t. XXXIV, col. 801. Au lieu du mot rare *bemalmad*, ce traducteur grec lisait la préposition *milbad* et traduisait : « il frappa les Philistins, six cents hommes, *outre* les jeunes bœufs. » Cette leçon, dans laquelle s'évanouit la fameuse arme de Samgar, ne paraît être qu'une tentative pour éviter un mot rare et obscur, mais qui doit être maintenu; car, sans parler des Septante et de la Vulgate qui témoignent contre *milbad*, le Targum a lu *malmad* et y a vu un aiguillon; de même, la version syriaque qui le traduit par le même mot dont elle s'est servie pour *dorbân* dans I Sam., XIII, 21. L'étymologie de *malmad* justifie cette traduction, le verbe למד, *lâmad*, étant pris à certaines formes dans le sens de « dresser » une génisse ou un jeune bœuf. Cf. Osee, X, 11; Jer., XXXI, 17 (18). Le substantif *malmad* est donc *ce qui sert à dresser*, c'est-à-dire en Palestine pour les bœufs, l'*aiguillon*; aussi le Targum d'Eccle., XII, 11, paraphrase-t-il ainsi *dorbân* : « comme l'aiguillon qui instruit le bœuf. » D'après une phrase de la Mischna, *Kélim*, IX, 6, cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebraæ*, p. 349, les interprètes et les lexicographes juifs ont bien établi le rapport qui existe entre les deux mots *malmad* et *dorbân*; le premier désigne tout l'instrument d'après sa fonction, et le second plus spécialement la pointe dont il est armé. L'expression *malmad* doit donc être maintenue dans Jud., III, 31, avec le sens d'*aiguillon*, et l'usage palestinien d'aiguillons énormes et redoutables peut, comme l'a bien vu Maundrell, servir de justification et de commentaire à ce passage.

II. Aiguillon désigne encore dans la Bible le dard d'un animal; les sauterelles de l'Apocalypse, IX, 10, sont armées d'aiguillons (κέντρα; Vulgate : *aculei*) à la queue, comme le scorpion. C'est un aiguillon du même genre que saint Paul, d'après les Septante, attribue à la mort. I Cor., XV, 55; ποῦ σου θάνατε τὸ κέντρον; Vulgate : *ubi est, mors, stimulus tuus;* mais dans Osée, XIII, 14, qui est ici cité, κέντρον ne rend pas l'hébreu קֻטָבְךָ, *qôtobkâ*, que la Vulgate traduit : *morsus tuus*, « ta morsure, » mais qui signifie proprement « fléau, maladie contagieuse ». Les traducteurs grecs et latins n'ont pas fait une version littérale, ils se sont contentés d'exprimer le sens d'une manière générale.

III. Enfin, aiguillon se lit aussi dans la Vulgate, II Cor., XII, 7, où saint Paul dit : *datus est mihi stimulus carnis meæ*. D'après l'interprétation courante de ce passage, *stimulus carnis meæ*, « l'aiguillon de ma chair, » serait pris au figuré pour signifier l'excitation de la concupiscence; mais dans le grec ni le mot traduit par *stimulus*, ni surtout la tournure de la phrase : ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ne justifient cette interprétation. Elle n'a du reste été connue ni des anciens commentateurs grecs, ni même des latins avant saint Grégoire le Grand. Le mot grec σκόλοψ ne se lit, dans le Nouveau Testament, que dans ce passage; mais on le trouve usité chez les auteurs profanes, et il est plusieurs fois employé par les Septante dans la version de l'Ancien Testament, Num., XXXIII, 55; Osee, II, 6; Ezech., XXVIII, 24; Eccli., XLIII, 19 (21), avec le sens d' « épine ». Voir surtout Num., XXXIII, 55, où les Chananéens épargnés doivent être pour les Israélites, hébreu : « comme des épines dans les yeux; » Septante : σκόλοπες ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς; Vulgate : *clavi in oculis*. Sous l'image d'une épine enfoncée en sa chair, l'Apôtre désigne ou les persécutions dont il était victime, comme le pense saint Jean Chrysostome, *In II Cor.*, t. LXI, col. 577, ou une maladie, comme le croit saint Jérôme, *Comm. in Gal.*, t. XXVI, col. 381; *Epist. XXII*, t. XXII, col. 417, maladie dont les crises étaient pour lui un sujet d'humiliation, et même une occasion d'épreuve pour les nouveaux convertis. Gal., IV, 13 (14). Mais l'allusion est trop voilée et trop rapide pour qu'il soit possible de dire, malgré les efforts des interprètes, de quelle maladie il s'agit. J. THOMAS.

AIL, hébreu, *šûm;* Septante, τὰ σκόρδα; Vulgate, *allia*. L'ail ordinaire, *allium sativum*, a été cultivé de tout temps. C'est une plante herbacée, bulbeuse, de la tribu des Hyacinthinées, de la famille des Liliacées (fig. 63). Elle a une tige d'environ trente centimètres, garnie de feuilles linéaires et planes, et se terminant par des fleurs d'un blanc sale, à étamines saillantes. Le bulbe radical, qui est la seule partie comestible, est formé de tuniques minces, blanches ou rougeâtres, accompagnées en dessous d'autres petits bulbes, de forme presque ovoïdes. C'est ce qu'on appelle les « gousses d'ail ». L'ail croît spontanément en Égypte et dans le midi de l'Europe. Il est très estimé et l'on en fait une grande consommation, surtout comme assaisonnement, dans tous les pays chauds. Son nom hébreu, *šûm*, paraît tiré de l'odeur de l'ail. On croit que son nom latin et français se rattache à la racine celtique *all*, signifiant chaud, âcre, brûlant, également par allusion aux propriétés de la plante. On sait, en effet, qu'elle a une odeur forte et caractéristique, et un goût âcre et piquant. L'âcreté de l'ail d'Égypte est moins grande que celle de l'ail de nos contrées. C'est un excitant énergique, et il stimule l'appétit. L'espèce la plus commune en Orient, et en particulier en Palestine, est celle que nous appelons échalotte, *allium Ascalonicum*, parce qu'elle fut apportée d'Ascalon en Europe par les croisés (fig. 64). Par sa saveur, elle tient le milieu entre l'ail ordinaire et l'oignon.

63. — AIL. (*Allium sativum.*)

L'ail n'est mentionné qu'une fois dans l'Écriture. Parmi les productions de l'Égypte que les Israélites regrettent dans le désert du Sinaï, les aulx sont nommés, Num., XI, 5, avec les concombres, les melons, les porreaux et les oignons. Ils occupent la dernière place dans cette énumération. Fatigué de n'avoir d'autre nourriture que la manne, le peuple murmure; il voudrait manger de la viande; il voudrait aussi du poisson, comme il en avait abondamment dans la vallée du Nil, et ces aliments rafraîchissants, les concombres, les melons, qui ne sont pas moins appréciés dans les climats chauds que les porreaux, les oignons et les aulx. Nous savons par les auteurs profanes que ces derniers, quoique peu nourrissants, servaient d'aliment aux anciens Égyptiens. Hérodote, II, CXXV, les mentionne parmi les provisions fournies aux ouvriers qui élevèrent la pyramide de Chéops. Les soldats, les matelots grecs et romains, et les gens de la campagne, en Italie et en Afrique, en faisaient une grande consommation. Cf. Virgile, *Ecl.*, II, 11; Pline, *H. N.*, XIX, 32. Il en est toujours de même en Orient. Nous avons vu les indigènes manger, en Égypte et en Syrie, des aulx coupés en petits morceaux qui nageaient dans le vinaigre. C'est peut-être le plat que Booz donnait à ses moissonneurs.

Ruth, II, 14. Ce qui est certain, c'est qu'il sert encore aujourd'hui, en Palestine, de nourriture aux ouvriers qui travaillent dans les champs. — Dans les contrées où souffle le simoun, on lui attribue une vertu particulière. « Les

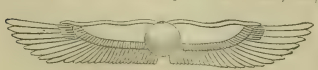
64. — Échalotte. (*Allium ascalonicum.*)

habitants, dit Elphinstone, mangent de l'ail et s'en servent pour se frotter les lèvres et le nez, quand ils sortent en été en plein air, afin de n'avoir pas à souffrir du simoun. » *An Account of the kingdom of Canbul*, Londres, 1815, p. 140. F. VIGOUROUX.

AILA, nom donné à la ville d'Élath, IV Reg., XVI, 6. Voir ÉLATH.

AILATH, ville située à la pointe septentrionale du golfe Élanitique, qui lui doit son nom. III Reg., IX, 26; II Par., VIII, 17; XXVI, 2. Ce nom est écrit ailleurs Élath. Voir ÉLATH.

AILE, hébreu : *kânâf;* Vulgate : *ala, penna.* Ce mot désigne souvent dans l'Écriture, comme dans notre langue, la partie du corps des oiseaux qui leur sert à voler, Gen.,



65. — Image divine égyptienne.

I, 21; Deut., IV, 17; Job, XXXIX, 13; Zach., V, 9, etc.; mais aile a aussi dans plusieurs passages un sens particulier. Les Hébreux donnaient métaphoriquement le nom d'aile à tout ce qui avait avec elle quelque trait de ressemblance : 1° au bord d'un vêtement, I Sam., XXIV, 5, 12; Num., XV, 38; Deut., XXII, 12; Jer., II, 34; Agg., II, 12; au bord d'une couverture de lit, Deut., XXIII, 1 (Vulgate, XXII, 30); XXVII, 20; cf. Ezech., XVI, 8; Ruth, III, 9; — 2° à l'extrémité de la terre, Job, XXXVII, 3; XXXVIII, 13; Is., XI, 12; XXIV, 16; Ezech., VII, 2; — 3° à une partie d'une armée ou à une armée qui s'étend comme des ailes, Is., VIII, 8;

66. — Image divine assyrienne.

XVIII, 1; ce qui a fait penser à quelques interprètes que « l'aile de l'abomination » dont parle Daniel, IX, 27, et dont l'explication est si difficile, signifie les armées romaines qui désolèrent la Judée; voir ABOMINATION DE LA DÉSOLATION;

67. — Image divine phénicienne.

— 4° au pinacle du Temple de Jérusalem, πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, *pinnaculum Templi*, Matth., IV, 5, expression dont la signification est douteuse et controversée; voir PINACLE. — 5° Les poètes hébreux donnent des ailes au vent, Ps. XVII

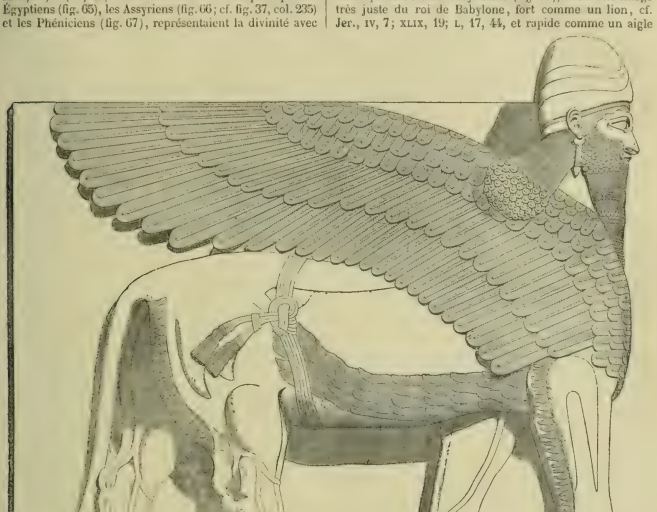
68. — Porte du temple de Séti Ier, à Abydos.

(hébreu, XVIII), 11; CIII (CIV), 3, pour peindre sa vitesse. Cf. Ps. CXXXVIII (CXXXIX), 9; Osee, IV, 19. L'emploi du mot « ailes » dans la prophétie d'Isaïe sur l'Égypte et l'Éthiopie, XVIII, 1, est obscur : les uns y voient les voiles des barques qui voguent rapidement sur le Nil; d'autres, les ombres des montagnes; d'autres encore, une espèce de mouche ou d'insecte ailé. Malachie, IV, 2, compare à des ailes les rayons vivifiants du soleil de justice (le Messie).

6° Le sens le plus intéressant du mot « ailes » dans l'Écriture est celui de « protection, de tutelle ». Les écrivains

sacrés aiment à comparer Dieu, par une similitude semblable à celle qu'emploie Notre-Seigneur lui-même, Matth., XXIII, 37; Luc., XIII, 34, à un oiseau étendant ses ailes pour y mettre à l'abri ses petits, qui courent s'y cacher et s'y réfugier. Ruth, II, 12; Ps. XVI (XVII), 8; XXXV (XXXVI), 8; LVI (LVII), 2; LX (LXI), 5; LXII (LXIII), 8; XC (XCI), 4; Mal., IV, 2 (III, 20). Il est curieux de remarquer que les Égyptiens (fig. 65), les Assyriens (fig. 66; cf. fig. 37, col. 235) et les Phéniciens (fig. 67), représentaient la divinité avec des ailes éployées qui devaient avoir un sens symbolique, entre autres celui de protection, comme on l'admet pour le disque solaire ailé des Égyptiens, qu'on plaçait au-dessus des portes des temples afin de montrer qu'on y était sous la garde et la protection divine (fig. 68).

forts et les plus puissants de la création, les ailes figurent l'aigle, le roi des airs, associé au taureau, roi des animaux domestiques, au lion, roi des bêtes sauvages, et à l'homme, qui commande à toutes les créatures. Voir CHÉRUBIN. — Dans les visions de Daniel, VII, 4, le lion à ailes d'aigle rappelle les lions ailés androcéphales, si communs dans la sculpture chaldéo-assyrienne (fig. 69), et est une image très juste du roi de Babylone, fort comme un lion, cf. Jer., IV, 7; XLIX, 19; L, 17, 44, et rapide comme un aigle qui fond sur sa proie les ailes éployées. Jer., XLIX, 22; Lam., IV, 19; Ezech., XVII, 3-7, 12; cf. Hab., I, 8. Le léopard à quatre ailes d'oiseau, Dan., VII, 6, figure Alexandre le Grand et la rapidité des conquêtes macédoniennes. — Zacharie nous montre, V, 9, une femme placée dans un épha ou amphore soulevée dans les airs par deux autres femmes qui ont des ailes de cigogne (Vulgate : de milan). Les ailes qui leur sont données nous expliquent comment elles peuvent voler; leurs ailes sont celles de la cigogne, parce que cet oiseau les a grandes et fortes, et que les femmes de la vision ont un poids très lourd à porter. — Les six ailes des quatre animaux mystérieux dans l'Apocalypse, IV, 8, rappellent celles des Séraphins d'Isaïe et celles des Chérubins d'Ézéchiel. Les ailes des sauterelles symboliques, IX, 9, leur sont naturellement attribuées comme aux sauterelles réelles; Joel, II, 5, avait déjà comparé, comme le fait ici saint Jean, le bruit que font les armées de ces



69. — Lion ailé. Sculpture assyrienne. British Museum.

7° Enfin le mot « aile » est employé avec une signification symbolique spéciale dans les visions des prophètes et dans l'Apocalypse. Is., VI, 2; Ezech., I, 6, 8, 9, 11, 23, 24, 25; III, 13; X, 5, 8, 12, 16, 19, 21; XI, 22; Dan., VII, 4, 6; Zach., V, 9; Apoc., IV, 8; IX, 9; XII, 14. Les Séraphins d'Isaïe, VI, 2, ont six ailes, dont le prophète lui-même nous explique l'usage : « avec deux ils couvraient leur face, » afin de ne point voir la majesté de Dieu; « avec deux ils couvraient leur corps, » afin qu'il ne pût pas être vu, comme le dit le Targum de Jonathan, « et avec deux ils volaient. » Voir SÉRAPHIN. — Dans les Chérubins d'Ézéchiel, qui réunissent les formes symboliques des animaux les plus

insectes à celui des chars de guerre. La femme qui symbolise l'Église, XII, 14, a deux ailes d'un grand aigle pour échapper à son persécuteur et s'enfuir dans le désert où elle est à l'abri de sa rage. — L'art chrétien, s'inspirant de ces visions des prophètes, représente les anges avec deux ailes, pour exprimer la rapidité avec laquelle ces messagers célestes exécutent les ordres de Dieu. C'est sans doute une raison esthétique qui ne leur fait donner que deux ailes, quoique les Séraphins et les Chérubins en eussent davantage. F. VIGOUROUX.

1. AÏN, hébreu : עַיִן, *'ayin,* mot qui signifie « source ». Il entre dans la composition d'un certain nombre de noms de lieux tirant leur dénomination des eaux qui y prenaient naissance. Rarement le mot « Aïn » est employé tout court, comme Jos., XIX, 7; XXI, 16 (et XV, 32, où la Vulgate écrit *Aen,* au lieu d'Aïn), pour désigner une ville de Siméon; comme Num., XXXIV, 11 (Vulgate : *fontem Daphnim,* le mot « Daphnim » est ajouté au texte original), pour désigner une localité de la Palestine septentrionale (une source du Jourdain ou une autre source célèbre, d'après divers commentateurs); comme probablement Ænnon, Αἰνών, Joa., III, 23, qui semble être un adjectif, עֵינוֹן, *'ênôn,* dérivé de *'ayin,* et signifier « un lieu abondant en sources ». Ordinairement le mot *'ayin* est suivi d'un autre qui le complète et le précise. Comme l'orthographe de notre Vulgate a altéré la forme primitive, nous donnons ici l'énumération des noms géographiques qui commencent par *'ayin,* en les faisant suivre de la transcription adoptée par notre Bible latine : 1° *'Ên Gedi* (*'ayin* devient *'ên,* parce qu'il est à l'état construit), dans le désert de Juda; *Engaddi.* — 2° *'Ên-gannim,* ville de Juda; *Ænganim.* — 3° *'Ên-ganním,* ville d'Issachar; *Enganním.* — 4° *'Ên Dôr,* ville de Manassé; *Endor.* — 5° *'Ên Haddâh,* ville d'Issachar; *Enhadda.* — 6° *'Ên Hâṣôr,* ville de Nephthali; *Enhasor.* — 7° *'Ên Hâroḋ,* près du mont Gelboé (peut-être un simple nom de source, non de localité); *fontem Harad.* — 8° *'Ên Mišpâṭ,* la même ville que Cadès; *fontem Misphat.* — 9° *'Ên 'Eglaïm,* ville au nord de la mer Morte; *Engallim.* — 10° *'Ên Šémeš,* sur la limite des tribus de Juda et de Benjamin; *Fons Solis, Ensemes.* Voir aussi Enaïm. — Outre ces noms de lieux, quelques sources ont aussi un nom propre dans l'Ancien Testament : 1° *'Ên Rôgel,* près de Jérusalem; *Fons Rogel.* — 2° *'Ên Tannîn,* également près de Jérusalem; *Fons Draconis.* — 3° *'Ên Tappûah,* fontaine de la ville de Taphua; *Fons Taphuæ,* etc. — Voir, à leur place respective, selon l'orthographe de la Vulgate, chacun de ces noms propres.

2. AÏN (hébreu : *'Ayin;* Septante : Ἀιν, I Par., IV, 32; Vulgate : *Aen,* Jos., XV, 32; I Par., IV, 32; *Ain,* Jos., XIX, 7; XXI, 16), ville méridionale de la tribu de Juda, Jos., XV, 32; attribuée plus tard à celle de Siméon, Jos., XIX, 7; I Par., IV, 32; et donnée aux enfants d'Aaron, Jos., XXI, 16 (dans la liste des villes lévitiques, I Par., VI, 59, on trouve *Asan* au lieu de *'Ayin*). Le texte original du second livre d'Esdras, XI, 29, joint Aïn à Rimmon, qui, dans tous les autres passages (excepté Jos., XXI, 16), suit immédiatement, deux fois même sans le *vav* conjonctif, Jos., XIX, 7; I Par., IV, 32; il en forme ainsi un mot composé, *'Ên-Rimmôn.* Les Septante ont fait de même dans d'autres endroits en traduisant : Ἐρωμών, Jos., XV, 32; Ἐρεμμών, Jos., XIX, 7, contraction évidente de *'Ên-Rimmôn.* D'ailleurs ce mot *'Aïn,* à l'état construit *'Ên,* est souvent uni à d'autres noms, et indique quelque fontaine remarquable, située dans le lieu ainsi déterminé ou dans le voisinage, par exemple, Engaddi, Jos., XV, 62; Enganním, Jos., XIX, 21; Endor, Jos., XVII, 11, etc. Cette union des deux mots a fait supposer à certains auteurs que les deux localités étaient si rapprochées l'une de l'autre, qu'elles ont fini, dans la suite des temps, par n'en plus former qu'une seule. Quoi qu'il en soit, nous pouvons approximativement déterminer la position d'Aïn d'après celle de Rimmon, qu'on identifie généralement avec *Khirbet Oumm er-Roumâmin,* à trois heures au nord de Bersabée, sur la route de Beit-Djibrin (Éleuthéropolis).

C'est donc dans les environs de l'ancienne Rimmon qu'il faut chercher Aïn. Or, suivant quelques critiques, l'emplacement en serait marqué par un puits antique, très fréquenté des Bédouins, et situé à une demi-heure au sud de la ville actuelle. Robinson avait d'abord cru la retrouver bien plus à l'est, dans les ruines de *Ghweein* (*Ihoueïn ech-Charkiéh* ou *Rhoueïn er-Rharbiéh*), dont le nom est un diminutif correspondant à l'hébreu *'Aïn. Biblical Researches in Palestine,* 1re édit., 1841, t. II, p. 625, note 2. Mais plus tard, 2e édit., 1856, t. II, p. 205, note 1, il identifie ces ruines avec Anim de Juda, Jos., XV, 50, tout en reconnaissant que le nom arabe correspond mieux à l'hébreu *'Aïn;* et, en effet, la première lettre *aïn,* étant remplacée par le *ghaïn* (r grasseyé), comme dans Gaza (hébreu : *'Azza;* arabe : *Ghazzéh* ou *Rhazzéh*), les autres sont semblables. M. Victor Guérin avoue qu'il est permis de choisir, pour l'identification de Rhoueïn, entre ces trois villes : Aroër, Aïn et Anim, bien que sa préférence se porte sur la première. *Description de la Palestine, Judée,* t. III, p. 193. Il nous est difficile cependant de voir comme lui une corruption de l'hébreu *'Aróër* dans la dénomination arabe de *Rhoueïn.* Nous croyons en somme que, si cette dernière localité ne marque pas l'emplacement certain d'Aïn, il faut le chercher non loin de là, dans certaines limites indiquées d'un côté par Rimmon (*Khirbet Oumm er-Roumâmin*), et les villes sacerdotales de Jéther (*Khirbet 'Attir*) et Esthemo (*Semou'a*). Jos., XXI, 14. Voir ANIM. A. LEGENDRE.

3. AÏN (hébreu : *hâ'âyin,* avec la préposition et l'article; Septante : ἐπὶ πηγάς, « aux sources »; Vulgate : *contra fontem Daphnim*), endroit mentionné par Moïse, Num., XXXIV, 11, comme formant une des limites orientales de la Terre Sainte. Plusieurs anciens manuscrits de la Vulgate omettent le mot *Daphnim,* qui n'est sans doute qu'une glose empruntée aux commentaires de saint Jérôme. Le saint docteur, en effet, identifiant Rebla, Num., XXXIV, 11, avec Antioche de Syrie, en conclut que « la fontaine » indiquée ici est celle de Daphné, dans le célèbre bois sacré qui était aux portes de la grande cité. *Comment. in Ezech.,* t. XXV, col. 478. Ce qui était donné comme une simple explication aura été plus tard interpolé dans le texte par quelque copiste. Cf. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ,* Rome, 1860, t. I, p. 475. D'ailleurs l'identification proposée par saint Jérôme est absolument inadmissible, car les frontières de la Terre Sainte ne se sont jamais étendues si loin.

L'emplacement d'Aïn est d'autant plus difficile à fixer, que les noms qui précèdent, ỳ. 9, 10, présentent eux-mêmes une assez grande obscurité. Cet endroit semble appelé dans le texte à déterminer la position de Rébla, qui se trouvait « à l'orient ». Mais s'agit-il bien ici de la ville identifiée avec une localité du même nom, *Ribléh,* située sur la rive orientale de l'Oronte, à une certaine distance au-dessus de Homs? Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 542-546; J. L. Porter, *Five years in Damascus,* Londres, 1855, t. II, p. 335-336. S'il en était ainsi, Aïn serait, suivant plusieurs auteurs, *Aïn el-Asi,* une des principales sources de l'Oronte, à quatre ou cinq lieues au sud-ouest de Ribléh. Cette hypothèse, il faut le dire, soulève plusieurs objections. Et d'abord, la situation de Ribléh ne paraît guère s'accorder avec l'ensemble des limites décrites Num., XXXIV, 9-11 : c'est porter bien haut le territoire des neuf tribus et demie qui se partagèrent l'occident de la Terre Promise. Num., XXXIV, 13. Et puis, quoique l'auteur sacré trace à grands traits cette délimitation orientale, il y a une fameuse lacune de ce point au lac de Cénéreth ou de Génésareth, qui vient immédiatement après. Enfin la distance d'*Aïn el-Asi* à Ribléh, et la direction, qui est plutôt

celle du nord-est que celle de l'est, ajoutent bien quelque chose à la difficulté. Aussi certains critiques, frappés de voir l'article devant Riblah, *hâriblâh*, croient ici à une leçon défectueuse, et prétendent qu'on peut lire : *Har Belah;* ce qui semble confirmé par la version des Septante : ἀπὸ Σεπφαμὰρ Βελά, pour ἀπὸ Σεπφάμ, « de Sepham, ὄρ Βελά, « à la montagne de Bel. » Cette montagne serait alors le *Har-Baal-Hermon*, dont parle le livre des Juges, III, 3, c'est-à-dire le pic de l'Hermon, qui mieux que tout autre point formait une marque naturelle de frontière. Cf. Trochon, *La Sainte Bible, les Nombres et le Deutéronome*, 1re part., Paris, 1887, p. 194. Dans ce cas, Aïn indiquerait une des sources du Jourdain.

A. LEGENDRE.

AÎNESSE (DROIT D'). Le mot « aîné » ou « premier-né » s'entend, dans l'Écriture, dans deux sens différents. Tantôt il signifie le premier enfant d'une femme, sans qu'on se demande d'ailleurs si le père de cet enfant en a eu d'autres avant lui; ce « premier-né » est l'objet de prescriptions particulières, qui concernent surtout sa consécration à Dieu et son rachat; tantôt ce mot signifie le premier enfant mâle qui naît à un homme, quand même ce ne serait pas le premier enfant de sa femme, qu'il peut avoir épousée en secondes noces; que s'il a plusieurs femmes, comme cela était permis chez les Hébreux, c'est le premier enfant qui lui naît, quand même ce serait de sa seconde ou troisième femme. C'est ce « premier-né » seul qui jouit du droit d'aînesse, et qui fait l'objet du présent article. Pour tout ce qui concerne le premier-né dans l'autre sens de ce mot, voir PREMIER-NÉ. L'existence du droit d'aînesse chez les Hébreux est constatée par l'histoire de Jacob et d'Ésaü. Gen., XXV, 31-34; XXVII, 36. Ce droit est appelé *mišpat habbekôrâh*, « droit de la primogéniture, » Deut., XXI, 17, ou simplement, par ellipse, *bekôrâh*, « primogéniture, aînesse. » Gen., XXV, 31, 34 (Septante : τὰ πρωτοτόκια; Vulgate : *primogenita*).

1. *En quoi consistait le droit d'aînesse.* — Le droit d'aînesse comprenait plusieurs privilèges ou droits spéciaux : 1° *Le droit d'avoir deux parts dans l'héritage paternel.* Un texte célèbre du Deutéronome contient en abrégé tout ce que nous avons à dire sur ce point : « Si un homme, ayant deux femmes, aime l'une d'elles et dédaigne l'autre, et que, ces deux femmes ayant eu des enfants de lui, le fils de celle qu'il dédaigne soit le premier-né, lorsqu'il voudra partager son héritage entre ses enfants, il ne pourra pas déclarer premier-né le fils de celle qu'il aime; mais il devra reconnaître comme tel celui qui l'est réellement, et il lui donnera une double part dans tous les biens qui se trouveront chez lui, parce qu'il est le premier fruit de sa force, et qu'ainsi le droit d'aînesse lui appartient. » Deut., XXI, 15-17. Tel est le texte unique, dans la Bible, qui parle explicitement de la double part appartenant à l'aîné; mais, on le voit, Moïse ne crée pas ce droit; il le suppose, au contraire, en pleine vigueur. Toute la tradition juive est unanime sur ce point. *Mischna*, traité *Bekôrôt*, VIII, 9, édit. Surenhusius, part. V, p. 185; voir les commentaires de Bartenora et de Maïmonide sur ce passage, *ibidem*. Cette double part est appelée *pi šenayîm*, littéralement « part de deux ». Les rabbins ont soin de nous dire comment on la déterminait; on divisait l'héritage en autant de parts, plus une, qu'il y avait d'enfants aptes à succéder; chaque enfant avait une part, et l'aîné en avait deux. D'après le texte cité du Deutéronome, la double part était prise « sur les biens qui se trouvaient chez le père au moment de sa mort »; les rabbins ont interprété strictement ces paroles : ainsi l'aîné n'avait pas de droit spécial sur les biens maternels, ni sur les biens qui pouvaient accroître la succession du père après la mort de celui-ci et avant la division, par exemple, les biens du grand-père; il n'avait sur ces biens qu'une part, comme ses frères; quant aux créances recouvrées après la mort du père, il y a controverse entre les interprètes sur la question de savoir si le droit spécial de l'aîné s'exerçait sur elles. Bartenora, à l'endroit cité de la *Mischna*; Selden, *De successionibus ad leges Hebræorum*, Francfort-sur-l'Oder, 1673, p. 25-26. D'autre part, s'il s'agissait d'immeubles, on faisait en sorte que les biens de part de l'aîné fussent, non pas séparées, mais continues, afin qu'elles eussent plus de valeur. Selden, *loc. cit.* La « double part » est restée célèbre dans tout l'Ancien et même dans le Nouveau Testament; elle fut même employée dans un sens métaphorique, pour signifier « une part abondante ». Ainsi Élisée demande à Élie une double part, *pi šenayîm*, de son esprit. IV Reg., II, 9. Saint Paul veut qu'on accorde aux ministres bien méritants une double part des honoraires, διπλῆς τιμῆς. I Tim., V, 17.

2° *La dignité sacerdotale.* Avant la loi de Moïse, qui réserva à la tribu de Lévi les fonctions sacerdotales, ces fonctions, en règle générale, appartenaient aux chefs des familles; c'était là une de leurs prérogatives. Quelques auteurs ont nié ce fait, comme Vitringa, *Observationes sacræ*, Iéna, 1723, II, 11; Leclerc, *In Gen.*, XXV, 31, Amsterdam, 1710, p. 198-199; Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus*, la Haye, 1686, I, VI, p. 115-117; Goerée, *La république des Hébreux*, Amsterdam, 1713, traduction de Basnage, t. III, p. 1-6. Rosenmüller semble avoir varié sur ce point : *In Gen.*, XLIX, 3, et *In Exod.*, XIII, 2, il est favorable à l'opinion affirmative; au contraire, *In Gen.*, XXV, 31, et *In Exod.*, XIX, 22, il est plutôt favorable à l'opinion contraire. Nous regardons comme beaucoup plus probable l'opinion qui reconnaît aux aînés la prérogative dont il s'agit. Sans doute aucun texte scripturaire, clair et formel, ne la prouve directement. Mais : 1° elle est fondée sur deux textes de l'Exode, combinés avec l'interprétation qu'en donnent les plus antiques versions. Dans Exod., XIX, 22, 24, et par conséquent avant la loi mosaïque, il est question de prêtres, *kôhanîm*, tout à fait distincts de la masse du peuple. Qui sont ces prêtres? Le texte sacré nous le dit un peu plus loin, Exod., XXIV, 5 : « Et il [Moïse] envoya des jeunes gens, *ne'arîm*, d'entre les enfants d'Israël, et ils offrirent des holocautes, et ils immolèrent des victimes pacifiques. » Voilà bien les prêtres exerçant les fonctions de sacrificateurs. Or les plus antiques versions ou paraphrases traduisent « jeunes gens » par « premiers-nés d'Israël ». Ainsi traduisent le Targum d'Onkelos, du Ier siècle, le Targum du pseudo-Jonathan, le Targum de Jérusalem, la version arabe de Saadia, la traduction persane du Pentateuque. — 2° Cette opinion est fondée sur la tradition juive, qui sur ce point est unanime et constante. La *Mischna* est formelle : dans le traité *Zebarîm*, XIV, 4, édit. Surenhusius, part. V, p. 58, elle enseigne « qu'avant que le tabernacle fut construit, l'oblation des sacrifices était faite par les premiers-nés; mais qu'après la construction du tabernacle, les fonctions du culte furent réservées aux lévites. » C'est encore ce qu'on lit dans le *Bereschit Rabba*, f. 71 *a*. Aussi les commentateurs juifs n'hésitent pas dans leur enseignement sur ce point. Raschi (ou Jarchi), *In Exod.*, XXIV, 5; Aben-Ezra, au même endroit; Bechai, *In Gen.*, XLIX, 3; Bartenora et Maïmonide dans leurs commentaires sur la *Mischna*, à l'endroit cité du traité *Zebarîm*, soutiennent, sans aucune mention de controverse, la dignité sacerdotale des premiers-nés, et présentent leur sentiment comme une tradition constante dans leur nation. Au XVIIe siècle, le rabbin Manassés a résumé de nouveau cette tradition dans son *Conciliator*, Amsterdam, 1633, *In Exod.*, q. 29. — 3° A la tradition juive se joint la tradition chrétienne. Un nouvel argument a confirmé dans leur opinion les interprètes chrétiens. Saint Paul, Heb., XII, 16, appelle Ésaü un profane, βέβηλος, pour avoir vendu son droit d'aînesse. Ce mot signifie violateur ou profanateur d'une chose sacrée. Or le droit d'aînesse ne pouvait être sacré que parce qu'il renfermait la prérogative du sacerdoce; sans cela Ésaü aurait été un prodigue, un imprudent, mais pas un sacrilège. Saint Jérôme reconnaît cette prérogative aux premiers-nés des Hébreux, et donne son interprétation comme reposant sur la tradition juive, *Epist.* LXXIII *ad Evangelium*, t. XXII, col. 680;

Quæst. Hebraicæ in Gen., XXVII, 15, t. XXIII, col. 980, et aussi dans l'opuscule *De benedictionibus Jacob patriarchæ*, qui a été sinon écrit par saint Jérôme, au moins extrait littéralement de ses écrits, t. XXIII, col. 1309. Saint Jérôme a été suivi par la foule des commentateurs chrétiens et des auteurs qui ont écrit sur l'état de la religion chez les Juifs : Bertramus, *De republica Hebræorum*, Leyde, 1641, p. 28-29; Menochius, *De rep. Heb.*, Paris, 1648, II, V, 1; V, IX, 5; Buddeus, *Historia Veteris Testamenti*, Halle, 1744, t. I, p. 246, 311 et suiv.; Jahn, *Archæologia biblica*, § 164; Selden, *De successionibus ad leges Hebræorum*, Francfort-sur-l'Oder, 1673, p. 22-23, 100-101; Cajetanus, *In Exod.*, XIX, 22, et *In Heb.*, XII, 16; Cornelius a Lapide, *In Gen.*, XXV, 31; *In Exod.*, XXIV, 5, et *In Hebr.*, XII, 16; Delrio, quoique avec un peu d'hésitation, *In Gen.*, XXV, 31; Ugolini, *Sacerdotium hebraicum*, I, dans son *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, Venise, 1752, t. XIII, p. 136-141; Saubert, *De sacerdotibus Hebræorum*, I, I, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XII, p. 1-2; Krumbholtz, *Sacerdotium hebraicum*, I, dans Ugolini, *Thesaurus*, p. 83; Heidegger, *Historia Patriarcharum*, Zurich, 1729, t. I, Exerc. I, p. 16; S. Thomas, 1ª-2ª, q. 103, art. 1, ad 3. Ces auteurs ont été précédés ou suivis par beaucoup d'autres; voir *Critici sacri*, Amsterdam, 1698, t. I, *In Exod.*, XIX, 22, et XXIV, 5, et t. VII, *In Hebr.*, XII, 16. On le voit, la tradition juive et la tradition chrétienne sont, sur le point qui nous occupe, assez unanimes et assez fondées pour que nous puissions négliger les quelques contradicteurs que nous avons signalés, sans toutefois prétendre que le sentiment que nous soutenons soit tout à fait certain. Du reste nous affirmons seulement la règle générale, et nous admettons volontiers que, soit par une intervention particulière de la Providence, soit par une disposition spéciale de l'autorité publique, il y ait eu avant la loi d'autres prêtres que les premiers-nés, comme, par exemple, Abel et Moïse, qu'on reconnaît assez généralement avoir exercé les fonctions du sacerdoce. Signalons en passant les opinions de plusieurs rationalistes contemporains, qui prétendent non seulement que les premiers-nés n'étaient pas prêtres à l'exclusion des autres, mais que même, chez les Israélites, jusqu'à la fin des Juges, chacun était prêtre comme et quand il voulait, en sorte qu'il n'y avait sous ce rapport aucune distinction chez eux entre les « laïques » et les prêtres ou lévites. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, p. 149-150; Kuenen, *The Religion of Israël*, passim; Rob. Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, p. 435 et suiv. Comme cette erreur repose sur la non authenticité du Pentateuque, ce n'est pas le lieu de la réfuter ici. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 3ᵉ édit., t. III, p. 157-166.

3° *Une certaine autorité quasi-paternelle sur les frères puînés.* Tant que le père de famille était en vie, cette autorité du premier-né n'avait que peu d'exercice; elle consistait dans une espèce de surveillance sur ses frères, dans une certaine direction imprimée à leur conduite sous l'autorité du père. C'est ce que nous voyons en action dans la famille de Jacob, où Ruben, le premier-né, dirige ses frères, leur donne des conseils, les réprimande, prend le premier la parole, assume les responsabilités, etc. Gen., XXXVII, 21-22, 30; XLII, 22, 37. L'aîné a du reste partout la première place, par exemple, à table, Gen., XLIII, 33, et dans les généalogies; I Par., II, 1, etc. A la mort du père, l'aîné a droit, de sa part, à une bénédiction spéciale, qui lui est exclusivement propre, et qui assure et confirme ses privilèges. Dès que le père est mort, c'est le premier-né qui devient le chef de la famille, et ses frères sont soumis à son autorité, ceux surtout qui continuent à habiter dans la maison paternelle. Voilà pourquoi, dans les tables généalogiques du premier livre des Paralipomènes, le premier-né est souvent appelé le chef, *ro's, princeps*, de la maison; et l'auteur de ce livre signale comme un fait extraordinaire qu'un père ait établi « chef » un de ses enfants qui n'était pas le premier-né. I Par., XXVI, 10. Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 84, t. II, p. 110. Cette soumission des frères à leur aîné est exprimée d'une manière frappante par ces paroles d'Isaac à celui qu'il croyait son premier-né, et qu'il bénissait comme tel : « Sois le maître (*gebir*) de tes frères, et que les enfants de ta mère s'abaissent profondément devant toi. » Gen., XXVII, 29. Cf. XXV, 23. Voilà pourquoi Jacob, sur son lit de mort, disait à Ruben, qu'il déclarait déchu de son droit d'aînesse : « Ruben, toi, mon premier-né, et le premier fruit de ma force, tu étais le premier par la dignité, le premier par la puissance, » etc. Rosenmüller, *In Gen.*, XLIX, 3. Cf. Menochius, *De republica Hebræorum*, V, IX, 5, p. 480; Heidegger, *Historia Patriarcharum*, t. I, Exerc. I, p. 15-16; Jahn, *Archæologia biblica*, § 164, dans Migne, *Cursus completus Scripturæ Sacræ*, t. II, col. 926.

Les trois privilèges que nous venons de signaler étaient généraux, c'est-à-dire appartenaient à tous les aînés; dans certains cas, ils avaient des privilèges spéciaux très importants. Ainsi le roi avait pour successeur son fils aîné, II Par., XXI, 3; Cf. Schickard, *Jus regium Hebræorum*, Leipzig, 1674, p. 444-445, à moins qu'une circonstance exceptionnelle ne donnât lieu à une disposition différente, comme il est arrivé à Salomon, qui succéda à David, quoiqu'il ne fût pas son fils aîné, III Reg., I; c'était le fils aîné du grand prêtre qui le remplaçait dans ses fonctions, Boldich, *Pontifex maximus Hebræorum*, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XII, p. 127. Il en était de même de toutes les autres fonctions ou dignités; après la mort du père, c'était le fils aîné qui en était revêtu. Maimonide, *Halach. Melakim*, I, VII, traduction de Leydekker, Rotterdam, 1699, p. 9. Signalons le privilège par excellence chez les Hébreux : c'était l'aîné qui, dans la race royale de David, descendant de Juda, succédait à son père dans la promesse d'être ancêtre du Messie; cf. Heidegger, *Historia Patriarcharum*, t. II, Exerc. XII, p. 233. Voilà pourquoi les Hébreux ont employé le mot « premier-né », pour signifier une dignité éminente, ou simplement le superlatif. Jésus-Christ est appelé « le premier-né de toutes les créatures », parce que, par sa divinité, il est supérieur à toutes, Col., I, 15; une maladie terrible est appelée le « premier-né de la mort », Job, XVIII, 13. Cf. Is., XIV, 30; Gesenius, *Thesaurus*, p. 207.

II. *Raisons, translation, charges et autres particularités du droit d'aînesse.* — 1° *Raisons.* Il y en a deux principales; la première nous est donnée par le texte sacré, Deut., XXI, 17 : « Parce qu'il est le premier fruit de sa force [de la force du père], à lui revient le droit d'aînesse. » C'est la même expression que nous avons vue, Gen., XLIX, 3 : « Ruben, toi, le premier fruit de ma force. » Le premier-né est donc la première manifestation et comme les prémices de la force virile du père; et c'est pourquoi, chez ce peuple surtout, et à une époque où les prémices de chaque chose revêtaient un caractère joyeux et sacré, le père aimait beaucoup plus tendrement son aîné que ses autres enfants, le regardait comme un autre lui-même, et voulait se survivre en lui le plus complètement possible après sa mort. Une seconde raison, c'est le maintien des grandes familles dans leur dignité et leur opulence; les patriarches israélites eurent bientôt remarqué que la division à l'infini et l'émiettement des propriétés sont l'amoindrissement progressif, et bientôt la ruine des familles; pour écarter ce malheur, ils établirent le droit d'aînesse restreint que nous avons exposé, et que Moïse n'eut qu'à maintenir dans son code. Tout le monde sait qu'en Angleterre et dans plusieurs autres nations, la principale cause de la conservation des grandes familles, c'est le droit d'aînesse absolu; les propriétés se transmettent intactes, indivisibles, et ainsi assurent aux chefs de famille une puissance qui ne peut que s'accroître. P. Viollet, *Précis de l'histoire du droit français*, Paris, 1886, p. 225, 723. Quelques auteurs ajoutent une troisième raison : les aînés étaient les types de Jésus-Christ, qui est le « premier-né » par excellence. Ps. LXXXVIII (héb. LXXXIX), 28; Heb., I, 6. Jésus-Christ a toutes les prérogatives que nous avons signalées; il a le sacerdoce,

et même le sacerdoce suprême, Heb., v, 5-10; vii, 1-27; viii, 1-3; x, 12, 14, etc.; il a l'héritage des nations, Ps. ii, 8; de toutes choses, Heb., i, 2; surtout de la gloire céleste, Rom., viii, 17-18; il a l'autorité, même royale, Ps. ii, 6; Joa., xviii, 37, etc. C'est pourquoi les aînés, figures de Jésus-Christ, ont réuni sur leur tête tous ces privilèges au degré qui leur était possible. Heidegger, *Hist. Patriarch.*, t. i, Exerc. i, n° 31, p. 17, 18; Zepper, *Leges mosaicæ forenses*, Herbora, 1714, p. 32. Quoi qu'il en soit de cette raison mystique, il est certain que les auteurs sacrés, en représentant Jésus-Christ comme le premier-né par excellence, parlaient un langage très bien approprié à leurs lecteurs, et très apte à leur faire comprendre la dignité suprême de celui qu'ils leur avaient annoncaient.

2° *Translation.* Avant la loi de Moïse, le père de famille avait le pouvoir, pour des raisons graves, de transporter le droit d'aînesse de son premier-né à un autre fils. Isaac transféra ce droit d'Ésaü à Jacob, son frère jumeau. Sans doute il le fit d'abord par erreur, mais lorsqu'il eut reconnu sa méprise, et qu'il aurait pu la rétracter, il ne le fit pas, malgré les vives instances d'Ésaü, et confirma ainsi, le voulant et le sachant, ce qu'il avait fait inconsciemment. Jacob, à cause du crime qu'avait commis Ruben, son premier-né, Gen., xxxv, 22, lui enleva son droit d'aînesse et le transporta en partie à Joseph, Gen., xlix, 3-4, 22, 26; en effet, celui-ci, lors du partage de la Terre Promise, qui était l'héritage d'Isaac et de Jacob, reçut dans la personne de ses descendants deux parts, attribuées à ses deux fils, Éphraïm et Manassé. Cf. I Par., v, 1-2. Remarquons, à cette occasion, une singularité : en transférant ce droit d'aînesse, Jacob le dédoubla; il donna la double part à Joseph, comme nous venons de le dire, et la prééminence avec la promesse du Messie à Juda. Gen., xlix, 8-12. Les rabbins ajoutent qu'il donna le sacerdoce à Lévi; mais ce point n'est pas prouvé; ce n'est que plus tard que la tribu de Lévi fut exclusivement appliquée aux fonctions du culte. Ce pouvoir de transférer le droit d'aînesse, qu'avaient les pères de famille avant la loi, fut supprimé par Moïse. Deut., xxi, 17. On en comprend la raison. Si l'exercice de ce droit paternel était dans certains cas, comme ceux d'Isaac et de Jacob, très légitime, et même voulu de Dieu, on ne peut nier cependant que ce pouvoir ne fût l'occasion de beaucoup de troubles dans la famille; l'aîné pouvait craindre constamment que le fils d'une autre femme ne lui fût préféré, et que celle-ci ne mît tout en œuvre auprès du père pour obtenir une translation tant désirée. Voilà pourquoi Moïse supprima ce droit. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 79, t. ii, p. 86.

3° *Charges.* L'aîné avait des privilèges, il avait aussi des charges; ainsi lorsqu'il y avait lieu à l'exercice des droits du *goël* (voir ce mot), par exemple, si l'un des enfants de la famille était tué, c'était l'aîné surtout qui avait l'obligation de venger son sang sur le meurtrier. Leydekker, *De Republica Hebræorum*, VI, ix, Amsterdam, 1704, p. 308. De même, comme les filles, d'après la loi de Moïse, n'avaient aucune part dans la succession de leur père, si l'une d'elles, pour quelque cause que ce fût, n'était pas mariée, elle était à la charge de ses frères; mais c'était surtout l'aîné qui en avait le soin et la responsabilité; sa double part ne lui était attribuée qu'afin qu'il pût plus facilement faire face à toutes les charges de la famille. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 78, t. ii, p. 77; Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, k. 109, p. 821.

4° *Diverses particularités.* Quand l'aîné mourait avant son père, ses droits d'aînesse n'étaient pas pour cela perdus; ils passaient, non pas à un de ses frères, mais à ses enfants, qui sous ce rapport le représentaient. Selden, *De successionibus*, p. 24. Que s'il mourait avant d'être marié, son droit d'aînesse disparaissait avec lui; c'était probablement le cas de I Par., xxvi, 10. Cf. Cornelius a Lapide, *in hunc loc.* Les filles ne succédant pas au père, il ne pouvait être question pour elles de droit d'aînesse. Nous trouvons dans l'histoire d'Ésaü, Gen., xxv, 29-34, un exemple bien connu de cession du droit d'aînesse par contrat privé; tous les interprètes font remarquer que ce contrat fut illicite de la part d'Ésaü; mais plusieurs ajoutent qu'il était par lui-même invalide, et que, si le droit d'aînesse d'Ésaü fut réellement transféré à Jacob, c'est bien moins en vertu de ce contrat que par suite d'une disposition libre de la volonté divine. Gen., xxv, 22-23. Cf. Heidegger, *Historia Patriarcharum*, t. ii, Exerc. xii, p. 233.

S. Many.

AINSWORTH Henri, théologien anglais, mort en Hollande vers 1623. Il est connu par un ouvrage plein d'érudition, *Annotations on the five books of Moses, the Psalms and the Song of Solomon.* La meilleure édition est celle de Londres, in-f°, 1639. Outre les notes, on y trouve une traduction littérale de tous les livres mentionnés dans le titre; elle a le défaut d'être trop servile. Le commentaire a de la valeur, à cause de la connaissance profonde que l'auteur avait des Écritures et de la littérature juive. Il a été résumé dans la *Synopsis Criticorum* de Matthew Poole. Voir Poole.

AÏON. C'est ainsi que la Vulgate écrit, IV Reg., xv, 29, le nom de la ville de Nephthali qui est écrit ailleurs Ahion. Voir Ahion.

AIR, fluide invisible, transparent, composé d'azote et d'oxygène, qui forme autour de la terre une couche appelée atmosphère. — 1° Il n'y a pas de mot, dans la Bible hébraïque, qui corresponde exactement au mot « air ». La Vulgate s'est servie plusieurs fois du mot *aer,* « air, » dans l'Ancien Testament. Num., xi, 31, elle dit que les cailles miraculeusement envoyées aux Israélites dans le désert du Sinaï « volaient dans l'air à deux coudées de hauteur ». Les mots « volaient dans l'air » sont ajoutés par saint Jérôme, qui interprète ainsi le texte, tandis que d'autres commentateurs pensent plus naturellement que les cailles tombées dans le camp étaient, d'après l'original, si abondantes, qu'en certains endroits elles atteignaient deux coudées de hauteur. Voir Keil, *Pentateuch.*, trad. Martin, t. iii, p. 73. — Deut., xxviii, 22, un des fléaux énumérés par Moïse est appelé : *aer corruptus.* En hébreu, on lit : *šiddâfôn,* mot qui désigne « la rouille » des blés, produite par le vent brûlant de l'est. Gen., xli, 23. Saint Jérôme lui-même a rendu ailleurs, II Par., vi, 28, *šiddâfôn* par *æruga,* « rouille. » — III Reg., viii, 37, dans le passage parallèle à II Par., vi, 28, *aer corruptus* répond de nouveau à *šiddâfôn.* (Le mot *æruga,* qui se lit dans le même verset, traduit l'original *ḥâsil,* espèce de sauterelle, appelée par les Septante : βροῦχος; *bruchus,* comme a traduit saint Jérôme, I Par., vi, 28.) — Il n'est pas non plus question d'air en hébreu, Job, xxxvii, 21, là où notre version latine porte : *aer cogetur in nubes;* il faut lire : « On ne voit point la lumière [du soleil]; elle est cachée par les nuages (*šeḥâqîm*). » Ce même mot *šeḥâqîm,* qui signifie « nuages » et « ciel », est aussi rendu par *aer,* Ps. xvii (xviii), 12, où on lit *nubes aeris,* « nuées de l'air, » au lieu de « nuées du ciel ».

2° Le mot grec ἀήρ, d'où viennent le mot latin *aer* et notre mot français « air », est employé plusieurs fois dans le Nouveau Testament et dans deux livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament qui ont été composés en grec, le second livre des Machabées et la Sagesse. — Il a le sens d'air que nous respirons dans Sap., vii, 3 : « En naissant, dit le Sage, j'ai reçu l'air qui est commun à tous. » — Dans la plupart des autres passages, « air » désigne l'atmosphère, la région de l'air (par opposition à la région du ciel, plus élevée et plus pure, appelée par les Grecs αἰθήρ. Homère, *Iliade,* xiv, 288). I Thess., iv, 16 (17); Act., xxii, 23; Apoc., ix, 2; xvi, 17; Sap., v, 11-12; II Mach., v, 2. — Le livre de la Sagesse se sert du mot « air » dans quelques autres sens particuliers. Il signifie, comme quelquefois en français, « souffle, vent leger, » Sap., ii, 3; xiii, 2; « ne pas voir l'air, » Sap., xvii, 9;

signifie « ne pas voir la lumière ». — Saint Paul se sert de deux locutions proverbiales : « parler en l'air, » I Cor., XIV, 9, c'est-à-dire parler en vain, inutilement; « battre l'air, » I Cor., IX, 26, agir sans obtenir aucun résultat, sans porter coup, par allusion à l'athlète dont le coup se perdait en l'air sans atteindre son adversaire. — Enfin le même Apôtre, dans l'Épître aux Éphésiens, II, 2, appelle le démon « le prince du pouvoir (ou des puissances) de l'air », des esprits mauvais qui habitent dans l'air, qui sont en grand nombre dans l'air. Cf. S. Ignace, *Ep. ad Ephes.*, 13, t. V, col. 748. Quelques commentateurs ont voulu donner sans raison au mot *aer* de ce dernier passage le sens de « ténèbres ». F. VIGOUROUX.

AIRAIN. On traduit souvent par ce mot l'*æs* de la Vulgate, qui correspond au χαλκός des Septante, et qui est la traduction de l'hébreu *neḥôšet*. Le mot latin, comme le mot grec, a le double sens de cuivre et de bronze. Dans l'Écriture, il peut avoir aussi les deux sens de cuivre et de bronze; mais il a le plus souvent celui de cuivre; il ne signifie jamais l'airain proprement dit. Ce métal, en effet, est un composé artificiel de cuivre et de zinc, qu'on croit n'être connu que depuis le XIIIe siècle de notre ère. Le *neḥôšet* biblique primitif est certainement un métal simple, et non composé, comme le prouvent plusieurs passages des Livres Saints où nous lisons qu'on le trouvait à l'état naturel : « Des montagnes [de la terre de Chanaan] tu tireras le *neḥôšet* (le cuivre), » dit Moïse à son peuple. Deut., VIII, 9. Il y avait, en effet, des mines de cuivre en Palestine. Eusèbe, *H. E.*, VIII, XIII, t. XX, col. 776. Cf. Deut., XXXIII, 25; Job, XXVIII, 2. Dans les plus anciens livres de la Bible, *neḥôšet* doit donc incontestablement se traduire par « cuivre », et le serpent dit d'airain, Num., XXI, 4-9, était un serpent en cuivre. Nous savons d'ailleurs qu'il y avait des mines de cuivre dans le désert du Sinaï, où fut fabriqué le serpent d'airain, et qu'elles avaient été longtemps exploitées par les Égyptiens. Cf. F. Vigouroux, *Les inscriptions et les mines du Sinaï*, dans les *Mélanges bibliques*, 2e édit., 1889, p. 257 et suiv. Voir SERPENT D'AIRAIN. — Dans les livres de l'Écriture moins anciens que le Pentateuque, *neḥôšet* peut signifier le bronze, c'est-à-dire un alliage de cuivre et d'étain, qui a été connu des anciens, comme le prouvent les nombreux objets, armes et instruments en bronze de toute espèce, qu'on a trouvés dans les tombeaux et dans les ruines des cités antiques. Voir BRONZE, CUIVRE.

Quoique le mot « airain » soit impropre, l'usage oblige de l'employer comme terme noble dans un grand nombre de comparaisons scripturaires où les mots cuivre et bronze ne seraient point acceptés. Le *neḥôšet* est souvent employé comme une image de la force, Ps. CVI (CVII), 16; Jer., I, 18; XV, 20; Mich., IV, 13, parce que la plupart des armes anciennes étaient en bronze, et dans tous ces passages, comme dans les suivants, on ne peut traduire le mot hébreu en français que par airain, par exemple, dans ce passage d'Isaïe, XLVIII, 4 : « Ton front est d'airain, » c'est-à-dire tu es dur, insensible, obstiné, par allusion à la dureté du cuivre ou du bronze. Nous retrouvons une allusion analogue dans le Lévitique, XXVI, 19 : « Je rendrai votre ciel comme du fer, et votre terre comme de l'airain; » et Deut., XXVIII, 23 : « Que le ciel qui est au-dessus de toi soit comme de l'airain, et la terre que tu foules, comme du fer. » De même dans Job, VI, 12 : « Ma chair est-elle d'airain? » c'est-à-dire aussi dure, invulnérable. — Comme le cuivre était un métal de moindre valeur que l'or et l'argent, Jérémie, VI, 28, et Ézéchiel, XXII, 18, appellent métaphoriquement des hommes bas et vils des hommes de *neḥôšet*. Zacharie, VI, 1, parle de « montagnes d'airain », pour dire des montagnes fortes et imprenables. Daniel, II, 39, appelle l'empire gréco-macédonien « un empire de *neḥôšet* » avec d'autant plus de justesse, que les Grecs étaient presque exclusivement armés d'armes de bronze, et qu'on les surnommait "Αχαιοι χαλκοχίτωνες, parce qu'ils étaient « cuirassés de bronze ». — Dans le Nouveau Testament, les mots χαλκός et *æs* désignent une monnaie de bronze. Marc., VI, 8; XII, 41; Luc., XXI, 2 (grec : λεπτά); Joa., II, 15 (grec : το κέρμα). Voir MONNAIE. Le mot *neḥôšet* est déjà employé dans Ézéchiel, XVI, 36, dans un sens analogue. — Saint Paul, I Cor., XIII, 1, parle du bruit que produit le bronze sur lequel on frappe, χαλκὸς ἠχῶν, *æs sonans*, sans penser du reste à aucun instrument de musique particulier. F. VIGOUROUX.

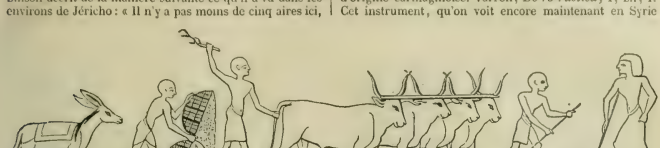
70. — Égyptiens portant des épis à l'aire. Musée du Louvre.

AIRAY Henri, ministre puritain, né en 1559, dans le Westmoreland, en Angleterre, mort prévôt du Queen's College, à Oxford, en 1616. On a de lui des *Lectures upon the whole Epistle of St Paul to the Philippians*, in-4°, Londres, 1618, qui donnent une idée exacte du style ordinaire des commentateurs puritains.

1. AIRE *à battre le blé*, hébreu : *gōren*; Septante : ἅλως, ἅλων; Vulgate : *area*. Ruth, III, 2; Jud., VI, 37, etc. Surface unie et dure, où l'on bat le froment et les grains en général, qui, pour cette raison, sont appelés « les fruits de l'aire », ou simplement l'aire, Deut., XXV, 4; Is., XXI, 10; Job, XXIX, 12, etc., et souvent mis en opposition avec « les fruits du pressoir », c'est-à-dire avec le vin et l'huile produits par les raisins et les olives foulés dans le pressoir. Deut., XVI, 13; Joel, II, 24; Num., XVIII, 27, 30; IV Reg., VI, 27; Osee, IX, 2, etc. Le *gōren* est proprement un « lieu aplani », parce qu'on aplanissait autant que possible, en battant la terre, l'espace qu'on choisissait pour y construire une aire. Elle avait une forme circulaire, dont le diamètre était probablement, comme aujourd'hui, de quinze à trente mètres, et elle était située en plein air, de préférence sur un endroit élevé, exposé à tous les vents, de manière qu'on pût vanner plus aisément le grain battu. Cf. II Reg., XXIV, 16. Il y avait quelquefois plusieurs aires les unes à côté des autres; elles étaient d'ordinaire permanentes, et quelques-unes étaient très connues. Gen., L, 10, 11; II Reg., XXIV, 16, 18. On s'en servait quelquefois comme lieu de réunion, parce qu'elles formaient comme une petite place publique, et aussi sans doute à cause du vent frais qui y soufflait. III Reg., XXII, 10; II Par., XVIII, 9.

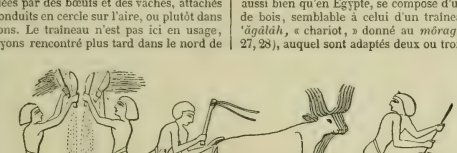
Les gerbes ou les épis non liés étaient portés directement à l'aire, soit par des hommes (fig. 70), soit au moyen de chars, Amos, II, 13, ou d'ânes (fig. 71) et de chameaux, comme on le fait communément aujourd'hui. Il y avait quatre procédés différents pour battre le blé. 1° Les épis étaient éparpillés sur le sol de l'aire et foulés par les bœufs, Deut., XXV, 4; Osee, X, 11; Mich., IV, 13, comme chez les Égyptiens (fig. 71 et 72). Cette manière de

battre le blé existe encore en Palestine ; seulement on se sert quelquefois aussi de mulets et de chevaux, quoiqu'on emploie toujours plus communément les bœufs. Le Dr Robinson décrit de la manière suivante ce qu'il a vu dans les environs de Jéricho : « Il n'y a pas moins de cinq aires ici, aujourd'hui en Égypte, Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, t. II, p. 190, au *plostellum punicum*, ainsi nommé chez les Romains parce qu'il était d'origine carthaginoise. Varron, *De re rustica*, I, LII, 1. Cet instrument, qu'on voit encore maintenant en Syrie



71. — Bœufs battant le blé qui vient d'être apporté par un âne.

dit-il, toutes foulées par des bœufs et des vaches, attachés cinq de front et conduits en cercle sur l'aire, ou plutôt dans toutes les directions. Le traîneau n'est pas ici en usage, quoique nous l'ayons rencontré plus tard dans le nord de la Palestine. Par ce procédé, la paille est broyée et devient propre à la nourriture des animaux. On la remue de temps en temps avec une grande fourche en bois, à deux pointes, afin de séparer le grain, qui est ensuite ramassé et vanné. » *Researches in Palestine*, t. II, p. 277. Ces bœufs attachés de front et la paille remuée avec la fourche se voient sur les monuments égyptiens que nous avons reproduits fig. 71 et 72. La loi mosaïque défendait de museler le bœuf qui foulait le grain. Deut., XXV, 4. Cette prescription, qui rappelle les usages de l'Égypte, où les



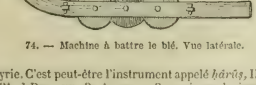
72. — Bœufs battant le blé. A droite, un Égyptien le remue avec une fourche; à gauche, deux vanneurs.

73. — Machine à battre le blé. Vue du traîneau.

bœufs qui battaient le blé n'étaient point muselés (fig. 71 et 72), est encore observée aujourd'hui par les musulmans, mais non pas ordinairement par les chrétiens.

2° On se servait aussi pour battre le grain d'une sorte de traîneau appelé *môrag*, II Sam., XXIV, 22; I Par., XXI, 23; Is., XLI, 15, semblable sans doute au *nôreg* usité encore aussi bien qu'en Égypte, se compose d'une sorte de châssis de bois, semblable à celui d'un traîneau (cf. le nom de *'ágâlah*, « chariot, » donné au *môrag* par Isaïe, XXVIII, 27, 28), auquel sont adaptés deux ou trois cylindres de bois armés de dents de fer (fig. 73 et 74). Il est attelé de deux bœufs. Au-dessus du traîneau est un siège sur lequel s'assied le conducteur, afin d'augmenter le poids de la machine (fig. 75). Celle-ci, au moyen des cylindres tournants, fait sortir les grains de l'épi, presse et broie la paille. Cf. IV Reg., XIII, 7. Voir *Aboda sara*, f. 246; *Menachoth*, f. 22 *a*; Raschi et Kimchi, *In Is.*, XXXVIII, 27; Rich, *Dictionnaire des antiquités romaines*, 1861, p. 493; S. Jérôme, *In Is.*, XXV, 10; XXVIII, 27, t. XXIV, col. 292 et 327.

3° Un autre instrument à battre le blé, correspondant au τριβόλοι ou τρίβολα des Grecs et au *tribulum* des Latins, était aussi employé en Palestine, et l'est encore aujourd'hui



74. — Machine à battre le blé. Vue latérale.

en Syrie. C'est peut-être l'instrument appelé *hârûs*, II Sam., XII, 31; I Par., XX, 3; Amos, I, 3, quoique plusieurs lexicographes confondent le *hârûs* avec le *môrag*. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebraæ*, p. 817. Le *tribulum* consistait en un ou deux gros plateaux de bois rectangulaire, relevés à la partie antérieure, et dont le dessous est percé de trous garnis de pierres aiguës ou de pointes de fer (fig. 76 et 77), formant une sorte de herse. Pour la rendre plus lourde, on la charge de grosses pierres, ou bien l'homme qui la dirige

monte dessus. Elle est traînée par des bœufs sur les gerbes, afin d'en détacher le grain. ([Tribulum] fit e tabula lapidibus aut ferro asperata, quo imposito auriga aut pondere grandi, dit Varron, *De re rustica*, I, 52, trahitur jumentis junctis, ut discutiat e spica grana; aut ex assibus dentatio cum orbiculis, quod vocant plostellum punicum. In eo quis

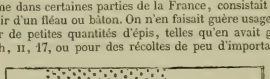
75. — Nôreg égyptienne.

sedeat atque agitet, quæ trahant jumenta.) Cf. Virgile, *Georg.*, I, 163-164. Ces deux espèces de machines à battre furent quelquefois employées chez les Hébreux pour faire périr des ennemis par un affreux supplice. II Reg., XIX, 31; IV Reg., XII, 7; Amos, I, 3; Is., XV, 10; XLI, 15.

4° Le dernier procédé pour battre les grains, le plus

76. — *Tribulum*, partie supérieure.

primitif de tous, mais qui n'en est pas moins encore usité, même dans certaines parties de la France, consistait à se servir d'un fléau ou bâton. On n'en faisait guère usage que pour de petites quantités d'épis, telles qu'en avait glané Ruth, II, 17, ou pour des récoltes de peu d'importance,



77. — *Tribulum*, partie inférieure.

telles que le cumin, Is., XXVIII, 27. Voir dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XXIX, les *Antiquitates trituræ*; Schöttgen, *Trituræ et fultoniæ antiquitates*, 2e édit., Leipzig, 1753, p. 19 et suiv.; Bochart, *Hierozoicon*, t. I, p. 310; Paulsen, *Ackerbau der Morgenländer*, p. 110 et suiv.; Niebuhr, *Descriptio Arabiæ*, p. 158, pl. 15; Russell, *Historia natur. Alepp.*, t. I, p. 98.

Trois noms de lieux mentionnés dans la Bible tiraient leur nom d'une aire : 1° l'Aire d'Atad; 2° l'Aire de Nachon, appelée dans les Paralipomènes Aire de Chidon, et 3° l'Aire d'Ornan. Voir ces mots. — Les « aires des salines », *areas salinarum*, dont parle la Vulgate, I Mach., XI, 35, ne sont pas des aires proprement dites; mais, d'après le texte grec, « des marais salants, » τὰς τοῦ ἁλὸς λίμνας, c'est-à-dire le produit des marais salants, le sel, dont on offrait une certaine quantité comme tribut au roi de Syrie.

F. VIGOUROUX.

2. AIRE D'ATAD, nom du lieu où Joseph et ses frères pleurèrent pendant sept jours leur père Jacob, au delà du Jourdain, lorsqu'ils conduisaient à Hébron le corps du saint patriarche. Gen., L, 10. Voir ATAD.

3. AIRE DE CHIDON, hébreu : *Gôren Kîdôn;* Septante: ἅλων avec omission du nom propre; le *Codex Alexandrinus* porte Χειδών, ainsi que Josèphe, *Ant. jud.*, VII, IV, 32; Vulgate : *Area Chidon.* Nom de lieu où l'arche d'alliance fut sur le point de tomber, sous le règne de David, lorsqu'on la transportait de Cariathiarim à Jérusalem, et où Oza fut frappé de mort pour l'avoir touchée afin de la soutenir. I Par., XIII, 9. D'après le contexte, cette aire était située sur la route de Cariathiarim à Jérusalem, dans le voisinage de la maison d'Obédédom, où l'arche fut déposée après la mort d'Oza; mais il est impossible d'en déterminer le site avec précision. D'après une tradition juive, Chidon, dont le sens est « javelot », aurait tiré son nom de ce qui est rapporté dans le livre de Josué, VIII, 18-19. C'est là, d'après cette tradition, rapportée par saint Jérôme, *Quæst. heb. in I Par.*, XIII, 9, t. XXIII, col. 1382, que le successeur de Moïse, sur l'ordre de Dieu, leva son javelot (Vulgate : bouclier) vers Haï, et donna ainsi aux Israélites cachés en embuscade le signal d'entrer dans cette ville. La topographie rend inacceptable cette croyance, parce que Haï est beaucoup trop au nord de la route de Cariathiarim à Jérusalem. Dans II Reg., VI, 6, au lieu de Chidon, le texte porte Nachon. Voir l'article suivant. Après la mort d'Oza, cet endroit fut appelé *Pérêş-be'uzzâh, Percussio Ozæ*, « le lieu où avait été frappé Oza. » II Reg., VIII, 8.

4. AIRE DE NACHON, hébreu : *Gôrên Nâkôn;* Septante : Ἅλως Ναχών; Vulgate : *Area Nachon.* II Reg., VI, 6. Au lieu de Nachon, on lit, I Par., XIII, 9, Chidon. Voir l'article précédent. Nachon signifie « préparé, ferme, stable ». On ne saurait dire si l'aire était connue sous deux noms différents, ou si l'une des deux dénominations est altérée dans l'état actuel du texte. Cette dernière hypothèse est la plus vraisemblable. Voir Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 683. En tout cas, la leçon *Nâkôn* est très ancienne, puisque Aquila prend *nakôn* pour un adjectif et traduit : ἕως ἅλωνος ἑτοίμως, « à l'aire préparée, » ce qui est aussi la traduction du Targum de Jonathan. La Peschito, dans les Paralipomènes, porte la leçon inexpliquée ناجن, *Ramin*, laquelle a été reproduite par la version arabe راميين, *Ramin*, au lieu de *Kidôn*.

Une variante grecque, conservée dans les Hexaples d'Origène, t. XVI, col. 42, identifie l'aire de Nachon avec l'aire d'Ornan le Jébuséen : ἕως τῆς ἅλω Ὀρνὰ τοῦ Ἰεβουσαίου. On peut admettre comme probable que l'aire de Nachon ou Chidon était près de Jérusalem; le récit de I Par., XIII, 11-13, ne permet pas de douter que la maison d'Obédédom ne fût voisine du lieu où avait été frappé Oza; or l'histoire de la translation de l'arche de la maison d'Obédédom dans la cité de David suppose que cette maison était fort peu éloignée de la ville, puisqu'il est dit que « tout Israël se rassembla à Jérusalem », I Par., XV, 3, afin d'assister à cette fête. Toutefois, pour aller de Cariathiarim à Jérusalem, on ne devait pas passer par le mont Moriah, où était située l'aire d'Ornan, et la topographie rend ainsi cette variante de la version grecque peu vraisemblable. — Quant au nom de Nachon (ou de Chidon), il n'est pas possible de savoir si c'est un nom de lieu ou un nom d'homme. Les deux hypothèses sont admissibles. L'aire d'Ornan tirait son nom de son propriétaire; il pouvait en être de même pour celle de Nachon, comme l'ont supposé quelques interprètes. Voir Polus, *Synopsis*, in II Sam., XI, 6. F. VIGOUROUX.

5. AIRE D'ORNAN, hébreu : *Gôrên 'Aravenâh*, II Sam., XXIV, 16 et suiv.; *Gôrên 'Ornân*, I Par., XXI, 15 et suiv.; II Par., III, 1; Septante : ἅλως Ὀρνά; Vulgate : *Area Areuna*, II Reg., XXIV, 16, 18; *Area Ornan*, I Par., XXI, 15, 18, 28; II Par., III, 1. Aire située sur le mont Moriah,

qui tirait son nom du Jébuséen qui en était propriétaire. Voir ORNAN. Du temps de David, elle était hors de la ville de Jérusalem, au nord-est. Quand Dieu punit par le fléau de la peste l'orgueil du roi David, qui avait ordonné le dénombrement de son peuple, l'ange exécuteur des vengeances divines se tenait près de l'aire d'Ornan. II Reg., XXIV, 16; I Par., XXI, 15. Lorsque le fléau eut cessé et que l'ange se fut retiré, après que le roi eut prié pour obtenir la cessation de la peste, le prophète Gad commanda à David d'élever un autel sur l'aire même d'Ornan. C'est ce que fit le monarque. Il acheta le terrain et les bœufs d'Ornan, pour les offrir en holocauste, au prix de cinquante sicles d'argent, II Reg., XXIV, 24, ou de six cents sicles d'or, I Par., XXI, 25, et il y offrit au Seigneur le sacrifice qu'avait demandé son prophète. II Reg., XXIV, 17-25; I Par., XXI, 16-28. Ce lieu ainsi sanctifié par cet holocauste devint l'emplacement du Temple de Salomon. II Par., III, 1. La différence du prix d'achat qu'on remarque entre II Reg., XXIV, 24, et I Par., XXI, 25, ne peut s'expliquer que par l'altération d'un des deux textes, sans qu'il soit possible de déterminer exactement lequel des deux mérite ici la préférence. Si l'on se rappelle qu'Abraham avait payé le lieu de sépulture de sa famille quatre cents sicles d'argent, Gen., XXIII, 15-16, les cinquante sicles de II Reg., XXIV, 24, sembleront bien peu de chose pour le prix d'un terrain à qui sa situation donnait une grande valeur, et le chiffre de I Par., XXI, 25, peut paraître plus vraisemblable. Voir Keil, *The Books of Samuel*, trad. J. Martin, p. 511. En admettant que le sicle du temps de David valait celui de l'époque des Machabées, cinquante sicles d'argent font environ 140 francs, et les six cents sicles d'or environ 2 175 francs. F. VIGOUROUX.

G. AIRE, nid de l'aigle. (Voir fig. 55, col. 300.) Il en est question dans Job, XXXIX, 27-28; Jérémie, XLIX, 16; Abdias, 4, et probablement aussi dans Habacuc, II, 9. Voir la description de l'aire de l'aigle dans l'article AIGLE I, col. 300-301.

AIROLI. Voir AYROLI.

AKIBA-BEN-JOSEPH (ou **'AQÎBA',** selon la transcription plus exacte de son nom), fameux rabbin, vécut dans le Ier siècle et au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne; il mourut en 135. La tradition juive, très légendaire sur les circonstances merveilleuses de sa vie, prétend qu'il vécut cent vingt ans. Il aurait ouvert à Lydda, puis à Jamnia (Jabné), une école, très célèbre par le nombre des disciples qui la fréquentaient. Comme certains docteurs de son temps émettaient des doutes au sujet de l'inspiration du Cantique des cantiques et voulaient le retrancher du canon, R. Akiba défendit avec force l'inspiration et la canonicité de ce livre. « Les hagiographes sont saints, disait-il, mais le Cantique des cantiques est très saint. » *Yadaim*, III, 5. Selon l'interprétation traditionnelle des anciens Juifs, il l'entendait de l'union de Dieu avec son peuple d'Israël. La Mischna, commencée par Hillel, fut enrichie et développée par Akiba. Il classa les traditions orales après les avoir recueillies avec soin, et ajouta un certain nombre de préceptes de son invention, la plupart assez futiles. Avant tout, ce fut un casuiste. Dans un âge très avancé, il prit une part active considérable dans l'insurrection de Bar-Cochébas. Ce brigand illuminé, prenant ce nom, qui signifie « fils de l'étoile », prétendit être le Messie, annoncé par le prophète Balaam sous cet emblème. Cette prétention fut accréditée par Akiba, qui alla jusqu'à verser l'huile sainte sur la tête de cet imposteur, et à se faire son écuyer et son héraut. La révolte fut réprimée par Julius Severus, le plus habile des généraux d'Adrien. Bar-Cochébas, plus justement appelé depuis Bar-Côzibâ, « fils du mensonge, » fut tué dans Béther, et Akiba, fait prisonnier, fut écorché vif. « Avec lui, dit la Mischna, s'évanouit la gloire de la Loi. » Quelques ouvrages lui sont attribués, mais à tort. Il a pu sans doute avoir une certaine part dans leur composition, en poser les premières bases; mais ce sont des œuvres de rédaction plus tardive, et le produit du travail de plusieurs générations : 1° *Séfer yeçirâh, Livre de la création*, un des deux principaux documents de la littérature cabalistique; 2° *Séfer 'Ôtiyôt šel R. 'Aqîba', Le livre des lettres de Rabbi Akiba*, in-4°, Venise, 1556, et Cracovie, 1579, œuvre cabalistique de moindre importance; c'est une étude sur les propriétés mystiques attachées aux lettres de l'alphabet hébreu, et sur les sens cachés que ces lettres nous offrent dans le texte sacré, grâce à des combinaisons faites selon les procédés de la cabale. Au commencement de cet ouvrage est décrite une scène étrange. Les vingt-deux lettres de l'alphabet paraissent successivement devant Dieu, et chacune d'elles le supplie de la placer en tête du récit de la création. Cette prérogative est accordée à la lettre ב, *b*, parce qu'elle commence le mot בָּרַךְ, *barek*, « bénir. » On prouve par là que la création tout entière est une bénédiction divine. *Le livre des lettres* ou alphabet d'Akiba a été traduit en latin, et se trouve dans Athanase Kircher, *Œdipus ægyptiacus*, t. II, p. 225, in-f°, Rome, 1652-1654. On le trouve aussi dans Bartolocci, *Bibliotheca rabbinica*, t. IV, p. 275. E. LEVESQUE.

ALABASTER William, théologien anglican, né en 1567 à Hadleigh, dans le comté de Suffolk, en Angleterre, mort à Therfield en avril 1640. Il se fit catholique et redevint anglican, ce qui lui fit obtenir une prébende à Saint-Paul de Londres. Il composa un Dictionnaire intitulé *Lexicon pentaglotton, hebraicum, chaldaicum, syriacum, talmudico-rabbinicum et arabicum*, in-f°, Londres, 1637, et plusieurs autres ouvrages remplis de singularités que lui avait inspirées l'étude de la cabale; *Tractatus de bestia apocalyptica*, in-12, Delphis, 1621, etc.

ALABASTRUM (grec : τὸ ἀλάβαστρον ou ὁ et ἡ ἀλάβαστρος; latin : *alabastrum* ou *alabaster*). On donne communément le nom d'albâtre à deux pierres de formation et de composition différentes, mais ayant entre elles quelque ressemblance et pouvant servir aux mêmes usages. Ce sont : 1° l'*albâtre gypseux* (chaux sulfatée), d'une belle teinte blanche, d'un grain fin, et qui peut facilement être travaillé, celui dont les carrières les plus estimées aujourd'hui sont à Volterra en Toscane; 2° l'*albâtre calcaire* (chaux carbonatée), ayant plus de dureté et d'éclat que le précédent, et provenant de stalactites ou de stalagmites en masse à disposition zonaire; de là, suivant la nature des terrains traversés par les eaux calcaires, une grande diversité dans les teintes et dans les ondulations des veines. Une variété d'albâtre calcaire, remarquable par la finesse de sa pâte et par ses veines sinueuses jaunâtres, est connue sous le nom d'*albâtre oriental*. Les anciens l'estimaient beaucoup et l'appelaient aussi *onyx* (sans doute à cause de sa ressemblance avec la pierre précieuse de ce nom, de formation siliceuse). Cf. de Lapparent, *Cours de minéralogie*, 1884, p. 423, 431.

Chez les anciens, *alabastrum* désignait : 1° la pierre dont nous venons de parler (calcaire ou gypseuse), et dont ils faisaient usage pour sculptures, vases, urnes, revêtements, etc. Cf. Athénée, XV, 686; Hérodien, III, 15-16; Pausanias, I, 18, et surtout Théophraste, *De odoris.*, 41; *De lapid.*, 1, et Pline, qui, après l'avoir désignée sous le nom d'onyx, ajoute : « Quelques-uns nomment cette pierre *alabastrite;* on en fait des vases à parfums, parce qu'elle passe pour les préserver de toute corruption... On la trouve aux environs de Thèbes d'Egypte et de Damas de Syrie. On a donné la palme entre tous les albâtres à celui de la Carmanie, puis à celui de l'Inde, et finalement à ceux de Syrie et d'Asie. » *H. N.*, XXXVI, 12, traduct. Littré, 2 in-f°, Paris, 1850, t. II, p. 509. Et encore, XXXVII, 54, p. 560 : « L'alabastrite vient d'Alabastrum en Egypte, et

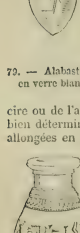
de Damas en Syrie; elle est d'une teinte blanche, qu'entrecoupent différentes couleurs. » La ville d'Alabastrum était située dans les montagnes de la Thébaïde. *Ibid.*, v, 11, t. I, p. 219. De plus, Pline, XXXVI, 59, t. II, p. 528, paraît avoir fait la distinction entre les deux albâtres, quand il dit qu'une espèce de gypse provient d'une pierre qui ressemble à l'alabastrite. Cf. aussi Théophraste, *De lapid.*, 9.

2° Plus souvent encore les anciens désignent par *alabastrum* des vases de forme spéciale, et particulièrement destinés à renfermer des parfums. Cf. Théophraste, *De odor.*, 41; Pline, *H. N.*, XIII, 4. Aussi la locution ἀλάβαστρον μύρου se rencontre-t-elle fréquemment, et déjà dans Hérodote, III, 20; Elien, *Hist. variæ*, 12, 18; Lucien, *Asin.*, 51; *Dial. meretr.*, 14, 2; Anthol., I. IX, n. 153; et chez les Latins : *alabaster plenus unguenti*, Cicéron, *Acad.*, 2, ou simplement *alabastra unguenti*, Pétrone, *Satyr.*, 60. Cependant les *alabastra* pouvaient parfois servir à d'autres usages; les délicats d'Alexandrie utilisaient leur orifice étroit pour boire avec un certain raffinement. Cf. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 2, t. VIII, col. 429. Aristophane, *Acharn.*, v. 1053, parle aussi de coupes d'albâtre. — Ces vases avaient la forme d'une fiole cylindrique, légèrement renflée vers la base, sans anse, au col étroit mais parfois un peu allongé, ayant un orifice qui devait se fermer avec de la cire ou de l'argile desséchée (fig. 78). Le type en était si bien déterminé, que Pline, pour décrire certaines perles allongées en poire, se contente de dire qu'elles avaient la forme d'*alabastres*. *H. N.*, IX, 56. Ils étaient le plus souvent en albâtre, cette substance ayant la réputation de conserver les parfums; et on en a rencontré de tels en Grèce, en Italie, en Asie, en Egypte. Nous reproduisons ici trois alabastra égyptiens conservés au musée du Louvre (fig. 79-81). En Assyrie, à Nimroud, M. Layard en a découvert (fig. 82) avec des inscriptions cunéiformes de Sargon (721-705), et en 1887, des fouilles faites à Saïda, en Phénicie, en ont mis plusieurs au jour. Cf. F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, 1890, p. 158-159. Mais on en trouve aussi de forme semblable, destinés au même usage, en verre, en argile peinte (fig. 83-86); on en fabriquait même en argent et en or : Théocrite, *Idyl.*, XV, 114, parle d'*alabastres d'or pleins de parfums syriens* ». Aussi, suivant beaucoup d'archéologues qui acceptent une étymologie donnée par les anciens (S. Method., ap. *Etym. M.*: διὰ τὸ μὴ λαβὰς ἔχειν; Suidas, etc.), c'est la forme de ces vases dépourvus d'anses (α privatif et λαβαί), qui leur vaudrait le nom d'*alabastrum*, et du vase le nom se serait étendu à la matière habituelle dont ils étaient fabriqués. Cf. Saglio, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. I, p. 176. E. Jablonski, *Gloss. vocum Ægypt.*, dans H. Estienne, *Thesaurus linguæ græcæ*, édit. de Londres, 1816, t. I, regarde *alabastrum* comme d'origine égyptienne d'après le copte *al-uobs, al-abs*, « pierre blanche. » Pour Ritto, *Cyclopædia*, t. I, p. 101, ce serait la ville égyptienne d'*Alabastrum* qui aurait donné son nom à la pierre qu'on y exploitait, et de la pierre le nom serait passé aux vases à parfum qu'on fabriquait ordinairement avec elle.

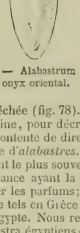
78. — Alabastrum romain.

83 et 84. — Alabastra corinthiens en argile peinte.

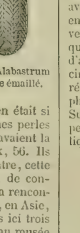
Quoi qu'il en soit, avec ces données il est facile de voir que dans Matth., XXVI, 7; Marc., XIV, 3, γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου, « une femme ayant un alabastrum de parfum, » et aussi dans Luc., VII, 37 (circonstance différente), κομίσασα ἀλάβαστρον μύρου, « ayant porté un alabastrum de parfum, » ce mot est pris dans le sens de vase à parfum. D'après ce que nous avons dit, l'expression *alabastrum* n'implique pas rigoureusement que ce vase fût d'albâtre; il pouvait être d'une matière plus fragile, ce qui expliquerait mieux une circonstance rapportée par saint Marc seulement, XIV, 3 : « Et ayant brisé l'alabastrum, elle le répandit sur sa tête [de Notre-Seigneur]. « Au reste, le vase aurait-il été d'albâtre, il faut se rappeler que plusieurs avaient un col effilé, et par cela même fragile. Dans son empressement ou plutôt dans son désir de ne rien réserver du sacrifice qu'elle offrait au Maître, cette femme, que beaucoup d'interprètes croient être Marie Magdeleine d'après Joa., XII, 3, brisa ce col plutôt que d'enlever la cire ou l'argile qui le fermait. — Une tradition plus récente considérait ce vase comme de verre, S. Epiphane, *De Mens. et pond.*, n. 24, t. XLIII, col. 283; Suidas (au mot φῦρος) raconte qu'on avait donné à l'empereur Constantin le *vase de verre* qui avait contenu la liqueur répandue sur la tête de Notre-Seigneur; que ce vase était exposé sur la place publique, à Constantinople, et que Théodose le fit mettre en un lieu plus sur et plus



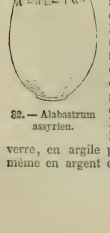
79. — Alabastrum en verre blanc.



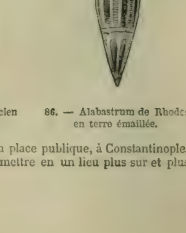
80. — Alabastrum en onyx oriental.



81. — Alabastrum en verre émaillé.



82. — Alabastrum assyrien.



85. — Alabastrum phénicien en terre émaillée.

86. — Alabastrum de Rhodes en terre émaillée.

convenable. — Dans IV Reg., XXI, 13, les Septante ont traduit par ὁ ἀλάβαστρος l'expression hébraïque qui signifie un *plat*, et que la Vulgate rend à tort en cet endroit par *tabula*. J. THOMAS.

1. ALAIN DE LILLE, *Alanus de Insulis*, cistercien français, né à Lille ou à Ryssel, en Flandre, vivait au XIIe siècle (1114-1203?). Il fut surnommé le *Docteur universel*, et composa, selon les uns, la totalité, selon les autres, seulement une partie des ouvrages qui sont connus sous le nom d'*Alanus*, et où l'on trouve des commentaires allégoriques des diverses parties de l'Écriture. Voir *Alani opera omnia quæ reperiri potuerunt*, ed. C. de Visch, in-fo, Anvers, 1654; *Histoire littéraire de la France*, t. XVI, p. 306 et suiv.; Dupuy, *Notice sur la vie, les écrits et les doctrines d'Alain de Lille* (extrait des *Mémoires de la Société des sciences de Lille*), 1850; Id., *Alain de Lille, études de philosophie scolastique*, Lille, 1859. M. Dupuy attribue à Alain de Lille tous les ouvrages qui portent le nom d'Alain.

2. ALAIN DE LYNN, carme anglais, tire son surnom de Lynn, dans le comté de Norfolk. Il florissait au XIVe siècle et fut professeur à Cambridge. Il mourut en 1420, laissant divers écrits, entre autres : *Elucidarium Sacræ Scripturæ; Moralia Bibliorum de vario Scripturæ sensu; De quadruplici sensu Scripturæ sacræ*. Voir Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, t. I, p. 17; Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ ætatis*, édit. de Florence, 1868, t. I, p. 36; Trithemius, *Bibliotheca Carmelitarum*, Munich, 1746, p. 112.

ALAM. Juif dont les descendants revinrent de la captivité avec Zorobabel et Esdras. I Esdr., VIII, 7. Il est appelé Élam (*Ælam*), I Esdr., II, 31. Voir ÉLAM 4.

ALAMATH (hébreu : *'Âlémôt*, « couverture [?] » ; Septante : Ἐλημέθ), fils de Joada ou Jara, de la tribu de Benjamin, descendant de Saül. I Par., VIII, 36; IX, 42.

ALAMOTH, mot hébreu, qu'on lit dans le titre du psaume XLVI (Vulgate, XLV), 1 : *'al 'âlâmôt*. Comme *'âlâmôt* est le pluriel de *'almâh*, « vierge, » on croit communément aujourd'hui que *'al 'âlâmôt* signifie « à la manière des vierges », c'est-à-dire avec une voix de jeune fille, une voix de soprano, et indique par conséquent que le psaume XLVI (XLV) devait être chanté par une voix de soprano. Les Septante ont traduit : ὑπὲρ τῶν κρυφίων, et notre Vulgate, à leur suite : *pro arcanis*, en attribuant au mot hébreu le sens du radical *'âlam*, qui signifie « cacher ». Les Pères de l'Église ont donné à ces mots (et au *pro occultis* du psaume IX, 1) une signification mystérieuse, et les ont entendus soit de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, soit de la manière dont il conduit son Église, etc. — Le titre du psaume IX, 1, porte aujourd'hui dans le texte original : *'al mût labbên*, mais les Septante (et d'après les Septante, la Vulgate, *pro occultis*), Théodotion et Aquila, ont lu *'al 'âlâmôt*, comme XLVI, 1. Cette leçon est assez probablement la bonne, et doit s'interpréter comme dans Ps. XLVI, 1.

ALARCON Bartolomé de los Rios, Espagnol, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, né à Madrid, et mort dans cette ville en 1652. Il prêcha avec succès à Bruxelles et à la cour d'Espagne. En 1635, il fut définiteur de la province de Cologne. La plupart de ses écrits se rapportent à la passion de Notre-Seigneur et à la sainte Vierge. Mentionnons *Vitta coccinea, sive Commentarium super Evangelia Passionis et Resurrectionis Christi Domini*, in-4o, Anvers, 1646. Voir N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 1783, t. I, p. 201.

ALBA (Jean de), appelé aussi Jean d'Albi, chartreux espagnol, du couvent de Val-Christ, près de Ségovie, dans la province de Valence, en Espagne. Il mourut le 27 décembre 1591. Il jouit pendant sa vie de la réputation d'un commentateur habile, très versé dans la connaissance des langues orientales. Quelques-uns de ses ouvrages sont restés manuscrits; d'autres ont été imprimés, parmi lesquels : *Sacrarum semioseon, animadversionum et electorum ex utriusque Testamenti lectione commentarius et centuria*, in-4o, Valence, 1610; réimprimé en 1613, sous le titre de *Selectæ Annotationes in varia utriusque Testamenti loca difficiliora;* réédité à Venise, 1616 et 1631; à Mayence, in-8o, 1675. Voir N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 629.

ALBANAIS. *Version albanaise de l'Écriture.* Les Albanais parlent une langue qu'on croit dérivée de celle des anciens Macédoniens. Ils n'ont pas eu de traduction des Livres Saints avant notre siècle. Le Dr Pinkerton, agent de la Société biblique, fit traduire en 1819 le Nouveau Testament en albanais par Evangélos Mexicos; son travail fut revu par Grégoire, archevêque de Négrepont, et parut à Corfou en 1827. L'albanais comprend plusieurs dialectes. Une version des quatre Évangiles et des Actes des Apôtres en guégue ou albanais du nord, par Constantin Christophoridès, a été imprimée en 1866 à Constantinople. Le Nouveau Testament et les Psaumes ont été aussi traduits par le même traducteur en toske ou dialecte du sud de l'Albanie. Toutes ces versions ont été faites aux frais des Sociétés bibliques.

ALBÂTRE. Voir ALABASTRUM.

ALBELDA Moïse ben Jacob, rabbin de Thessalonique au XVIe siècle, composa *'Olaṯ tâmîd, L'holocauste perpétuel*, Exod., XXIX, 42, in-fo, Venise, 1526 et 1601, explication littérale et mystique du Pentateuque. Ce commentaire, qui contient d'utiles remarques, est tiré en grande partie des anciens exégètes juifs.

ALBER Jean-Népomucène, théologien catholique, né à Ovar, le 7 juillet 1753, mort en 1840, professeur d'Écriture Sainte et de langues orientales à Pesth. Il a composé un grand commentaire : *Interpretatio Sacræ Scripturæ per omnes Veteris et Novi Testamenti libros*, 16 in-8o, Pesth, 1801-1804. Un critique protestant anglais, M. Horne, a porté sur cet ouvrage le jugement suivant : « Le Dr Alber déclare qu'il a consulté les divers travaux exégétiques soit des protestants, soit des catholiques, et qu'il s'est efforcé de mettre en évidence les divers points qui les séparent, sans aspérité et avec le sentiment de la sincérité chrétienne. L'auteur a réussi dans ses efforts. Toutes les fois que l'occasion se présente, il ne manque pas de combattre et de réfuter les opinions des théologiens incrédules de l'Allemagne, aussi bien que des ennemis de la révélation divine. Son exposition témoigne du plus profond respect pour les opinions des Pères de l'Église, et pour les décisions doctrinales et les décrets de l'Église romaine. » *Introduction*, t. II, part. II, p. 252. Les autres écrits d'Alber sont moins estimés : *Institutiones Hermeneuticæ Scripturæ Sacræ Novi Testamenti*, 3 in-8o, Pesth, 1818; *Institutiones Hermeneuticæ Scripturæ Sacræ Veteris Testamenti*, 3 in-8o, Pesth, 1827; *Institutiones linguæ hebraicæ*, 1826.

ALBERGONI Éleuthère, mineur conventuel italien, né à Milan vers 1560, mort en 1636. Il fut provincial de son ordre, consulteur du saint Office, et célèbre comme prédicateur. En 1611, il fut nommé évêque de Montemarano, dans le royaume de Naples. On a de lui : *Concordanza degli Evangelj correnti nelle cinque domeniche di Quaresima con Cantico della B. Vergine*, in-8o, Milan, 1594; *Connexio Evangeliorum quadragesimalium et Psalmorum*, in-4o, Rome, 1631; *Lezioni sopra il Magni-*

ficat concordanti con gli Evangelj, in-8°, Rome, 1631. Voir Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia*, Brescia, 1753, t. I, part. I, p. 284-285.

1. ALBERT DE PADOUE, célèbre professeur, ermite de Saint-Augustin, entra dans cet ordre en 1293, enseigna à Paris et à Padoue, et mourut en 1328. Il laissa des commentaires manuscrits, *Commentarii in Pentateuchum, in quatuor Evangelia, in Epistolas*, etc. Voir Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, 1868, t. I, p. 45.

2. ALBERT JOANNIS DE HARLEM, carme hollandais, de Harlem, mort à Malines en 1496. Il fut promu docteur en théologie à Louvain vers 1471. Il a laissé, avec des œuvres théologiques et des sermons, une *Lectura in Ecclesiasticum* et *In Canonicam Joannis primam*. Ces écrits n'ont pas été imprimés. Voir J. F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. I, p. 41.

3. ALBERT LE GRAND, *Albertus Grotus, Albertus Ratisbonensis, Albertus de Colonia, Albertus theutonicus*, savant théologien, né à Lauingen, dans la Souabe, en 1193 (selon Jammy et presque tous les modernes, en 1205); mort à Cologne en 1280. Il descendait des comtes de Bollstædt. Il étudia à Padoue et entra dans l'ordre des frères prêcheurs (1223). Cologne, Hildesheim, Strasbourg, Fribourg, Lausanne, Ratisbonne, le reçurent soit comme professeur, soit comme prédicateur. Nommé en 1254 provincial des dominicains d'Allemagne, il profita abondamment des ressources intellectuelles que lui offrait Cologne, lieu de sa résidence. Alexandre IV, en 1260, le nomma évêque de Ratisbonne. Albert le Grand se démit en 1262. Il assista au concile général de Lyon en 1274.

Albert le Grand laissa après lui de nombreux ouvrages sur la philosophie, la théologie, l'Écriture Sainte, et sur des sujets de piété, qui furent réunis et recueillis, en 1651, par le dominicain Jammy. Leur collection (21 in-f°) est cependant fort incomplète. Plusieurs sont demeurés manuscrits, d'autres sont perdus; un certain nombre, inscrits sous le nom d'Albert le Grand, sont apocryphes. La bibliothèque de Munich possède une très riche collection de manuscrits des œuvres d'Albert le Grand.

Ses ouvrages exégétiques sont : *Commentarii in Psalmos* (édit. Jammy, t. VII); *Commentarii in Threnos Jeremiæ, in Baruch, in Daniel, in XII prophetas minores* (t. VIII); *Commentarii in Matthæum, in Marcum* (t. IX), *Commentarii in Lucam, in Joannem* (t. XI); *Postillatio sive Commentarii in Apocalypsim* (t. XI). Parmi les ouvrages restés manuscrits et reconnus comme authentiques par les critiques les plus autorisés, comme Ptolémée de Lucques, Pignon, Valeotanus, Prussia, on peut citer : *Super totam Bibliam per modum postillæ; Super aliquot libros et textus Veteris et Novi Testamenti; Postillæ super Job; Super Cantica; Super Isaiam; Super Jeremiam et Ezechielem; Super omnes Epistolas B. Pauli apostoli.*

La méthode exégétique d'Albert le Grand est celle de tous les commentateurs de son temps. Il prend un texte, l'analyse, le divise par opposition, puis l'explique à l'aide d'éclaircissements tirés soit d'autres passages de la Bible, soit des Pères grecs et latins, soit des premiers mystiques du moyen âge : saint Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor; soit enfin des auteurs païens, et surtout d'Aristote, de Platon et de Cicéron. On a remarqué que parmi les Pères il ne citait guère que ceux qui sont honorés comme saints. Le premier en date de ses commentaires est celui de l'Évangile de saint Jean. Il le composa pendant le séjour qu'il fit à Rome pour régler plusieurs affaires litigieuses de son ordre. Le pape Alexandre IV lui avait ordonné de commenter cet évangéliste en présence même des juges convoqués pour ces litiges. Son abondance et son érudition étaient telles, que ses auditeurs déclaraient n'avoir jamais rien entendu de pareil. Albert le Grand mit lui-même par écrit ce commentaire, qu'il retoucha plus tard, comme cela est manifeste par les renvois qu'il fait à son exposition des autres Évangiles, qu'il n'a sûrement expliqués qu'après saint Jean. Ses interprétations sont souvent plus ingénieuses que solides; par exemple, quand il cherche pour quelle raison Notre-Seigneur a demandé trois fois à Pierre s'il l'aimait. « C'est, dit-il, parce que les fonctions pastorales exigent trois choses : l'ardeur de la charité, le discernement dans la charité, et l'ordre dans la charité. » — Le commentaire sur saint Matthieu a probablement été composé très peu de temps avant son élévation à l'épiscopat, vers 1259. Le manuscrit original, de la main de l'auteur, est conservé à Cologne. L'écriture est nette, sûre, élégante même, sans ratures ni surcharges. Dans cet ouvrage, on lit que Jésus resta sept ans en Égypte, qu'il mourut à trente-deux ans et demi; que sainte Anne eut trois filles, qui furent toutes appelées Marie. — Vers 1261, Albert le Grand écrivit son commentaire sur saint Luc, peut-être pendant les loisirs qu'il prenait, entre les travaux de sa charge épiscopale, dans la solitude du petit château de Stauf, où il aimait tant à se retirer. Les anciens historiens font de cet ouvrage le plus grand éloge; Prussia l'appelle « un insigne volume ». *Vita Alberti*, p. 265. On y trouve de nombreuses et vigoureuses invectives contre les vices de l'époque, ce qui lui donne un grand intérêt historique. On a dit que l'auteur avait lui-même rédigé le manuscrit; mais Hochwart, qui eut entre les mains, au XVIe siècle, le volume qui le contenait, déclare qu'il était trop considérable pour qu'un seul homme, fût-il Albert le Grand, l'eût écrit en entier. Hochwartius, *Catalog. Episc. Ratisponensium; Vita Alberti II Episc. Ratisp.* Ce manuscrit a été perdu lors de la ruine du monastère des dominicains de Cologne, au commencement de notre siècle. On l'a cherché vainement dans les bibliothèques de Munich, de Ratisbonne et d'Ulm, où on le croyait déposé. — Le commentaire sur saint Marc, composé vers 1275, est le moins étendu. Comme genre exégétique, il ressemble aux trois autres. C'est dans ce livre qu'Albert le Grand affirme que le manuscrit original de l'Évangile de saint Marc, écrit de la main de l'auteur, se conserve à Aquilée, où il est en grande vénération.

C'est dans les dernières années de sa vie qu'Albert composa ses commentaires sur les Psaumes, les Prophètes et l'Apocalypse. Ils sont courts et sentent l'improvisation. Le grand docteur se livrait de plus en plus à la méditation des Saintes Écritures; il en parlait fréquemment avec ses religieux. Dans ces entretiens intimes, il se laissait volontiers aller à l'inspiration du moment : c'était comme une méditation à haute voix, dont le résumé consigné par écrit formait les commentaires que nous possédons. L'explication des prophètes s'attache davantage au sens littéral, mais celle des Psaumes est tout entière allégorique ou tropologique. Tous les travaux exégétiques du grand docteur sont remarquables par l'érudition, la sagesse et la piété. — Voir sur sa vie et ses commentaires : Daunou, dans l'*Histoire littéraire de la France*, 1838, t. XIX, p. 362 et suiv.; Fabricius, *Bibl. med. et infim. latinit.*, t. I, p. 113-122; Quétif et Échard, *Script. ordin. Domin.*, t. I, p. 171-183, où l'on trouve une revue complète des ouvrages, avec les sources des manuscrits, les différentes éditions, etc.; J. Sighart, *Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft nach den Quellen*, Ratisbonne, 1857; trad. franç. par un dominicain, Paris, 1862; Tacera, *Ristretto della prodigiosa vita del Beato Alberto Magno*, Firenze, 1680-1688, 2 in-8°; Jammy (Petr. O. P.), *Beati Alberti Magni, Ratisb. Episc., O. P., opera quæ hactenus haberi potuerunt*, Lyon, 1651, 21 in-f°; L. Hochwart, *Catalog. Episcop. Ratisb.*, vers 1550; V. Justinianus, *Vita B. Alberti Magni*, Cologne, 1625; Pouchet, *Histoire des sciences naturelles au moyen âge, ou Albert le Grand et son époque*, Paris, 1853; O. d'Assailly, *Albert le Grand,*

Paris, 1870; Reinhard de Liechty, *Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1880. P. Renard.

1. ALBERTI Jean, philosophe et théologien hollandais, né à Assen le 6 mars 1698, mort à Leyde le 13 août 1762. Il fit ses études à Franeker, sous le célèbre Lambert Bos, et fut ensuite pasteur à Harlem, puis professeur de théologie à l'université de Leyde. On a de lui : *Observationes philologicæ in sacros Novi Fœderis libros*, Leyde, 1725, ouvrage où il a recueilli tous les passages parallèles des auteurs profanes qui peuvent justifier la manière d'écrire en grec des Apôtres; *Glossarium sacrum in sacros Novi Fœderis libros*, Leyde, 1735. Alberti édita aussi le premier volume du Lexique grec d'Hésychius, dont le second volume fut publié plus tard par Ruhnkenius, 2 in-P, Leyde, 1746-1766. Voir Hésychius.

2. ALBERTI Jean, surnommé *Widmanstadius*, du lieu de sa naissance, jurisconsulte et orientaliste, mort en 1559. Il publia in-4°, en 1543, avec notes critiques, un abrégé du Koran, qui lui valut le titre de chancelier d'Autriche. Treize ans plus tard, il publia, aux frais de l'empereur Ferdinand Ier, le Nouveau Testament en syriaque, d'après un manuscrit à l'usage des Jacobites, in-4°, 1556. Cette édition fut tirée à mille exemplaires. Elle ne renferme ni la seconde Épître de saint Pierre, ni la seconde et la troisième de saint Jean, ni celle de saint Jude, ni l'Apocalypse. On a aussi de lui une Grammaire syriaque. Voir Miræus, *De scriptoribus sæculi XVI*; Moreri, *Dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. I, p. 284.

3. ALBERTI Luigi, théologien italien, ermite de Saint-Augustin, né à Padoue en 1560, mort dans cette ville en 1628. Il fut le premier de son ordre qui occupa la chaire d'Écriture Sainte à Padoue. Il a laissé plusieurs traités en latin, parmi lesquels on remarque *De operibus sex dierum et de terrestri paradiso*, Venise, 1618; 2e édit., 1619. Voir Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia*, Brescia, 1753, t. I, part. I, p. 317; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. I, col. 427-428.

4. ALBERTI Niccolo, théologien italien, né à Palerme le 20 décembre 1652, mort dans cette ville le 16 octobre 1707. Il fut distingué par sa science et sa piété. On a de lui, entre autres ouvrages, des *Commentarj sacro-istorici della vita, dottrina e miracoli di Gesu Cristo*, 2 in-P, Palerme, 1703; 3 in-4°, Venise, 1716. Sa Vie, écrite par A. Mongitore, a été placée en tête de l'ouvrage posthume d'Alberti, *La terra de' viventi scoverta a' mortali*, in-P, Naples, 1709. Voir A. Mongitore, *Bibliotheca sicula*, t. II, p. 85.

5. ALBERTI Paul-Martin, théologien luthérien, né le 10 mai 1666, mort à Heersbruck le 3 juillet 1729. Il fit ses études à Iéna, devint pasteur à Nidernhall, et enfin archidiacre à Heersbruck. Il publia une *Porta linguæ sanctæ, hoc est, Lexicon novum hebræo-latino-biblicum*, Bautzen, 1704. Voir Wills, *Nürnberger Gelehrten-Lexicon*, au mot *Alberti*.

ALBI (Jean de). Voir Alba (Jean de).

ALBO Jacob, rabbin qui vivait à Florence à la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe, a donné une explication homilétique du Pentateuque, *Tôledôt Ya'âqôb, Postérité de Jacob*, Gen., XXXVII, 2, in-4°, Venise, 1609.

ALBUIN, écrivain de la fin du Xe siècle, prêtre et reclus, auteur de plusieurs ouvrages dont l'un était adressé à Héribert, ordonné archevêque de Cologne en 999. Il est un des premiers qui aient fait un recueil des passages choisis de l'Écriture et des Pères sur la pratique des principales vertus chrétiennes. Son recueil, qui paraît avoir porté le titre : *De toutes les vertus*, et celui de *Recueil d'étincelles ou de sentences*, commençait par la charité. On le conservait dans la bibliothèque des chanoines réguliers de Tongres et dans quelques autres bibliothèques de Belgique; mais il est resté manuscrit, et dom Martenne en a publié seulement l'épître dédicatoire à Héribert. Voir dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. XVIII, 1754, p. 739; dom Rivet, *Histoire littéraire de la France*, t. VI, p. 553.

ALCALA (Polyglotte d'). La Polyglotte publiée par les soins du cardinal Ximénès porte le nom de *Polyglotta Complutensis* ou d'Alcala, parce qu'elle fut imprimée à Alcala de Hénarès, appelée en latin *Complutum*. Voir Polyglotte.

ALCAZAR (Louis de), commentateur espagnol, né à Séville en 1554, entra au noviciat des jésuites en 1569. Il professa la philosophie, et pendant vingt ans expliqua l'Écriture Sainte à Cordoue et à Séville, où il mourut le 10 juin 1613. On a de lui deux ouvrages sur l'Apocalypse : 1° *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi cum opusculo de sacris Ponderibus et Mensuris*, in-P, Anvers, 1614-1619; in-P, Lyon, 1618; 2° *In eas Veteris Testamenti partes, quas respicit Apocalypsis libri quinque cum opusculis de Malis medicis*, in-P, Lyon, 1631. — Richard Simon dit que le P. Alcazar s'est trop étendu dans ses explications, mais que, même dans ses digressions, il montre qu'il a étudié avec soin le style des écrivains sacrés, et qu'il n'a rien oublié pour pénétrer le sens de leurs auteurs. Bossuet et Grotius sont d'un sentiment analogue. Cornelius a Lapide loue aussi son érudition et sa perspicacité, mais fait quelques réserves : « Utinam æque genuine et solide ad litteram scripsisset! »
C. Sommervogel.

ALCENSIA Nicolas, carme allemand, vivait vers 1495. On a de lui *Commentarius in Exodum*, *Commentarius in Apocalypsim*, et des sermons. Voir P. Lucius, *Carmelitana Bibliotheca*, in-4°, Florence, 1593, p. 64 *b*.

ALCHEIK ou **ALCHECH,** rabbin de Galilée, dont le nom s'écrit aussi Alscheich. Voir Alscheich.

ALCIME (grec : Ἀλκίμος, « vaillant »), Juif infidèle, contemporain de Judas Machabée, qui avait grécisé son nom hébreu, pour mieux marquer son adhésion aux mœurs et aux coutumes des Syro-Macédoniens. Ἀλκίμος ὁ καὶ Ἰακείμος, « Alcime, qui s'appelait aussi Joachim, » dit Josèphe. *Ant. jud.*, XII, IX, 7. Son véritable nom, dans sa langue maternelle, était donc *Joachim*, « Jéhovah élève, » ou *Éliacim*, « Dieu élève, » car ces deux formes, qui ne diffèrent que par le nom divin, Yah et El, s'employaient l'une pour l'autre chez les Juifs. Alcime, dévoré d'ambition, s'attacha au parti helléniste, et à l'époque de la persécution d'Antiochus Épiphane « il se souilla », III Mach., XIV, 3, avec les Gentils, en participant à leur culte idolâtrique. Il espérait arriver, avec l'appui des rois séleucides, au souverain pontificat. Par sa naissance, il était de race sacerdotale et prêtre du vrai Dieu, I Mach., VII, 14; mais, quoique descendant d'Aaron, il n'appartenait pas à la famille des grands prêtres : ce n'était donc qu'en foulant aux pieds la loi mosaïque, et en s'imposant de vive force à ses compatriotes, avec le secours des armées syriennes, qu'il pouvait arriver à ses fins. Il lui fallait par conséquent gagner à tout prix les bonnes grâces des ennemis de son peuple et se débarrasser de Judas Machabée, qui devait naturellement s'opposer à la réalisation de ses desseins impies. Il réussit dans ses intrigues.

La dignité qu'il convoitait lui fut conférée par Lysias, qui gouvernait sous le nom du jeune Antiochus V Eupator (164-162 avant J.-C.). Ménélas venait d'être mis à mort; son neveu Onias aurait dû lui succéder dans ses fonctions pontificales, mais il ne pouvait lutter contre la puissance

syrienne; il fut obligé de se réfugier en Égypte, où, de dépit, il construisit plus tard le temple d'Héliopolis. Ces détails nous sont connus par Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 7, et le second livre des Machabées y fait allusion, XIV, 3. Alcime paraît n'avoir pu prendre possession du souverain pontificat avant la mort d'Antiochus V. Ce roi périt avec Lysias, par l'ordre de Démétrius Ier Soter, fils de Séleucus IV, qui, s'étant échappé de Rome, où il était retenu comme otage, remonta sur le trône de ses pères (fin de l'année 162 avant J.-C.). I Mach., VII, 1-4. Alcime n'hésita pas à aller demander au meurtrier d'Antiochus Eupator la faveur qu'il avait déjà obtenue de ce dernier. A la tête des principaux chefs du parti helléniste en Judée, il se présenta à Démétrius, et n'eut pas honte d'accuser auprès de lui Judas Machabée et tout le peuple fidèle. Le nouveau roi, pour le récompenser de sa conduite, lui accorda le souverain sacerdoce, et chargea Bacchide, l'un de ses généraux, d'aller, avec une armée considérable, le mettre en possession de sa charge. Bacchide eut recours à la ruse avant d'employer la force. Tout le monde ne connaissait pas encore la méchanceté d'Alcime. Des scribes et des Assidéens crurent qu'un prêtre de la race d'Aaron ne pouvait pas les tromper, et ils se rendirent avec une confiance aveugle au camp des Syriens. Ils payèrent cher leur simplicité : soixante d'entre eux, malgré les promesses qu'on leur avait faites, furent massacrés en un seul jour. Bacchide se rendit maître de Jérusalem, il fit périr un grand nombre de Juifs, et il ne quitta la Judée qu'en en laissant le gouvernement à Alcime, avec des troupes qui devaient faire respecter son pouvoir usurpé. I Mach., VII, 5-20.

Tous les Juifs mécontents et infidèles allèrent se réunir à Alcime, mais ils se livrèrent avec leur chef à de tels excès, que Judas Machabée résolut d'y mettre un terme : il les battit en plusieurs circonstances, et il leur infligea de telles défaites, qu'Alcime fut réduit à quitter Jérusalem et à aller une seconde fois réclamer le secours de Démétrius. I Mach., VII, 21-25. Pour en obtenir ce qu'il souhaitait, il lui apportait en présent une couronne d'or, une palme d'or et des rameaux d'oliviers du temple de Jérusalem. II Mach., XIV, 4. Il dénonça au roi avec véhémence Judas Machabée, et obtint de lui qu'il envoyât une nouvelle armée en Judée. I Mach., VII, 25-26; II Mach., XIV, 5-13. Cette armée était commandée par Nicanor. Ce général, aimant mieux s'entendre avec Judas que risquer une lutte périlleuse, se montra bienveillant pour lui, et lui témoigna les meilleures dispositions. I Mach., VII, 27-29; II Mach., XIV, 14-25. Mais une telle conduite inquiéta Alcime; il alla accuser Nicanor auprès de Démétrius Soter. Le roi, irrité, envoya à son général l'ordre de lui expédier à Antioche Judas chargé de fers. Nicanor ne songea pas à résister; mais, trouvant plus facile de recourir à la ruse qu'à la force, il voulut tendre un piège au héros juif et s'emparer de sa personne. Son projet avorta : Judas le devina et se mit en sûreté. I Mach., VII, 29-30; II Mach., XIV, 28-30. Nicanor, ayant ainsi échoué, se laissa aller à tous les excès de son caractère violent, II Mach., XIV, 30-40, et il poursuivit avec rage l'intrépide Machabée. Battu deux fois, le général syrien périt lui-même dans le second combat sur le champ de bataille. I Mach., VII, 31-43; II Mach., XV, 1-28. Sa mort ne laissa cependant que peu de repos aux Juifs. Alcime ne voulait renoncer à sa dignité qu'avec la vie. Le roi Démétrius le confirma dans ses fonctions, I Mach., IX, 1, et il envoya une seconde fois Bacchide en Judée, à la tête d'une armée considérable, pour venger la défaite de Nicanor. Judas ne put résister à de si grandes forces; il succomba glorieusement les armes à la main. I Mach., IX, 1-18. Alcime triomphait avec Bacchide; désormais il pouvait jouir en paix du souverain pontificat, grâce à la défaite de son peuple. Il continua à s'en montrer indigne, et ne profita de ses fonctions usurpées que pour tenter de modifier le culte légal. Mais Dieu ne tarda pas à le punir de tant d'infidélités. Comme il travaillait à faire renverser « le mur de la cour intérieure du sanctuaire », probablement celui qui séparait la cour intérieure du parvis des Gentils, il fut frappé de paralysie et mourut dans de grands tourments. I Mach., IX, 54-56. C'était en l'an 160 ou 159 avant notre ère. F. VIGOUROUX.

ALCUIN, illustre écrivain anglais, né vers l'an 735 dans la Northumbrie, d'une noble famille anglo-saxonne, mort en 804. Confié à l'archevêque Egbert, il fut élevé à l'école ecclésiastique d'York, et eut pour maître Aelbert. Celui-ci emmena son disciple à Rome, dans le double but d'y faire un pèlerinage et d'y acheter des livres. Au retour, ils virent Charlemagne, roi des Francs. Après l'élection d'Aelbert au siège d'York, en 766, Alcuin fut chargé de la direction de l'école de cette ville; il la garda jusqu'en 780. Durant un nouveau voyage fait à Rome, en 781, pour rapporter le pallium d'Éanbald, successeur d'Aelbert, il se présenta à Parme à Charlemagne, qui l'invita à se fixer dans ses États. Avant d'accepter, il voulut obtenir l'approbation de son archevêque et de son roi. L'autorisation accordée, Alcuin, resté diacre, arriva, dès 782, avec quelques élèves à la cour, et enseigna le *trivium* et le *quadrivium* à l'école palatine. Charlemagne se fit son disciple, et plus tard lui donna successivement les abbayes de Ferrières en Gâtinais, de Saint-Loup de Troyes, de Saint-Josse dans le comté de Ponthieu, et de Saint-Martin de Tours. Alcuin prit le surnom de *Flaccus*. En 790, il revit son pays natal; mais bientôt Charlemagne le rappela en France pour combattre l'adoptianisme. La controverse lui fit produire ses principaux écrits théologiques. Vers 796, Alcuin, retiré à Saint-Martin de Tours, y enseigna lui-même, et son école devint célèbre. Une riche bibliothèque fut constituée, et un grand nombre de manuscrits copiés par ses ordres. Une querelle avec l'évêque d'Orléans, au sujet d'un prêtre condamné à l'emprisonnement par Théodulfe et réfugié à Saint-Martin, troubla ses derniers jours. Charlemagne le traita sévèrement. Alcuin mourut le 19 mai 804, à l'âge de 69 ans, et fut enterré dans l'église Saint-Martin.

Ses ouvrages exégétiques sont : 1° *Interrogationes et responsiones in Genesim*, courtes réponses d'après saint Isidore de Séville aux 281 questions posées par Sigulphe. — 2° *Enchiridion seu Expositio pia ac brevis in Psalmos pœnitentiales, in Psalmos CXVIII et graduales*, composé à la demande d'Arnon, archevêque de Salzbourg. L'auteur suit saint Augustin et Cassiodore. — 3° Le *Compendium in Canticum canticorum* n'est qu'un court exposé d'après Cassiodore. — 4° *Commentaria super Ecclesiasten*. Sur le désir d'Onias, de Candide et de Nathaniel, Alcuin y résume le commentaire de saint Jérôme. — 5° *Interpretationes nominum hebraicorum progenitorum D. N. J. C.*, selon le sens littéral, allégorique et moral. — 6° *Commentaria in sancti Joannis Evangelium*, en sept livres, écrits par ordre de Gisèle et de Richtrude, l'une sœur, et l'autre fille de Charlemagne. — 7° *Tractatus super tres sancti Pauli ad Titum, ad Philemonem et ad Hebræos epistolas.* — 8° *Commentariorum in Apocalypsim libri quinque*, édités d'abord par le cardinal Maï, et réédités par Migne dans les Œuvres complètes d'Alcuin. *Patrol. lat.*, t. C et CI. Alcuin y cite une traduction latine de l'Apocalypse différente de la Vulgate. — 9° Un commentaire sur saint Matthieu, resté inédit, se trouve dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, ancien fonds latin, n° 2384. Francis Monnier, *Alcuin et Charlemagne*, appendice, p. 361-369, en a publié quelques fragments. Tous ces travaux contiennent peu d'idées personnelles à l'auteur. Alcuin ne fait que développer ou abréger les commentateurs précédents, souvent même il se contente d'aligner leurs témoignages. « Dans le commentaire sur saint Matthieu, s'il ose quelquefois exprimer ses propres sentiments, souvent aussi il se contente d'arranger à sa manière le commentaire et les homélies de Bède sur le même évangéliste. » F. Monnier, *ouv. cit.*, 2e partie, ch. II, p. 214. Trois de ses lettres roulent sur des questions scripturaires;

la CLXIII[e], t. C, col. 422, traite des deux glaives, Luc., XXII, 36; la CLXIV[e], col. 428, de l'hymne chanté après la Cène, et la CCIII[e], col. 476, *de comparatione numerorum Veteris et Novi Testamenti*.

Pendant sa retraite à Tours, entre 800 et 802, Alcuin, sur l'ordre de Charlemagne, revisa la Bible latine : « Totius forsitan Evangelii expositionem direxissem vobis, écrit-il à Gisèle et à Richtrude dans la préface du tome VI de son commentaire sur saint Jean, t. C, col. 923, si me non occupasset domini regis præceptum in emendatione Veteris Novique Testamenti. » Sigebert de Gembloux, *Chronicon*, ad ann. 790, t. CLX, col. 750; *De Scriptoribus ecclesiasticis*, *ibid.*, col. 566, mentionne ce travail de correction. La nature de cette *emendatio* n'est pas déterminée avec certitude. Comme Alcuin était un helléniste habile et avait quelque connaissance de l'hébreu, Baronius, *Annales*, ann. 778, et Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*, p. 409, ont supposé qu'il remonta aux originaux. Mais Vallarsi, *Opera sancti Hieronymi, præfatio*, t. XXVIII, p. 15-16, et Bianchini, *Vindiciæ Scripturarum canonicarum*, p. 318, ont prouvé que les textes de la *veritas hebraica*, cités par Alcuin, étaient empruntés par lui à la version de saint Jérôme. Ils en ont conclu que, pour corriger la Bible latine, Alcuin s'est borné à collationner les manuscrits de la Vulgate, et à choisir parmi les leçons différentes celle qu'il jugeait la meilleure. Richard Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1690, ch. IX, p. 101, les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, t. IV, p. 19, et après eux Vercellone, *Analecta juris pontificii*, 1858, p. 686, et M. Trochon, *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen âge*, Paris, 1878, p. 12-13, ne voient même dans la recension d'Alcuin qu'une revision orthographique et grammaticale de la Vulgate. Alcuin, il est vrai, a composé un traité *De orthographia*, t. CI, col. 902-920, réintroduit l'emploi de la ponctuation, *Epist. CI*, t. C, col. 315, établi à Tours une école calligraphique dont les manuscrits sont reconnaissables par l'emploi de la demi-onciale caroline (Léopold Delisle, *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours au IXe siècle*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXII, Ire partie, p. 29-56), et répandu l'usage du petit caractère romain, qui est plus beau et plus lisible que la pesante écriture des Mérovingiens. Il s'est donc certainement préoccupé des règles de l'orthographe et de la grammaire dans la copie des Livres Saints; mais il est probable qu'il fit davantage pour la correction du texte sacré. Une étude complète des manuscrits alcuiniens de la Bible permettrait seule d'émettre des conclusions certaines sur les principes suivis et les textes consultés par Alcuin.

Il est démontré que toutes les Bibles dites d'Alcuin n'ont pas été écrites par son ordre ou sous sa direction. Des copistes postérieurs ont reproduit les préfaces d'Alcuin; son nom en tête d'une Bible n'est pas un indice certain d'un manuscrit alcuinien, voir *Die Trierer Ada-Handschrift*, Leipzig, 1889, p. 35-36. L'étude comparative des manuscrits des Évangiles, copiés par l'école de Tours, a fait constater qu'ils ne reproduisent ni le même texte ni toujours un bon texte. Ils se rangent en deux classes générales : ceux qui se rapprochent du *Vallicellianus*, manuscrit du IXe siècle, conservé à la bibliothèque Vallicellane de Rome, et contenant le meilleur texte, et ceux qui s'en éloignent. Le sentiment le plus répandu est que la première classe représente la recension d'Alcuin, corrompue ou peut-être même abandonnée par les copistes du IXe siècle, principalement à Tours. M. Corssen, *Die Trierer Ada-Handschrift*, p. 59-61, regarde Alcuin comme l'auteur des mauvaises copies, et il croit que le texte alcuinien a été corrigé plus tard sur des manuscrits italiens du VIe siècle, d'accord avec l'original grec. Mais nous savons qu'une partie au moins des manuscrits consultés par Alcuin venaient d'York. La Bible, en effet, est mentionnée au premier rang des livres que l'archevêque Aelbert lui avait légués et qu'il envoya chercher. *Epist.* XLIII, t. C, col. 208. Or les manuscrits northumbriens de la Bible étaient vraisemblablement apparentés à l'*Amiatinus*, copié au VIIe siècle par les moines de Wearmouth, et offert au pape Grégoire II par l'abbé Céolfrid. Alcuin avait donc à sa disposition de bons manuscrits de la Vulgate, et il est plus probable que les meilleurs textes latins du IXe siècle sont alcuiniens. Samuel Berger, *De l'histoire de la Vulgate en France*, 1887, p. 5 et 6; *Bulletin critique*, 1890, t. XII, p. 229. Voir aussi, sur la recension d'Alcuin, Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, p. 229-233 et 236-243; J.-P.-P. Martin, *Saint Étienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate latine, Théodulphe et Alcuin*, Amiens, 1887, p. 59-64.

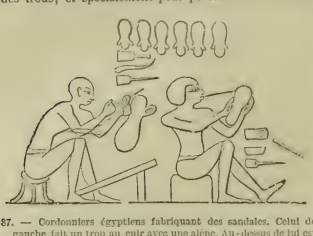
Sur Alcuin, voir Mabillon, *Acta sanctorum ordinis Benedict.*, t. II et V; Vie d'Alcuin en tête de ses Œuvres, et prolégomènes de D. Froben Forster; Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, Paris, 1862, t. XII, ch. XXI; Lorentz, *Leben Alcuins*, Halle, 1829; F. Monnier, *Alcuin et Charlemagne*, 2e édit., Paris, 1864; F. Hamelin, *Essai sur la vie et les ouvrages d'Alcuin*, Rennes, 1873; J.-B. Laforet, *De Alcuino litterarum in Occidente restauratore*, Louvain, 1851; C.-L. Tuefferd, *Essai sur Alcuin*, Strasbourg, 1830; K. Werner, *Alcuin und sein Jahrhundert*, in-8°, Paderborn, 1876; A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. française, Paris, 1884, t. II, p. 17-43. E. MANGENOT.

ALDABBI Méir, rabbin espagnol, qui vivait à Tolède dans la seconde moitié du XIVe siècle, composa en 1360 *Šebilê 'ĕmûnâh, Les sentiers de la foi*, imprimé à Riva di Trento, in-4°, en 1559, ouvrage très estimé des Juifs; il traite de l'existence de Dieu, de la création du monde, de la création d'Adam et d'Ève, de l'âme, de ses facultés. C'est plutôt un traité philosophique qu'une œuvre exégétique. Il a été souvent réimprimé, en particulier à Amsterdam, in-4°, 1567, et in-8°, 1708; in-8°, Wilna, 1818.

ALEANDRO ou **ALÉANDRE** Girolamo, savant italien, surnommé le Jeune, pour le distinguer de son grand-oncle, le cardinal Aleandro Girolamo, né dans le Friouli, mort à Rome en décembre 1631. Il fut d'abord, à Rome, secrétaire du cardinal Octave Candini. Le pape Urbain VIII le donna ensuite en la même qualité à son neveu le cardinal Francesco Barberini, qu'il accompagna en France, lorsque ce personnage s'y rendit en qualité de légat *a latere*. Aléandre mourut après son retour à Rome. Gaspard de Simeonibus prononça, le 31 décembre 1631, son oraison funèbre, qui fut ensuite imprimée à Paris en 1636. Parmi les œuvres d'Aléandre, on remarque : *Epistola ad Joannem Morinum de variis exemplaribus necnon characteribus Samaritanorum*; au même, *de sictis quibusdam samaritano charactere exaratis, forma litteræ Tau, apud Samaritanos*; encore au même deux autres lettres, *de aliis sictis Samaritanorum simulque de Pentateucho samaritano*. Ces Lettres ont été imprimées dans les *Antiquitates Ecclesiæ orientalis* de Jean Morin, in-8°, Londres, 1682, p. 142 et suiv. Voir Louis Jacob, *Bibliotheca pontificia*, t. II, in-4°, Lyon, 1643, p. 336; G. Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia*, t. I, p. 424-431.

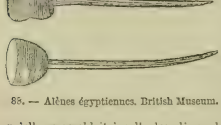
ALÉGRIN Jean, cardinal français, docteur de Paris, né à Abbeville en Picardie vers le milieu du XIIe siècle, mort le 23 septembre 1233, fut successivement professeur de théologie, doyen de la cathédrale d'Amiens, archevêque de Besançon, cardinal et évêque de Sabine. Nommé patriarche latin de Constantinople, il refusa cette dignité. On a de lui : *Commentaire des Psaumes de David; Expositions sur les Épîtres et les Évangiles des dimanches*, Paris, 1521, etc. Voir Ignace de Jésus-Maria, *Histoire ecclésiastique de la ville d'Abbeville*, in-4°, Paris, 1656; Lorandre, *Biographie d'Abbeville*, in-8°, Abbeville, 1829, p. 7-10.

ALÈNE, instrument pointu dont on se sert pour faire des trous, et spécialement pour percer le cuir. Le mot



87. — Cordonniers égyptiens fabriquant des sandales. Celui de gauche fait un trou au cuir avec une alène. Au-dessus de lui est représentée une autre alène. On en voit également une troisième au-dessus du pied étendu de l'artisan égyptien placé à droite.

hébreu *marṣôa'*, qui a été rendu dans les Septante par ὀπήτιον, et dans la Vulgate par *subula*, « alène, » désigne certainement une sorte de poinçon destiné à faire un petit trou, puisqu'il servait à percer l'oreille de l'esclave qui, au lieu de recouvrer sa liberté, préférait demeurer toute sa vie au service de son maître. Exod., XXI, 6; Deut., XV, 17. Nous ne connaissons pas la forme du *marṣôa'* hébreu, mais il est assez probable qu'elle ressemblait à celle des alènes dont se servaient en Égypte les fabricants de sandales et autres ouvriers sur cuir. Des peintures de Thèbes représentent des cordonniers perçant le cuir avec une alène (fig. 87). On voit aussi dans les musées des spécimens d'alènes qui ont été retrouvées dans les tombeaux où on les avait ensevelis avec les momies (fig. 88).



88. — Alènes égyptiennes. British Museum.

ALÉOUTIENNE (Version) de l'Évangile de saint Matthieu. Elle fut faite par le prêtre Jean Veniaminoff, en 1840, pour les habitants des îles Aléoutes qui étaient soumis à la Russie. Elle a été imprimée en colonnes parallèles, avec une version russe.

ALEP, ville de Syrie. Voir Heldon et Bérée 2.

ALEPH, N, nom de la première lettre de l'alphabet phénicien et hébreu, ainsi appelée parce que dans l'écriture ancienne elle a la forme d'une tête de bœuf grossièrement dessinée, א. Le mot *'âlef* ou *'élef* signifie lui-même « bœuf », et les Grecs, chez qui *l'aleph* était devenu l'*alpha* ou la première lettre de leur alphabet, en connaissaient la signification sémitique. Nous lisons dans Plutarque : « On rapporte que Cadmus donna à l'*alpha* le premier rang parmi les lettres, parce que le bœuf est ainsi appelé dans la langue des Phéniciens. » *Quæst. convin.*, l. IX, q. 2, § 2, édit. Didot, t. IV, p. 900. *L'aleph* hébreu n'exprime pas une voyelle, mais une aspiration légère, correspondant à l'esprit doux des Grecs. — Dans la Vulgate, le mot *Aleph*, qui se lit Lament., I, 1; II, 1; III, 1, 2, 3; IV, 1, indique que le mot initial du verset original en hébreu commence par la lettre *aleph*, parce que ces quatre chapitres de Jérémie sont des poèmes alphabétiques. Voir Alphabet et Alphabétique (Poème).

ALÈRE Jean, de Alerio ou de Alerlo, général des carmes, mort en 1342. Il était de Toulouse, et fut élu général de son ordre dans un chapitre tenu à Montpellier en 1321. Après avoir gouverné pendant neuf ans avec beaucoup de sagesse, il abdiqua volontairement sa charge et se retira au couvent de Toulouse, où il mourut. Il a laissé un commentaire sur l'Ecclésiastique. Voir Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. I, p. 136-137.

ALÈS (**ALESIUS**) Alexandre, théologien protestant, né à Edimbourg le 23 avril 1500, mort à Leipzig le 17 mars 1565. Son vrai nom était Alane. Il a laissé un certain nombre d'écrits théologiques et quelques commentaires : *Disputatio in utramque Epistolam ad Timotheum et ad Titum*, in-8°, Leipzig, 1550; *Commentarius in Evangelium Joannis*, in-8°, Bâle, 1553; *Disputationes in Paulum ad Romanos*, in-8°, Wittemberg, 1553, etc. Voir Bayle, *Dictionnaire historique*, article *Alès*, édit. de 1734, t. I, p. 228; Mac Crie, *Life of Knox*, note 17; Anderson, *Annals of the English Bible*, t. I, p. 498; t. II, p. 427 et suiv.; Jacob Thomasius, *Oratio de Alexandro Alesio*, dans ses *Orationes*, XIV, Leipzig, 1683; A. W. Ward, *Stephen's Dictionary of national Biography*, t. I, p. 254-259.

ALESSANDRO Benjamin Cohen, appelé aussi Benj. Cohen Vital, né à Alexandrie, dans le Piémont, dans la dernière partie du XVIIIe siècle, et rabbin à Reggio, composa : 1° un commentaire sur les Lamentations, *'Allôn bâkûṯ, Le chêne des pleurs*, Gen., XXXV, 8, in-4°, Venise, 1713; 2° *Pêrûš šîrê hamma'âlôṯ, Commentaire des Psaumes graduels*, imprimé avec le précédent, in-4°, Venise, 1713.

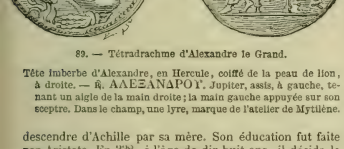
1. ALEXANDER Archibald, théologien protestant américain, né à Augusta (maintenant Rockbridge) le 17 avril 1772, mort à Princeton le 22 octobre 1851. Il fut l'organisateur et le premier professeur du *Princeton theological Seminary*, en 1812, et exerça une grande influence sur l'Église presbytérienne des États-Unis, à laquelle il appartenait. On lui doit, entre autres ouvrages, *Canon of the Old and New Testament*, Philadelphie, 1826; *History of the Patriarchs*, Philadelphie, 1833; *History of the Israelitish nation*, Philadelphie, 1853. Il prépara aussi le *Bible Dictionary*, publié à Philadelphie, en 1831, par l'*American Sunday School Union*, ouvrage qui eut un très grand succès. Son fils, le Dr J. W. Alexander, a écrit sa vie, *Life of Rev. A. Alexander*, New-York, 1854.

2. ALEXANDER Joseph Addison, orientaliste et commentateur protestant américain, troisième fils d'Archibald Alexander, né à Philadelphie le 24 avril 1809, mort à Princeton le 28 janvier 1860. En 1833, il alla étudier en Allemagne, où il passa une année; à partir de 1838, il enseigna les langues et la littérature orientales au séminaire théologique de Princeton; en 1852, il y devint professeur d'histoire ecclésiastique, et en 1858 professeur d'exégèse du Nouveau Testament. On le considérait comme le plus habile linguiste d'Amérique. Dans ses commentaires, il s'inspirait surtout de Hengstenberg. On a de lui *The Psalms translated and explained*, 3 in-12, New-York, 1850; *Isaiah*, 2 in-8°, New-York, 1846-1847; nouvelle édition publiée par John Eady, in-8°, Glasgow, 1848, 1875. Il avait conçu avec Ch. Hodge le projet d'une série de commentaires populaires du Nouveau Testament. Il publia *The Gospel according to Mark*, in-12, New-York, 1858; *The Acts of the Apostles explained*, 2 in-12, New-York, 1858. *The Gospel according to Matthew* fut publié après sa mort, in-12, New-York, 1860. Son commentaire sur Isaïe est

très estimé. Ses autres ouvrages ont moins de mérite et jouissent d'une moindre réputation. Sa *Biography* a été composée par son neveu, H. C. Alexander, 2 in-8°, New-York, 1870.

3. ALEXANDER William Lindsay, ministre indépendant, Écossais, né à Leith, près d'Édimbourg, le 24 août 1808, mort le 20 décembre 1883. Il étudia à Édimbourg et en Allemagne. En 1835, il devint pasteur de *North College Church*, à Édimbourg. En 1854, il fut nommé professeur de théologie au *Scottish Theological Hall*, et en 1861, examinateur de philosophie à *Saint Andrew's University*. Il a composé un grand nombre d'écrits théologiques et bibliques, publiés séparément ou parus dans des revues, comme *Saint Paul at Athens*. Il fut membre du comité chargé de la revision de la *version autorisée* anglaise pour l'Ancien Testament. On lui doit aussi la nouvelle édition de la *Cyclopædia of Biblical Literature*, originally edited by John Kitto, third edition greatly enlarged and improved, edited by W. L. Alexander.

1. ALEXANDRE LE GRAND, roi de Macédoine, fils de Philippe II et d'Olympias, né à Pella en 356 avant notre ère, mort à Babylone en 323 (fig. 89). Il prétendait



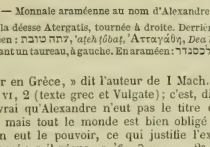
89. — Tétradrachme d'Alexandre le Grand.

Tête imberbe d'Alexandre, en Hercule, coiffé de la peau de lion, à droite. — ℞. ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ. Jupiter, assis, à gauche, tenant un aigle de la main droite; la main gauche appuyée sur son sceptre. Dans le champ, une lyre, marque de l'atelier de Mytilène.

descendre d'Achille par sa mère. Son éducation fut faite par Aristote. En 338, à l'âge de dix-huit ans, il décida le gain de la bataille de Chéronée, en taillant en pièces le bataillon sacré des Thébains. Deux ans après, en 336, il succéda à son père sur le trône de Macédoine. Après avoir assuré sa domination en Grèce, et reçu à Corinthe le titre de généralissime des Grecs, il traversa l'Hellespont, en 334, pour soumettre l'Asie. La victoire du Granique eut pour conséquence la soumission de l'Asie occidentale (334); celle d'Issus mit l'Orient à ses pieds (333). Tyr et Gaza furent les seules villes des bords de la Méditerranée qui osèrent lui résister en Asie; il s'en empara et les traita durement (332). L'Égypte, en haine des Perses, se soumit alors à lui, et il y fonda en 331 Alexandrie, qui devait plus tard recevoir ses cendres. La même année 331, il consomma la défaite de Darius, roi de Perse, entre Arbèles et Gaugamèle. Les deux années qui suivirent furent employées à consolider la conquête perse et à soumettre la Bactriane. En 327, il traversa l'Indus et atteignit jusqu'à l'Hydaspe. Ses soldats ayant refusé de le suivre plus loin, il retourna, en 324, à Babylone, dont il voulait faire la capitale de son empire. Tous ces grands exploits avaient été accomplis dans l'espace de douze ans; « il avait parcouru la terre comme sans la toucher. » Dan., VIII, 5. Il formait encore des plans gigantesques, lorsque la mort le frappa en 323. Ceux qui héritèrent de ses conquêtes n'héritèrent point de son génie, et ses projets demeurèrent inexécutés. Il avait néanmoins assez vécu pour opérer dans le monde une des révolutions les plus importantes qui s'y soient jamais accomplies; il avait importé dans l'Asie antérieure la civilisation hellénique.

Ses exploits avaient produit une impression profonde dans tout l'Orient, en Syrie (fig. 90) et en Palestine, et nous en trouvons la preuve dans le récit des guerres des Machabées. Alexandre est nommé dans deux passages du premier livre des Machabées, I, 1-9, et VI, 2, et sa vie y est esquissée à grands traits. Longtemps auparavant, Daniel avait décrit l'empire macédonien qu'il devait fonder. Le prophète, II, 39, représente cet empire comme étant le ventre d'airain dans la statue symbolique de Nabuchodonosor; VII, 6, il nous le montre comme un léopard qui a quatre ailes; VIII, 5-7, il le fait apparaître comme un bouc n'ayant qu'une corne, emblème de sa force et de la rapidité de ses conquêtes; enfin, XI, 3-4, il désigne personnellement Alexandre, quoique sans le nommer : « Il s'élèvera un roi fort, qui dominera avec une grande puissance, et qui fera tout ce qu'il lui plaira. Et quand il se sera arrêté, son empire sera brisé, et il sera divisé aux quatre vents du ciel et non à sa postérité, » etc. Tout ce qu'avait prophétisé Daniel sur le grand conquérant est parfaitement justifié par les faits.

Quant à ce qui est dit de lui au commencement du premier livre des Machabées, I, 19, et VI, 2, le texte sacré, d'après les critiques modernes, ne s'exprimerait pas avec une exactitude irréprochable. — 1° « Alexandre régna le



90. — Monnaie araméenne au nom d'Alexandre le Grand.

Tête de la déesse Atergatis, tournée à droite. Derrière la déesse, en araméen : רחם טובת, *'atefh'obat*, Ἀτταχάδη, *Dea bona*. — ℞. Lion dévorant un taureau, à gauche. En araméen : אלכסנדר (Alexandre).

premier en Grèce, » dit l'auteur de I Mach., I, 1 (texte grec); VI, 2 (texte grec et Vulgate); c'est, dit-on, à tort. Il est vrai qu'Alexandre n'eut pas le titre de roi de la Grèce, mais tout le monde est bien obligé de convenir qu'il en eut le pouvoir, ce qui justifie l'expression du texte sacré : « il régna, » ἐβασίλευσε. — 2° On reproche surtout à l'écrivain sacré d'avoir dit qu'Alexandre avant de mourir avait partagé son royaume entre ses généraux. I Mach., I, 6-7. Mais il est impossible de prouver que le récit de l'auteur des Machabées est inexact; tous les historiens anciens se contredisent à ce sujet, et l'on ne peut, par conséquent, alléguer leur autorité contre celle de l'Écriture. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 3e édit., t. IV, p. 596-603. — Il ne peut y avoir d'ailleurs qu'une voix pour admirer la beauté du tableau des conquêtes d'Alexandre dans I Mach., I, 1-8. « Il livra de grandes batailles;... il frappa les rois de la terre; il atteignit jusqu'aux extrémités du monde, et la terre se tut en sa présence... Et après cela il se coucha dans son lit..., et il mourut. »

Josèphe raconte, *Ant. jud.*, XI, VIII, 3-6, un fait important, qui n'est consigné ni dans les historiens sacrés, ni dans les autres historiens profanes, mais qui est confirmé dans ses grands traits par les traditions rabbiniques et samaritaines. Voir Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, t. I, p. 41, et suiv.; cf. *Yoma*, f. 69. Pendant qu'Alexandre faisait le siège de Tyr, dit Josèphe, il somma les Juifs de reconnaître son pouvoir; mais ils s'y refusèrent. Après la chute de Tyr et de Gaza, il marcha contre Jérusalem pour s'en emparer. Le grand prêtre Jaddus (Jeddoa, II Esdr., XII, 11, 22), revêtu de ses ornements pontificaux, alla à sa rencontre, et le conquérant l'accueillit avec respect, en disant à son entourage surpris qu' « il avait vu en songe

à Dium le Dieu que représentait Jaddus, et qu'il avait été encouragé par lui à se rendre en Asie, où l'attendait la victoire ». Le roi alla ensuite à Jérusalem, où il offrit des sacrifices, et on lui montra les prophéties de Daniel, qui prédisaient ses conquêtes sur les Perses. Pour témoigner sa satisfaction aux Juifs, Alexandre leur conféra de grands privilèges, non seulement en Judée, mais aussi en Babylonie et en Médie. Sur ce récit de Josèphe, voir Flathe, *Geschichte Macedoniens*, t. I, p. 310 et suiv.; Henrichsen, *Das Verhältnis der Juden zu Alexander dem Grossen*, dans les *Studien und Kritiken*, 1871, p. 438-480; Blummer, *Alexander der Grosse in Jerusalem*, Büdingen, 1872;

91. — L'Europe et l'Asie s'unissant pour glorifier Alexandre.

Relief en marbre, découvert en Italie. Il est connu sous le nom de relief Chigi. La partie principale est un bouclier, représentant le combat de cavalerie qui décida le gain de la bataille d'Arbèles, comme nous l'apprend l'inscription placée au-dessous : Ἠ ἐπὶ πᾶσι μάχη τρίτη πρὸς Δαρῆον γενομένη ἐν Ἀρβήλοις. Ce bouclier est soutenu d'une main par deux femmes à tête tourelée, qui figurent, celle de droite, l'Asie (ΑΣΙΑ), et celle de gauche, l'Europe (ΕΥΡΩΠΗ). Ces deux personnages versent de l'autre main une libation sur un autel où l'on voit une musicienne et deux danseuses. L'Europe et l'Asie, unies par Alexandre, consacrent ce bouclier dans un sanctuaire en l'honneur du conquérant, dont la naissance et la gloire sont chantées dans une épigramme placée au haut et au bas du monument :

Ἕπταξαν βασιλῆες ἐμὸν δόρυ ἕωνεα τεάὐτῶν,
Ὅσσα περὶξ γαίης Ὠκεανὸς νέμεται.
Εἰμὶ δ' ἀφ' Ἡρακλέος Διὸς ἔκγονος, υἱὸς Φιλίππου,
Αἰακιδῶν γενέης μητρὸς Ὀλυμπιάδος.

E. Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments*, § 246. Cf. Donath, *Die Alexandersage in Talmud mit Rücksicht auf Josephus*, Fulda, 1873; Lévi, *La légende d'Alexandre dans le Talmud*, dans la *Revue des Études juives*, 1881, p. 293-300; 1883, p. 78-93; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 1889 t. I, p. 138-139.

Quoi qu'il en soit des détails racontés par Josèphe, il est certain que le conquérant enrôla des Juifs dans ses armées. Cf. Hécatée, dans Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 22. Il est également certain que les Juifs formèrent une portion considérable de la ville d'Alexandrie, qu'il fonda en Égypte, et il est pour le moins très vraisemblable que la bienveillance témoignée par ses premiers successeurs aux enfants de Juda n'était que la continuation de sa propre politique. Ce qui est incontestable, en tout cas, c'est que les conquêtes d'Alexandre eurent sur les destinées de la nation juive une importance capitale. Il y a peu d'hommes qui aient autant fait qu'Alexandre pour la transformation des peuples, et l'on peut dire du monde. A partir de cette époque, les Juifs dépendirent de ses successeurs, les Lagides ou les Séleucides, ce qui amena les grands événements politiques et religieux racontés dans les deux livres des Machabées; plus tard ils furent soumis aux Romains, les héritiers des Macédoniens, jusqu'à la ruine de leur nationalité. Plusieurs autres peuples partagèrent le même sort. Mais ce qui fut bien plus grave que ces conséquences politiques, ce fut le mouvement d'idées que créa la conquête macédonienne, mouvement considérable, qui commença à préparer, par la permission et la volonté divine, l'avènement du christianisme.

Le résultat des victoires d'Alexandre fut le mélange et comme la fusion de l'Occident et de l'Orient (fig. 91). Les barrières infranchissables qui séparaient les nationalités tombèrent; les Grecs dominèrent dans toute l'Asie occidentale et en Égypte comme dans leur propre pays, et sans s'en douter ils préparèrent ainsi la dissolution des vieilles religions païennes, et aplanirent les voies à la propagation de la religion du Christ. Ils introduisirent presque partout une sorte d'unité de langage; leur idiome fut parlé dans tout l'ancien monde, et on l'entendit jusque dans les rues de Rome victorieuse des Hellènes. La langue grecque apportait avec elle en tous lieux les idées grecques, trésor mêlé sans doute de beaucoup d'impuretés et de scories, mais néanmoins trésor précieux, où les plus beaux génies de l'antiquité profane avaient déposé la meilleure partie de leur intelligence et de leur cœur. Jésus-Christ n'aura qu'à développer, à compléter et à achever l'œuvre ainsi commencée au sein du paganisme, en y jetant un ferment divin, qui purifiera et transformera toutes choses. Alexandre le Grand, dans le plan providentiel, fut donc l'un des grands ouvriers chargés de préparer la ruine du polythéisme et le triomphe de la religion chrétienne. Un païen même avait entrevu la haute mission de ce conquérant. « Alexandre, dit Arrien, VII, 30, cet homme qui ne ressemblait à aucun autre homme, ne pouvait avoir été donné à la terre sans un dessein spécial de la divinité. » Cf. Plutarque, *De Alex. Or.* I, 6. Voir Bury, *Vie d'Alexandre le Grand*, in-4°, Paris, 1760; Sainte-Croix, *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre le Grand*, in-4°, Paris, 1804; Montesquieu, *Esprit des lois*, l. X, c. 13-14; Williams, *Life and actions of Alexander the Great*, Londres, 1829; Droysen, *Geschichte Alexanders des Grossen*, in-8°, Hambourg, 1837; Guillemin, *De coloniis urbibusque ab Alexandro et successoribus ejus in Asia conditis*, in-8°, Paris, 1847; Hertzberg, *Die asiatischen Feldzüge Alexanders des Grossen*, 2 in-8°, Halle, 1863-1865.

F. Vigouroux.

2. ALEXANDRE Ier BALAS, roi de Syrie (150-146 avant J.-C.). Son origine est douteuse : il se prétendait fils naturel d'Antiochus IV Épiphane, et conformément à cette prétention, que plusieurs croyaient fondée, cf. Strabon, XIII, 4, p. 624; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 1; il est appelé « fils d'Antiochus » dans I Mach., X, 1. La plupart croient cependant que c'était un imposteur de basse naissance, nommé Balas, et originaire de Smyrne. Appien, *Syr.*, 67; Justin, XXXV, 1; Polybe, XXXIII, 16. Il ajouta plus tard à son nom les titres d'Épiphane et d'Évergète. I Mach., X, 1 (fig. 92). Il dut sa fortune à une coalition d'Attale II, roi de Pergame, de Ptolémée VI Philométor, roi d'Égypte, et d'Aria-

rathe V, roi de Cappadoce, contre le puissant roi de Syrie Démétrius Ier Soter. Les monarques alliés, afin de susciter des embarras intérieurs à Démétrius, lui opposèrent le jeune Balas comme prétendant au trône de Syrie, en sa qualité de fils d'Antiochus Épiphane. Par les intrigues d'Héraclide, autrefois trésorier d'Antiochus Épiphane, Balas, sous le nom d'Alexandre, fut reconnu comme roi par les Romains. Polybe, XXXIII, 14, 16. Il commença aussitôt la guerre avec l'aide de ses alliés, et débarqua à Ptolémaïde. I Mach., X, 1. La Judée avait alors à sa tête un frère de Judas Machabée, Jonathas, qui avait heureusement terminé par un traité de paix la guerre que lui faisait Bacchide, général de Démétrius. I Mach., IX, 58-73. Démétrius Ier, sentant le besoin de s'assurer des alliés contre les ennemis puissants qui le menaçaient, voulut attacher Jonathas à sa cause : il l'autorisa à lever une armée

92. — Monnaie d'Alexandre Ier Balas.

Tête imberbe et diadémée d'Alexandre, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΘΕΟΠΑΤΟΡΟΣ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ. Jupiter assis à gauche, tenant une Victoire dans la main droite.

et à fabriquer des armes, et il lui accorda plusieurs autres faveurs. I Mach., X, 2-13. Mais Alexandre Balas, qui entendit vanter la bravoure de Jonathas, essaya également de l'attacher à sa cause : il le constitua souverain pontife, et lui envoya une robe de pourpre et une couronne d'or. I Mach., X, 15-20. En apprenant ces nouvelles, Démétrius Ier écrivit aux Juifs une lettre pleine des plus brillantes promesses, pour les empêcher de prendre parti pour son rival, I Mach., X, 22-45; mais Jonathas et le peuple ne crurent point à ses paroles, et ils se déclarèrent en faveur d'Alexandre, ỳ. 46-47. Celui-ci, à la tête d'une puissante armée, livra peu après bataille à son adversaire. Ses premiers efforts ne furent pas heureux, Justin, XXXV, 1, 10; cependant en 150 il mit en déroute les forces de Démétrius Soter, qui périt lui-même dans la retraite. I Mach., X, 48-50; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 4; Strabon, XVI, 2, p. 751.

Alexandre Balas chercha alors à se fortifier sur le trône qu'il venait de conquérir par une alliance intime avec l'Égypte; il demanda à Ptolémée VI Philométor la main de sa fille Cléopâtre, et il l'obtint. Voir CLÉOPÂTRE. Le mariage fut célébré avec grande pompe à Ptolémaïde, en 150; Jonathas y assista, il y fut comblé d'honneurs par Ptolémée VI et par Alexandre Balas, qui lui donna le titre de gouverneur (μεριδάρχης) de la Judée. II Mach., X, 51-66. Tant de succès furent la cause de la perte du nouveau roi d'Antioche. Enivré de sa fortune imprévue, il se livra aux plaisirs, Tite-Live, *Hist. Supp.*, L, 14, édit. Lemaire, t. IX, p. 120; cf. Athénée, V, 211, et il abandonna le gouvernement aux mains de ministres indignes, qui par leurs exactions le rendirent odieux à ses sujets.

Instruit de l'état des esprits, le fils aîné de Démétrius Ier Soter, appelé Démétrius Nicator, jugea l'occasion favorable pour tenter de recouvrer la couronne de son père. En l'an 147, il quitta la Crète, où il s'était réfugié, et débarqua en Syrie, où les mécontents lui firent bon accueil. Apollonius, gouverneur de Cœlésyrie, et Antioche elle-même se prononcèrent pour lui. Jonathas seul, au milieu de la défection générale, fut fidèle à Alexandre. Il battit les troupes d'Apollonius, que Démétrius Nicator avait laissé à la tête de la province de Cœlésyrie. I Mach., X, 67-87. Pour le récompenser de sa fidélité et de ses victoires, Alexandre lui envoya une agrafe (πόρπη) d'or, comme en portaient les princes (voir AGRAFE), et il lui donna la ville d'Accaron. ỳ. 88-89.

Mais Alexandre Balas devait être trahi par son propre beau-père comme par ses soldats. Ptolémée VI Philométor entra en Syrie avec une armée innombrable, sous prétexte de porter secours à son gendre, en réalité avec le secret dessein de lui ravir son royaume. Les portes de toutes les villes lui furent ouvertes, par ordre du roi d'Antioche; il y établit des garnisons, et il se mit ainsi sans coup férir en possession de toutes les villes des côtes de la Méditerranée jusqu'à Séleucie, à l'embouchure de l'Oronte. I Mach., XI, 1-8. Il jeta alors le masque. Se plaignant, peut-être avec raison, qu'Alexandre avait ourdi un complot contre sa vie (Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 6); Diodore, dans Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, t. II, 19, p. XVI), il invita Démétrius Nicator à faire alliance avec lui, et lui promit en mariage sa fille Cléopâtre, femme d'Alexandre Balas. Ce dernier était alors en Cilicie, pour y réprimer une révolte. Ptolémée entra à Antioche, et réalisa son rêve ambitieux en ajoutant la couronne d'Asie à celle d'Égypte. Au bruit de ces nouvelles, Alexandre se hâta de revenir en Syrie pour combattre son beau-père. Le sort des armes lui fut contraire; il fut battu et obligé de fuir. I Mach., XI, 15; Justin, XXXV, 2. Il se réfugia à Abas (Diodore, dans Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, t. II, 20, p. XVI), en Arabie, avec cinq cents cavaliers, auprès d'un émir appelé Zabdiel. Il était prédestiné à ne plus rencontrer que des traîtres. Zabdiel lui trancha la tête et l'envoya à Ptolémée Philométor. Le roi d'Égypte ne jouit pas d'ailleurs longtemps de son triomphe; il mourut peu après, la même année 146. I Mach., XI, 16-18. Démétrius II Nicator se trouva ainsi, par cette double mort, maître du trône de Syrie. Alexandre Balas laissait un fils, qui devint Antiochus VI Dionysos; mais il était encore en bas âge, et hors d'état de prétendre à la couronne. Les Juifs n'oublièrent point les bienfaits qu'ils devaient à Alexandre Balas, ce roi qui, après tant de guerres sanglantes, « leur avait assuré le premier une véritable paix; c'est pourquoi ils l'avaient toujours soutenu. » I Mach., X, 47. Son fils Antiochus devait recueillir lui-même plus tard le bénéfice de cette reconnaissance, car Jonathas compta parmi ses plus ardents défenseurs. Voir ANTIOCHUS VI. F. VIGOUROUX.

3. ALEXANDRE, fils de Simon le Cyrénéen et frère de Rufus. Les deux frères sont nommés ensemble dans l'Évangile de saint Marc, XV, 21, comme des personnages connus des lecteurs de cet Évangile. D'après une tradition, Alexandre et Rufus avaient accompagné saint Pierre à Rome. Si, comme on le croit communément, le Rufus de l'Épître aux Romains, XVI, 13, est celui de l'Évangile de saint Marc et le frère d'Alexandre, on peut croire tout au moins que les deux frères ont habité Rome. D'après les Espagnols, Alexandre aurait souffert le martyre à Carthagène, le 11 mars.

4. ALEXANDRE, Juif de Jérusalem, de race sacerdotale. Parmi les quatre personnages que les Actes des Apôtres, IV, 6, mentionnent nominativement comme faisant partie du sanhédrin qui fut rassemblé pour juger Pierre et Jean, emprisonnés à la suite du discours de saint Pierre, le jour de la Pentecôte, on trouve un Alexandre. Il occupait probablement à Jérusalem un poste important, et devait être d'une famille où l'on choisissait les grands prêtres, peut-être un parent d'Anne. On ne saurait dire si cet Alexandre est, comme quelques-uns l'ont cru, le même qu'Alexandre Lysimaque, l'alabarque d'Alexandrie, frère de Philon, et que Josèphe appelle « ami ancien » de l'empereur Claude. *Ant. jud.*, XIX, V, 1.

5. ALEXANDRE, Juif d'Éphèse, que ses compatriotes,

lors de l'émeute éphésienne contre saint Paul, poussèrent en avant afin de parler au peuple, et de dégager les Juifs de toute connivence avec les chrétiens. Act., XIX, 33. Dès qu'on eut reconnu qu'il était juif, tous se mirent à crier pendant plus de deux heures : « Grande est la Diane des Éphésiens ! » Les Juifs cependant vivaient en bonne harmonie avec les Éphésiens; mais le peuple crut peut-être qu'Alexandre voulait parler en faveur de saint Paul, ou, plus probablement, on lui interdit la parole parce que, en sa qualité de Juif, il était l'ennemi de la déesse Artémis ou Diane.

6. ALEXANDRE, chrétien d'Éphèse, à qui saint Paul reproche d'avoir avec Hyménæus perdu la bonne conscience, et, par suite, d'avoir fait naufrage dans la foi; c'est pourquoi il les livre tous deux à Satan, afin qu'ils apprennent à ne pas blasphémer. I Tim., I, 20.

7. ALEXANDRE, ouvrier en cuivre, montra à saint Paul une très grande malveillance, et s'opposa à sa prédication. L'Apôtre engage Timothée à se tenir en garde contre lui, II Tim., IV, 14-15, d'où l'on peut conclure que cet Alexandre était d'Éphèse. On ne sait s'il était juif ou chrétien. — On s'est demandé si les trois Alexandre que l'on vient de nommer, ou tout au moins les deux derniers, ne sont pas un seul personnage. Tous les trois portent le même nom et sont d'Éphèse. L'identité des deux derniers est regardée par un grand nombre de commentateurs comme certaine. E. JACQUIER.

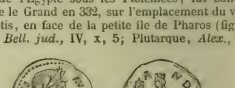
8. ALEXANDRE DE BORIE. Voir CHÉRUBIN DE SAINT-JOSEPH.

9. ALEXANDRE DE HALÈS, *Alesius* ou *de Hales*, savant scolastique, ainsi surnommé de Hailes, dans le canton de Glocester, d'où il était originaire, mort à Paris le 27 août 1245. Il entra dans l'ordre de Saint-François en 1222. Après avoir étudié en Angleterre, il se rendit à Paris, où il acquit une telle réputation, qu'on le surnomma « le Docteur irréfragable ». Il est surtout célèbre comme théologien, mais on a aussi de lui un *Commentarius in Apocalypsim*, in-f°, Paris, 1647. Il ne donne pas « une haute idée de la science ni même de l'imagination du commentateur », dit Daunou. La Bibliothèque ambrosienne à Milan, et celle d'Oxford, possèdent de lui des commentaires manuscrits sur les prophètes, les Évangiles et les Épîtres de saint Paul. On lui a attribué aussi un commentaire in-f° sur les Psaumes, imprimé à Venise en 1496, qui d'après plusieurs critiques est de saint Bonaventure, ou plus probablement du cardinal Hugues de Saint-Cher. D'autres commentaires lui sont aussi attribués faussement. Voir Daunou, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XVIII, p. 312-328, spécialement p. 317-318; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, part. II, Paris, 1880, t. I, p. 131-141; Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1865, t. II, p. 317-326.

10. ALEXANDRE NECKAM (*Necham, Nekam, Nequam*), théologien et poète anglais, né à Saint-Alban en 1157, mort en 1227. Il fut professeur à l'université de Paris, entre 1180 et 1187; il devint ensuite chanoine régulier et abbé de Chichester. Il a laissé : *Commentarius in IV Evangelia*, manuscrit de la bibliothèque d'Oxford; *Expositio super Ecclesiasten*, manuscrit de la *Cotton Library*; *Expositio super Cantica*, manuscrits d'Oxford et de Cambridge. On lui attribue aussi un *Vocabularium biblicum, Concordantiæ Bibliorum, Correctiones biblicæ*, etc. Voir A. Allibone, *Critical Dictionary of English literature*, 1880, t. II, p. 1406; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVII; col. 569-573.

11. ALEXANDRE Noël, dominicain français, né à Rouen le 19 janvier 1639, mort à Paris le 21 août 1724. Il se fit religieux en 1655, et fut successivement professeur de philosophie et de théologie dans les maisons de son ordre. Il devint docteur de Sorbonne en 1675, et provincial en 1706. Il avait eu le malheur de tomber dans les erreurs du jansénisme, et de signer en 1704 le *Cas de conscience;* mais il s'était rétracté peu après. Il est surtout connu par son *Historia ecclesiastica*, publiée de 1676 à 1686, en 24 volumes in-8°; il y ajouta en 1689 l'histoire de l'Ancien Testament. Le tout fut réimprimé sous le titre d'*Historia ecclesiastica Veteris et Novi Testamenti*, 8 in-f° ou 25 in-8°, Paris, 1699. Cet ouvrage fut condamné par Innocent XI le 10 juillet 1684, le 6 avril 1685 et le 26 février 1687. C. Roncaglia en donna une nouvelle édition avec notes rectificatives et complémentaires, Lucques, 1754, de sorte que l'Index en permit la lecture, le 8 juillet 1754, avec l'autorisation de Benoît XIII. Alexandre a laissé aussi des *Commentaires sur les Évangiles et les Épîtres de saint Paul*, 2 in-f°, 1703, 1710. Voir *Catalogue complet des œuvres du Père Alexandre*, Paris, 1716; Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. XII, p. 810; Nicéron, *Mémoires*, t. XXIII, 1729, p. 328.

1. ALEXANDRIE (ἡ Ἀλεξάνδρεια, III Mach., III, 1), capitale de l'Égypte sous les Ptolémées, fut bâtie par Alexandre le Grand en 332, sur l'emplacement du village de Rhacôtis, en face de la petite île de Pharos (fig. 93). Josèphe, *Bell. jud.*, IV, X, 5; Plutarque, *Alex.*, XXVI.



93. — Médaille d'Alexandrie.

Tête diadémée de l'empereur Adrien, à droite. HADRIANVS AVG COS III PP. — ℞. ALEXANDRIA. Alexandrie personnifiée, debout, à gauche, tenant un sistre de la main droite.

L'illustre conquérant macédonien avait trouvé, dans les eaux profondes qui s'étendent entre l'île et le continent, la place toute naturelle d'un double port destiné à devenir le boulevard de sa puissance, et peut-être la pierre d'attente de ses visées ambitieuses sur l'Occident. C'était un point de jonction indiqué entre les deux parties du vieux monde. Là, l'Europe devait venir acheter les produits de l'Inde et de l'Égypte, apportés du désert par les caravanes, et déposés dans les eaux du lac Maréotis par mille barques sillonnant les bras du Nil. C'est à Dinocrate, l'architecte du nouveau temple de Diane à Éphèse, que fut confié le soin de créer le port et de bâtir la ville dont Alexandre avait, dit-on, tracé lui-même le plan, mais dont il ne vit pas l'achèvement. On sait que l'honneur d'en avoir élevé les principales constructions revient à ses successeurs, Ptolémée Soter et Ptolémée Philadelphe.

La grande cité, bâtie entre le lac Maréotis au sud et la Méditerranée au nord, affectait dans son développement la forme d'une chlamyde grecque. Un large môle, long de sept stades (1300 mètres environ), d'où son nom d'Heptastade, défendu par un fort à chacune de ses extrémités, et percé de deux vastes ponts, mettait en communication la cité et l'île de Pharos. Celle-ci, étroite et allongée de l'ouest à l'est, jusqu'au petit rocher qui portait le célèbre phare de Sostrate de Cnide, constituait une jetée naturelle fort propice pour briser les lames de la haute mer et couvrir simultanément les deux ports, qui s'arrondissaient en anses très favorables, l'un à l'est et l'autre à l'ouest de l'Heptastade. Le premier s'appelait le Grand Port, le second était désigné sous le nom d'*Eunostos*, ou « Port d'heureux retour ». Dans le Grand Port, entre le promontoire de Lochias et l'îlot d'Antirhodos, se trouvait en outre le *port fermé*, où s'abritaient les galères royales, et dans l'Eu-

nostos le bassin du *Kibôtos* ou « Coffre », qui mettait la mer en communication avec le lac Marcotis et la branche canopique du Nil. Voir le plan, fig. 94.

A la hauteur de l'Heptastade, deux rues se coupaient à angle droit. Elles mesuraient l'une, de l'est à l'ouest, c'est-à-dire de la porte Canopique à celle de la Nécropole, 40 stades (près de 8 kil.), et l'autre, du sud au nord, c'est-à-dire de la porte du Soleil à celle de la Lune, 8 stades seulement, et avaient toutes la largeur d'un plèthre, qui était la sixième partie du stade, soit 31 mètres. Ces deux artères principales devaient rendre facile dans l'immense cité la circulation, non seulement du mouvement commercial qui en faisait la fortune, mais surtout de ces vents vivaient selon leurs lois plus de cent mille Juifs, détenteurs principaux de la fortune publique. Philon, *C. Flacc.*, II, 525. Ils avaient leur sanhédrin pour les juger, et des armes pour se défendre. Ils ne craignaient pas de braver, quand il le fallait, la population grecque elle-même, assurés qu'ils étaient de la protection des rois, dont ils servaient la politique et enrichissaient les États. Dans l'immense et puissant Ghetto, ils avaient élevé de superbes constructions, et l'on assure que la Diapleuston, leur synagogue, avec ses soixante-dix siéges dorés, était le plus vaste et le plus riche édifice de la ville. Les rabbins se perdent en exagérations quand ils en dépeignent les merveilles. *Succah*, f. 51, 6. — Au couchant, sur l'ancienne Rhacôtis,

L. Thuillier del.

94. — Plan d'Alexandrie ancienne. D'après Mahmoud-bey et Neroutsos-bey.

étésiens, si nécessaires pour tempérer périodiquement les ardeurs d'un ciel de feu. De grands aqueducs versaient à flots limpides, dans des fontaines de marbre et de granit, les douces eaux du Nil. Des trois quartiers qui constituaient la superbe capitale, celui du centre ou Bruchéion, de beaucoup plus riche et mieux habité que les deux autres, puisqu'on l'appelait le *quartier royal*, appartenait aux Grecs. Quand Dinocrate en traça le plan, il voulut que ses principaux édifices fussent disposés de façon à laisser libre la vue sur le Grand Port et sur Pharos. La conformation du terrain s'y prêtait un peu, puisque d'un de ses monuments, le Panéion, on dominait la ville entière. Le grand Gymnase et le Palais de justice se trouvaient aussi dans un site assez élevé. Venaient ensuite, en se rapprochant des quais, l'Amphithéâtre, la Bourse, le Soma, où les rois voulaient tous être ensevelis autour du cercueil d'Alexandre, le Muséum et sa fameuse bibliothèque contenant 400 000 volumes d'après les uns, et 700 000 d'après les autres; le Théâtre et le Stade. Puis, sur les quais eux-mêmes, et à côté d'immenses docks pour les marchandises, étaient disséminés des temples, des tours et des palais.

Au levant du Bruchéion, dans une sorte de ville à part, derrière des remparts dont ils fermaient et ouvraient eux-mêmes les portes, gouvernés par un alabarque ou chef de peuple, classé parmi les personnages officiels de la cité, autour du vieux sanctuaire de Sérapis et vers la nécropole de la cité, était demeurée la population indigène; et ces Égyptiens ou Coptes, voués aux plus durs travaux, semblaient les serviteurs-nés ou les mercenaires des Grecs et des Juifs, qui les traitaient en race vaincue et dégénérée. Comme pour rendre un dernier hommage à leur vieille religion, les deux premiers Ptolémées avaient reconstruit sur un plan magnifique le temple de Sérapis. Là se trouvait la grande bibliothèque de 200 000 volumes, qu'Antoine apporta de Pergame pour remplacer celle du Muséum, brûlée quand Jules César fit incendier la flotte alexandrine.

Diodore de Sicile dit que de son temps (58 avant J.-C.), malgré le despotisme funeste des derniers Ptolémées, il y avait à Alexandrie trois cent mille hommes libres, ce qui suppose une population de près d'un million d'habitants. Le règne des premiers Ptolémées, Soter, Philadelphe et même Évergète, marque l'apogée de la gloire d'Alexandrie pendant la période grecque. D'Épiphane à Aulètes, la grande cité décline sensiblement. Avec Cléopâtre, elle passe définitivement sous la domination de César et de ses successeurs, qui la traitent bien ou mal, selon leurs bizarres caprices. Toutefois les humiliations et les violences qu'elle dut subir n'entravèrent jamais l'activité de son commerce, et l'on peut dire que, si la vie sociale y reçut de bonne

heure les plus funestes atteintes, au point de vue de la prospérité matérielle elle résista longtemps à toutes les épreuves.

Le courant intellectuel que les premiers rois macédoniens y avaient créé subsista lui aussi, à peu près constant, autour de ces immenses bibliothèques, trésor incomparable, que la fureur aveugle des uns et le fanatisme des autres devaient plus tard détruire, à l'éternel regret des travailleurs de l'avenir. Dans les vastes dépendances du Muséum, des savants enseignaient, prenaient leurs repas, vivaient en commun, rappelant ainsi le genre de vie du collège sacerdotal d'Héliopolis, que Ptolémée Soter avait

95. — Vue d'Alexandrie actuelle. D'après une photographie.

tenté de reconstituer à Alexandrie. Un prêtre, désigné d'abord par les rois d'Égypte, et puis par les empereurs romains, était recteur de cette université, où sembla renaître, mais à un degré inférieur, la vie littéraire qui s'éteignait en Grèce. L'école d'Alexandrie eut plus de grammairiens, de rhéteurs et d'archéologues que de poètes; plus de mathématiciens, de médecins, d'astronomes et de géographes que de philosophes. Les vraies intuitions du génie y demeurèrent rares, mais les efforts de l'esprit y furent sérieux. On a eu raison de dire que l'éclectisme et la critique furent le champ préféré de ses triomphes. Au moment où les vieilles religions tombaient en décadence, elle chercha à découvrir dans les mythes anciens des idées philosophiques très modernes, et, à ce travail, elle fit souvent preuve de beaucoup d'esprit.

En contact avec ces idéologues qui remplissaient du bruit de leurs nouveautés l'école et l'agora, le judaïsme, de plus en plus prospère, subit lui-même jusqu'à un certain point leur influence. Sans cesser de vénérer à Jérusalem le centre réel de la religion théocratique, les Juifs d'Égypte avaient bâti un temple à Léontopolis. Ils eurent leur grand prêtre et leurs sacrifices, produisirent même des écrivains très novateurs. On n'est pas peu étonné d'apprendre que les plus cultivés d'entre eux, rêvant de gloire littéraire, et tout imbus des auteurs païens, se mirent à raconter, à la façon des classiques grecs, l'histoire des patriarches, de Moïse et des rois d'Israël. Voir ALEXANDRIE 2. Un de nos livres canoniques, celui de la Sagesse, paraît avoir été écrit à Alexandrie, vers le milieu du IIe siècle avant J.-C. La Bible, traduite en grec sous les premiers Ptolémées, vers l'an 280 avant J.-C., quant au Pentateuque, et dans le demi-siècle qui suivit, quant aux autres livres (voir SEPTANTE), influa à son tour sur les conceptions de la philosophie grecque; et de ces influences réciproques sortit une préparation générale des esprits, qui devait, non pas faire éclore ou compléter l'Évangile, mais inspirer ses plus célèbres apologistes et ses premiers défenseurs. C'est par ce côté qu'Alexandrie se rattache à l'histoire biblique, beaucoup plus que par les très rares passages des Livres Saints où cette ville est mentionnée.

Les Juifs d'Alexandrie sont cités parmi les adversaires d'Étienne à Jérusalem, Act., VI, 9, et nous savons qu'un des plus éloquents prédicateurs de l'Évangile, Apollon, âme ardente et esprit puissant dans la science des Écritures, était originaire d'Alexandrie. Act., XVIII, 24, 25. Ces simples indications portent à croire qu'un centre si important parmi ceux où vivaient les Juifs de la dispersion et si heureusement préparé par la philosophie platonicienne à recevoir l'Évangile, fut abordé dès la première heure par les ouvriers apostoliques. D'après Eusèbe, *H. E.*, II, 16, t. XX, col. 173, c'est saint Marc qui, étant allé annoncer la bonne nouvelle à Alexandrie, y établit une Église chrétienne; mais il est très probable que les Alexandrins et

les Cyrénéens présents à la Pentecôte l'y avaient devancé. En tout cas, on peut voir un indice de l'intensité de vie religieuse nouvelle qui se manifesta de très bonne heure à Alexandrie dans ces sectes gnostiques, qui, dès le commencement du second siècle, y pullulèrent avec Basilide, Valentin et les autres, non moins que dans la vigoureuse formation chrétienne des grands apologistes qui, cent ans plus tard, y enseignèrent l'Évangile avec tant d'éclat.

Les Actes des Apôtres parlent des navires d'Alexandrie, qui depuis la décadence de Tyr, de Sidon et de Carthage, étaient les principaux auxiliaires du commerce dans les ports de la Méditerranée. Le vaisseau sur lequel saint Paul fit naufrage était alexandrin, Act., XXVII, 6-44, de même sanctuaire de Neptune, et la tour d'Antoine ou Timonéion s'y rattachaient, en suivant, d'après Strabon, la direction d'un petit môle à moitié submergé aujourd'hui. La presqu'île de Lochias est bien cette arête nue, désolée, qui protège le Grand Port ou Port Neuf vers l'Orient; mais de ses splendides palais, de ses jardins délicieux qu'habitèrent les rois, il n'y a plus même de vestige. Le Sérapéum fut-il là où se dresse la colonne de Dioclétien, vulgairement dite de Pompée? Des fouilles pratiquées en 1872 semblent l'indiquer. Le Soma fut-il au monticule de décombres appelé Kom-el-Dik? Les sépultures arabes, chrétiennes et païennes, qu'on y trouve superposées par couches régulières, ont entretenu cette supposition popu-

L. Touillier del.

96. — Plan d'Alexandrie moderne.

que celui qui le transporta de Malte à Pouzzoles. Act., XXVIII, 11-13. — Notre Vulgate nomme cinq fois Alexandrie, Jer., XLVI, 25; Ezech., XXX, 14, 15, 16; Nahum, III, 8, là où le texte original porte No, parce que saint Jérôme croyait qu'Alexandrie avait été bâtie sur l'emplacement de No; mais No est Thèbes. Voir No.

La ville actuelle d'Alexandrie (fig. 96) n'occupe qu'en partie l'emplacement de l'ancienne (fig. 94). Les sables qui se sont amoncelés peu à peu sur les deux côtés de l'ancien môle en ont entièrement modifié les proportions, et l'Heptastade ainsi élargi est devenu un isthme. C'est là surtout, et dans une partie de l'île de Pharos, qu'Alexandrie moderne est bâtie. Des monuments d'autrefois il ne reste absolument rien. Par une digue taillée en glacis, et où des chapiteaux de granit rose et des fûts de colonnes brisées servent de moellon, tandis que d'autres dorment encore visibles au fond de l'eau, on atteint le lieu probable où fut le phare célèbre des Ptolémées; mais de l'œuvre de Sostrate on ne voit plus rien. Deux obélisques dits *aiguilles de Cléopâtre*, qui sont alliés l'un à Londres et l'autre en Amérique, marquaient, jusqu'à ces derniers temps, sur le rivage du Grand Port, le *Cæsareum*, temple, au dire de Philon, le plus beau et le plus riche du monde, édifié au lieu où Auguste s'était embarqué. Le Posidéion ou laire, que rien autre n'autorise. Jusqu'à l'heure présente, c'est dans le champ de l'hypothèse qu'il faut se tenir pour semer capricieusement çà et là les grandioses édifices du passé dont il ne reste pas la moindre trace. Les plus importantes indications sur Alexandrie ancienne se trouvent dans Strabon, liv. XVII; Arrien, liv. III-VII; Polybe, XXXIX, 14; Ammien Marcellin, liv. XXII; Diodore de Sicile, XVII; César, *B. C.*, III, 112; Josèphe, *B. J.*, II, 28; Pausanias, V, 21; VIII, 33; Eusèbe, *H. E.*, II, 16. Voir aussi A. F. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*, in-8°, Halle, 1834; Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2e édit., in-8°, Paris, 1840; M. G. Demitsès, *Histoire d'Alexandrie* (en grec), in-8°, Athènes, 1885; Néroutsos-bey, *L'ancienne Alexandrie*, in-8°, Paris, 1888. E. Le Camus.

2. ALEXANDRIE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'). La première école chrétienne fut l'école d'Alexandrie, en Égypte. Elle se rendit surtout célèbre par ses travaux d'exégèse sur l'Écriture Sainte, qu'elle interpréta d'après la méthode allégorique. Elle se rattache par les liens les plus étroits à l'école juive de cette ville, et il faut connaître celle-ci pour se rendre historiquement compte de l'origine et des idées de l'école chrétienne.

I. *École juive d'Alexandrie.* — Lorsque Alexandre le Grand eut fondé Alexandrie en 332, il accorda aux Juifs qui s'établiraient dans la nouvelle cité les mêmes avantages qu'aux Grecs. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 4; *De Bell. jud.*, II, XVIII, 7. Les Lagides suivirent la même politique. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, I; cf. *Cont. Apion.*, I, 22; II, 4. Les enfants d'Israël y accoururent donc en très grand nombre. Après la mort d'Alexandre, les Ptolémées en firent la capitale du royaume d'Égypte, et, pour lui donner un plus grand éclat, ils y créèrent des bibliothèques et des musées; ils y attirèrent des grammairiens, des philosophes, des littérateurs et des artistes de tout genre, et ils la rendirent ainsi bientôt le plus brillant foyer des lettres, des sciences et des arts. Placés dans ce nouveau milieu, au contact de tant d'esprits distingués, les plus intelligents des Juifs se mirent à étudier la philosophie et les sciences des Hellènes. L'influence étrangère fut si puissante, que dans peu de temps les Israélites émigrés ne comprirent plus, pour la plupart, la langue hébraïque, et qu'il fallut traduire à leur usage l'Écriture Sainte en grec. Voir SEPTANTE. Ils conservèrent néanmoins leur foi monothéiste, mais ils furent insensiblement amenés à comparer leur religion avec celle des Grecs, et c'est ce qui donna naissance à l'école juive d'Alexandrie.

On vit paraître, parmi les Juifs, de la fin du IIIe siècle au commencement du premier avant notre ère, des historiens qui racontèrent l'histoire de leur nation à la façon de Thucydide, et des poètes qui s'efforcèrent d'imiter Eschyle, Sophocle et les autres poètes de la Grece. Alexandre Polyhistor (90 à 80 avant J.-C.), qui était peut-être d'origine juive, mentionne dans son livre Περὶ Ἰουδαίων quatre historiens judéo-alexandrins, Eupolème, Artapan, Démétrius et Aristée. Voir Eusèbe, *Præp Ev.*, IX, 17-39, t. XXI, col. 705-759; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 22, t. VIII, col. 900; Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 23. Ézéchiel composa des tragédies bibliques, dont l'une était intitulée Ἐξαγωγή, c'est-à-dire l'Exode des Hébreux ou la Sortie d'Égypte. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 22, t. VIII, col. 901; Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 28-29, t. XXI, col. 736-748. Voir Fr. Delitzsch, *Geschichte des jüdischen Poesie*, p. 211. Un certain Philon, différent du philosophe, écrivit un poème sur Jérusalem, Περὶ τῆς Ἱεροσολύμων; Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 20, 24, 37, t. XXI, col. 712, 725, 756; Philippson, *Ezekiel, des jüdischen Trauerspieldichter Auszug aus Aegypten, und Philo, des älteren, Jerusalem*, Berlin, 1830; et un Samaritain, appelé Théodote, célébra en vers grecs la gloire de Sichem, qu'il appelle « la cité sainte » dans son poème Περὶ Ἰουδαίων. Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 22, t. XXI, col. 721.

Mais c'est surtout la philosophie grecque qui frappa l'attention des Juifs les plus cultivés, et qui donna naissance à ce qu'on appelle proprement l'école juive d'Alexandrie. Cette philosophie fut particulièrement étudiée dans la capitale des Ptolémées, et elle y jouit du plus grand crédit. Les Juifs qui s'initièrent aux doctrines de Platon et d'Aristote y découvrirent, avec un profond sentiment de surprise, un enseignement en partie semblable à celui de leurs Livres Saints. Ils tirèrent de là une conclusion qui devait avoir dans l'Église primitive elle-même une grande importance : c'est que les philosophes grecs avaient emprunté aux livres de Moïse les vérités qu'on admire dans leurs écrits. Convaincus que des hommes vivant au sein du polythéisme et de l'idolâtrie ne pouvaient avoir découvert eux-mêmes ce qu'ils enseignaient de vrai et de bon, persuadés aussi que les descendants de Jacob étaient seuls en possession des grandes doctrines religieuses et morales, ils en concluaient que la philosophie grecque venait de la Palestine, et que Platon, qui avait beaucoup voyagé, n'était que Moïse parlant grec. De là leur attachement prédominant pour la philosophie platonicienne.

Cette théorie sur l'origine mosaïque de la philosophie grecque amena les Judéo-Alexandrins à se servir surtout, dans l'explication de l'Écriture, d'une méthode d'interprétation déjà connue des Juifs de Palestine, qui était aussi alors en grande faveur dans le milieu où ils vivaient, de sorte qu'ils lui donnèrent une grande importance et contribuèrent à la transmettre aux premiers docteurs chrétiens; cette méthode était celle de l'interprétation allégorique. Voir ALLÉGORIE. L'emploi de cette méthode, renfermé dans de justes bornes, est très légitime; mais on en abusa. Comme il n'était pas toujours facile d'accorder dans les détails les enseignements de l'Écriture avec ceux des philosophes grecs, afin d'établir cette harmonie, qu'on avait établie en thèse, on imagina, lorsque le sens littéral des Livres Saints était rebelle à la conciliation, d'en expliquer les passages par la méthode allégorique. Nous voyons de nombreux exemples de l'application de cette méthode dans Aristobule et dans Philon.

Aristobule est le plus ancien philosophe judéo-alexandrin dont il nous soit resté des fragments. Il vivait à Alexandrie, probablement sous le règne de Ptolémée VI Philométor (181-146 avant J.-C.). Beaucoup pensent que c'est l'Aristobule mentionné II Mach., I, 10. Voir ARISTOBULE. Il composa un ouvrage, aujourd'hui perdu, mais dont les débris encore subsistants ont été réunis dans l'*Allgemeine Bibliothek* d'Eichhorn, t. V, p. 253-259, et dont le titre paraît avoir été : Ἐξηγήσεις τῆς Μωυσέως γραπτῆς, « Explication de l'écrit de Moïse, » c'est-à-dire du Pentateuque. Eusèbe, *Præp. Ev.*, VII, 14; VIII, 10; XIII, 12, t. XXI, col. 548, 656, 1097; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 22, t. VIII, col. 893; V, 14; VI, 3, t. IX, col. 145, 249. Il déclare lui-même dans un fragment de prologue, qui a été conservé, qu'il ne s'en tient pas à la lettre et à l'écorce, et que c'est en pénétrant au fond et jusqu'à la moelle qu'il explique la doctrine de Moïse, c'est-à-dire que la méthode allégorique est la sienne. Dans son ouvrage même, il s'efforce de prouver que les livres de Moïse, bien plus anciens que ceux des poètes et des philosophes de la Grèce, sont la source où ces derniers avaient puisé leurs plus belles et leurs meilleures pensées. Nous trouvons donc en lui les deux traits caractéristiques de l'école juive d'Alexandrie. Voir L. G. Valckenaër, *Diatribe de Aristobulo Judæo*, in-4°, Lieuze, 1806; Origène, *Contra Celsum*, IV, 51 et la note 91, *ibid.*, t. XI, col. 1112, où sont reproduits les passages des anciens sur Aristobule.

Philon, contemporain de Notre-Seigneur, soutint les mêmes idées et les exposa dans un grand nombre d'écrits qui sont parvenus jusqu'à nous. Entre Aristobule et lui, bien d'autres Juifs devaient avoir défendu les mêmes opinions; mais l'éclat que jeta ce philosophe, le plus célèbre des Judéo-Alexandrins, éclipsa tous les autres. Nul ne chercha plus que lui à concilier les doctrines platoniciennes avec celles de l'Écriture; nul plus que lui n'usa et n'abusa de la méthode allégorique. Il en formula les règles, *De somn.*, édit. Mangey, Londres, 1742, t. I, p. 632, et il les appliqua. Son traité *De la création du monde selon Moïse* n'est guère qu'un commentaire allégorique du premier chapitre de la Genèse; les deux traités *Des allégories de la loi* en sont la continuation; tous ses écrits, en un mot, sont pleins d'interprétations du même genre qui paraissent maintenant pour la plupart forcées et peu sérieuses. La réputation de Philon n'en fut pas moins très considérable, non seulement chez les Juifs, mais aussi chez les chrétiens. Saint Jérôme lui a donné une place parmi les auteurs ecclésiastiques, *De vir. illustr.*, 11, t. XXIII, col. 625, et un historien moderne a pu écrire, non sans quelque vérité : « [Le système allégorique de Philon] absorba, comme un immense réservoir, tous les petits ruisseaux de l'exégèse biblique à Alexandrie, pour déverser ensuite ses eaux dans les rivières et les canaux à mille bras de l'interprétation juive et chrétienne des Saintes Écritures. » C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, in-8°, Iéna, 1875, p. 27. Cf. Mgr Freppel, *Clément d'Alexandrie*, in-8°, Paris,

1865, p. 425, 428, 429; Grossmann, *Quæstiones philoneæ*, part. I, *De theologiæ fontibus et auctoritate*, 1829; H. Planck, *Commentatio de principiis et causis interpretationis Philonianæ allegoriæ*, Göttingue, 1806; Bucher, *Philonische Studien*, 1848; Creuzer, *Kritik der Schriften des Juden Philon*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, janvier 1832; Kirchbaum, *Der jüdische Alexandrinismus*, Leipzig, 1841; M. Wolf, *Die Philonische Philosophie*, Leipzig, 1849; 2e édit., Gothenburg, 1858; F. Delaunay, *Philon d'Alexandrie*, in-8°, Paris, 1867. Voir aussi Lipsius, *Alexandrinische Religionsphilosophie*, dans Schenkel, *Bibellexicon*, t. I, p. 85-99; Gfrörer, *Philo und die alexandrinische Theosophie*, 2 in-8°, Stuttgart, 1831-1835; Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*, 1831, t. II, p. 15-16, 27 et suiv., 33 et suiv.; Id., dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1833, p. 984; Ad. Franck, *La Kabale*, 3e part., ch. III, 2e édit., 1889, p. 220-254; Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, t. II, p. 126-148; abbé Biet, *Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie*, in-8°, Paris, 1854. Voir PHILON.

II. *École chrétienne d'Alexandrie.* — Quand le Christianisme fut introduit à Alexandrie, il se recruta naturellement tout d'abord parmi les Juifs hellénistes. Ceux-ci étaient tout imbus des opinions courantes dans cette ville, telles que les avait exposées Philon. Ils les communiquèrent donc aux païens qui embrassèrent la religion nouvelle, de sorte que, par leur intermédiaire, les idées sur l'origine des doctrines de la philosophie grecque et un goût, parfois exagéré, pour la méthode allégorique devinrent communs parmi les premiers chrétiens d'Alexandrie. Sous ce rapport ils se distinguèrent des chrétiens des autres pays, qui, instruits par le Nouveau Testament, et en particulier par les épîtres de saint Paul, I Cor., x, 4; Gal., III, 16; IV, 21-31, reconnaissaient qu'il existe dans les Écritures un sens allégorique, mais ne lui sacrifiaient jamais le sens littéral.

Ce qui fit l'importance capitale de la méthode allégorique à Alexandrie, c'est qu'elle fut enseignée à l'école catéchétique de cette ville par les grands docteurs qui en firent la gloire. Cette école, appelée Didascalée (Eusèbe, *H. E.*, v, 10, t. XX, col. 453), est l'institution la plus caractéristique de l'Église d'Égypte. Elle a été le berceau de l'enseignement scientifique de la théologie, le germe des facultés et des universités qui ont fleuri plus tard dans le monde catholique. Fondée par saint Pantène, elle jeta sous Clément, son successeur, et surtout sous Origène, un éclat incomparable. Elle se donna pour mission de montrer aux esprits cultivés, si nombreux dans la capitale égyptienne, la supériorité du Christianisme, non seulement sur les religions, mais aussi sur les philosophies païennes. Les docteurs qui la dirigeaient étaient des maîtres éminents, qui mettaient au service de la religion toutes les ressources de la science humaine, afin de faire briller dans toute sa pureté l'enseignement chrétien: mais ils joignaient la subtilité grecque au goût de l'allégorie qui dominait dans tout l'Orient, et, comme les Juifs dont ils avaient recueilli en partie l'héritage, ils admettaient que les philosophes grecs s'étaient revêtus des dépouilles des Hébreux, et ils expliquaient d'une manière allégorique la plupart des passages des Saintes Écritures, en particulier ceux dont l'interprétation littérale leur paraissait difficile à faire accepter.

Origène, le plus illustre représentant de l'école d'Alexandrie, fut aussi celui qui poussa le plus loin l'application et, il faut bien le dire, les excès de l'interprétation allégorique. Le disciple de Clément en vint, comme Philon, à rejeter le sens littéral d'un certain nombre de passages des Livres Saints. C'est ainsi qu'il prétendit que le paradis terrestre n'avait jamais existé comme tel, et que l'Éden n'était qu'une pure image du ciel. Origène, *Selecta in Genesim*, II, 8-9, t. XII, col. 100; *Contra Celsum*, IV, 39, t. XI, col. 1089; cf. Philon, *De mundi opificio*, p. 37-38. Voir ORIGÈNE.

C'est par des exagérations et des excès de ce genre que l'école d'Alexandrie, et en particulier Origène, nuisirent à la cause qu'ils prétendaient défendre. L'explication allégorique, maintenue dans de justes limites, est restée toujours avec raison en honneur dans l'Église; mais les Pères et les Docteurs condamnèrent les applications outrées de l'allégorisme. Voir F. Vigouroux, *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 32. Que si nous avons aujourd'hui quelque peine à comprendre comment tant d'interprétations, qui nous semblent fausses ou au moins sans fondement, dans les écrits de Philon, d'Origène et de quelques autres, ont pu être accueillies autrefois avec faveur, c'est parce que nous oublions que le principe même de ces interprétations était alors universellement accepté, non seulement par les Juifs et les chrétiens, mais aussi par les païens. Déjà, du temps de Socrate et de Platon, les sages de la Grèce expliquaient d'une manière allégorique la mythologie de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, et la *Théogonie* d'Hésiode, afin d'en effacer le caractère scandaleux. Les stoïciens d'abord, puis les néoplatoniciens et les gnostiques virent également partout des mythes et des allégories. Tout le monde était donc d'accord pour accepter le principe de l'allégorisme et ne se montrait guère difficile dans l'application.

L'école chrétienne d'Antioche réagit néanmoins contre les excès de l'allégorisme alexandrin. Voir ANTIOCHE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'). Mais elle ne fit pas oublier les grands docteurs du Didascalée, qui avaient jeté sur la science chrétienne un éclat à jamais ineffaçable. Les illustres Pères cappadociens, saint Basile, saint Grégoire de Nysse son frère, et son ami saint Grégoire de Nazianze se formèrent à l'école d'Origène, et la plupart des Pères de l'Église latine, tout en rejetant ce qu'il y avait de répréhensible dans ses écrits, furent également ses disciples.

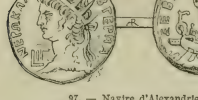
L'école chrétienne d'Alexandrie avait d'ailleurs rendu, malgré l'exagération de son allégorisme, les plus grands services à l'exégèse biblique. Elle l'avait mise en grand honneur et avait ouvert des voies nouvelles aux docteurs chrétiens. Origène, en particulier, avait montré comment il fallait étudier l'Écriture Sainte, en la considérant sous tous ses aspects, et en mettant à profit pour l'expliquer toutes les ressources de la science humaine. Non content d'exposer le texte sacré à tous les fidèles dans ses homélies, il en avait résolu les difficultés et éclairci les obscurités pour les hommes instruits dans ses scholies ou notes, et il avait créé la critique sacrée par ce merveilleux monument des *Hexaples*, qui faisait ressortir tout à la fois l'importance du texte original et de l'étude comparée des différentes versions pour l'intelligence de la parole sainte. Voir HEXAPLES. Le fruit des travaux de ce grand génie ne fut pas perdu: ils ont assuré à l'école dont il avait été le maître le plus brillant une gloire impérissable.

Voir Michaelis, *De schola Alexandrina*, Halle, 1739; H. E. F. Guericke, *De schola quæ Alexandriæ floruit catechetica*, Halle, 1824; C. F. W. Hasselbach, *De schola quæ floruit Alexandriæ catechetica*, Stettin, 1826; Matter, *Essai historique sur l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 273; Redepenning, *Origenes, eine Darstellung seiner Lebens und seiner Lehre*, Bonn, 1841; J. A. Moehler, *Patrologie*, traduct. J. Cohen, Paris, 1843, t. II, p. 9-175; J.-M. Prat, *Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le Christianisme*, 2 in-8°, Lyon, 1843, t. I, p. 131-150; Ch. Kingsley, *Alexandria and her Schools*, in-8°, Londres, 1854. F. VIGOUROUX.

3. ALEXANDRIE DE TROADE. Ville de l'ancienne Troade. Voir TROADE.

ALEXANDRIN, Ἀλεξανδρεύς. — 1° Originaire d'Alexandrie d'Égypte, Act., XVIII, 24. Voir APOLLO. —

2° Synagogue des Alexandrins. Act., VI, 9. Synagogue de Jérusalem, qui appartenait aux Juifs d'Alexandrie, et où se réunissaient ceux d'entre eux qui se trouvaient dans la ville sainte. — 3° Navire d'Alexandrie, πλοῖον Ἀλεξανδρῖνον, Act., XXVII, 6; XXVIII, 11. C'est sur un des navires d'Alexandrie qui transportaient du blé d'Égypte en Italie que saint Paul fut embarqué à Myrrha ou Myre. (La Vulgate porte Lystre au lieu de Myre. Cette dernière leçon est la véritable.) Nous voyons un de ces navires sur une monnaie de l'empereur Néron (fig. 97). Quand le vaisseau



97. — Navire d'Alexandrie.

Tête radiée de l'empereur Néron, à gauche. ΝΕΡΩ. ΚΛΑΥ. ΚΑΙΣ. ΣΕΒ. ΓΕΡΜ. ΑΥ. — ℞. Galère à la voile, allant à droite. ΣΕΒΑΣΤΟΦΟΡΟΣ.

égyptien qui avait emporté saint Paul de Myrrha eut fait naufrage près de Malte, l'Apôtre, après avoir séjourné trois mois dans cette île, fut réembarqué sur un autre navire d'Alexandrie, appelé « les Dioscores », ou « Castor et Pollux », Act., XXVIII, 11, qui le transporta à Pouzzoles, près de Naples. Voir F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, p. 305, 324.

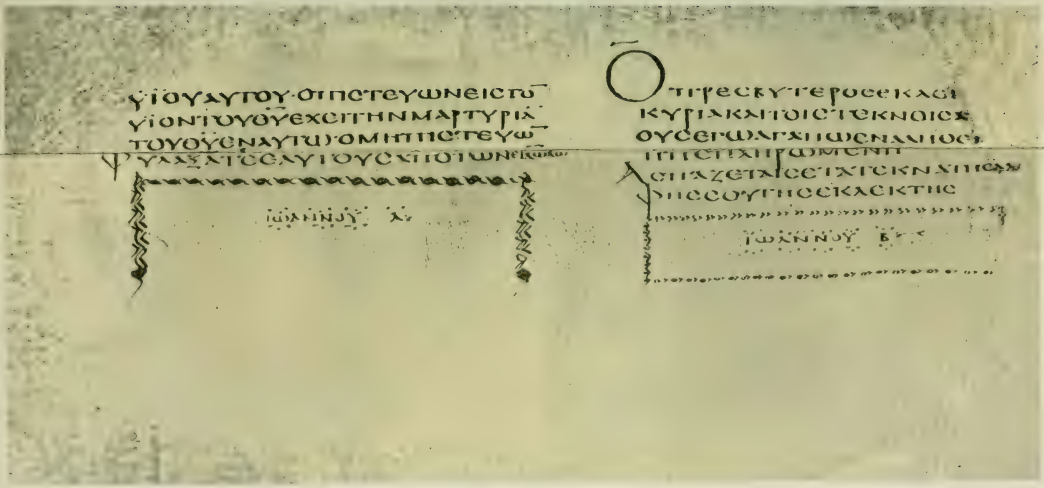
ALEXANDRINUS (*Codex*). Ce manuscrit est un des plus célèbres de la Bible grecque. Il appartient à la bibliothèque du British Museum, à Londres, où il est coté *Royal ms.* I, D, V-VIII. L'écriture est onciale, d'une main du ve siècle. (Voir le fac-similé, fig. 98, reproduisant, dans la première colonne, I Joa., V, 9-20, et, dans la seconde colonne, II Joa. complet.) Le parchemin est partagé en cahiers de huit feuillets chacun; chaque page a deux colonnes de texte, chaque colonne 49-51 lignes. De grosses initiales, posées en marge, annoncent le commencement des paragraphes ou des sections. Pas d'accents, pas d'esprits; pour toute ponctuation, des points simples. Hauteur: 32 cent.; largeur: 26,3. Le manuscrit, divisé en quatre volumes, contient au total 773 feuillets, dont 630 pour l'Ancien Testament et 143 pour le Nouveau. Il manque à l'Ancien Testament quelques fragments de la Genèse, du premier livre des Rois et des Psaumes; au Nouveau, quelques fragments de saint Matthieu, de saint Jean et de la deuxième aux Corinthiens; toutes ces lacunes sont accidentelles. Le Nouveau Testament contient en outre le texte des deux lettres de saint Clément, page. L'Ancien contenait les psaumes apocryphes de Salomon; ils ne figurent pas au manuscrit, quoique annoncés par la table initiale des matières. Par abréviation, on désigne le *Codex Alexandrinus* par la lettre A.

Ce manuscrit, on vient de le voir, est attribué au ve siècle, et l'on a de sérieuses raisons de penser qu'il a été copié en Égypte, quoique MM. Hort et Ceriani inclinent à croire qu'il a été exécuté à Rome. Le manuscrit appartenait dès la fin du XIe siècle, en 1098, au trésor patriarcal d'Alexandrie, ainsi que nous l'apprend un graffite arabe au bas de la première page de la Genèse. Cyrille Lucar, patriarche de Constantinople (1638), entre les mains de qui ce manuscrit était venu à l'époque où il était patriarche d'Alexandrie (1602-1621), en fit don au roi d'Angleterre Charles Ier, par l'intermédiaire de son ambassadeur à Constantinople, sir Thomas Roe, en 1628. S'il fallait en croire une note inscrite par Lucar à la garde du manuscrit, une « tradition » voudrait « qu'il ait été copié par Théela, noble femme égyptienne, il y a mille trois cents ans », c'est à savoir « peu après le concile de Nicée; ce nom de Théela » aurait « figuré à la fin du manuscrit; mais, à l'invasion de l'Égypte par les musulmans, cette inscription » aurait « été lacérée, et le souvenir seul en » aurait « été conservé ». Malheureusement cette note de Lucar n'offre aucune garantie. La présence en tête du texte des psaumes de l'*Epistola ad Marcellinum* de saint Athanase (?), qui est une sorte de *cursus* pour l'usage liturgique des psaumes, porte à penser que ce magnifique manuscrit a été fait tout entier pour servir à l'usage liturgique. C. Woide au siècle dernier (1786), et de nos jours MM. Baber (1816-1828), H. Cowper (1860), H. Hansell (1864), ont imprimé en tout ou en partie le texte de l'*Alexandrinus*. Plus récemment l'administration du British Museum a entrepris et mené à bonne fin la reproduction phototypique du manuscrit tout entier : *Facsimile of the codex Alexandrinus*, 4 in-f°, Londres, 1879-1880, qui seul est désormais à consulter. Voir A. Scrivener, *A plain introduction to the criticism of the New Testament*, Cambridge, 1883, p. 93-101; C. R. Gregory, *Prolegomena ad Novum Testamentum græce* de Tischendorf, Leipzig, 1884, p. 354-358; B. Swete, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1887; p. XXII-XXIII. P. Batiffol.

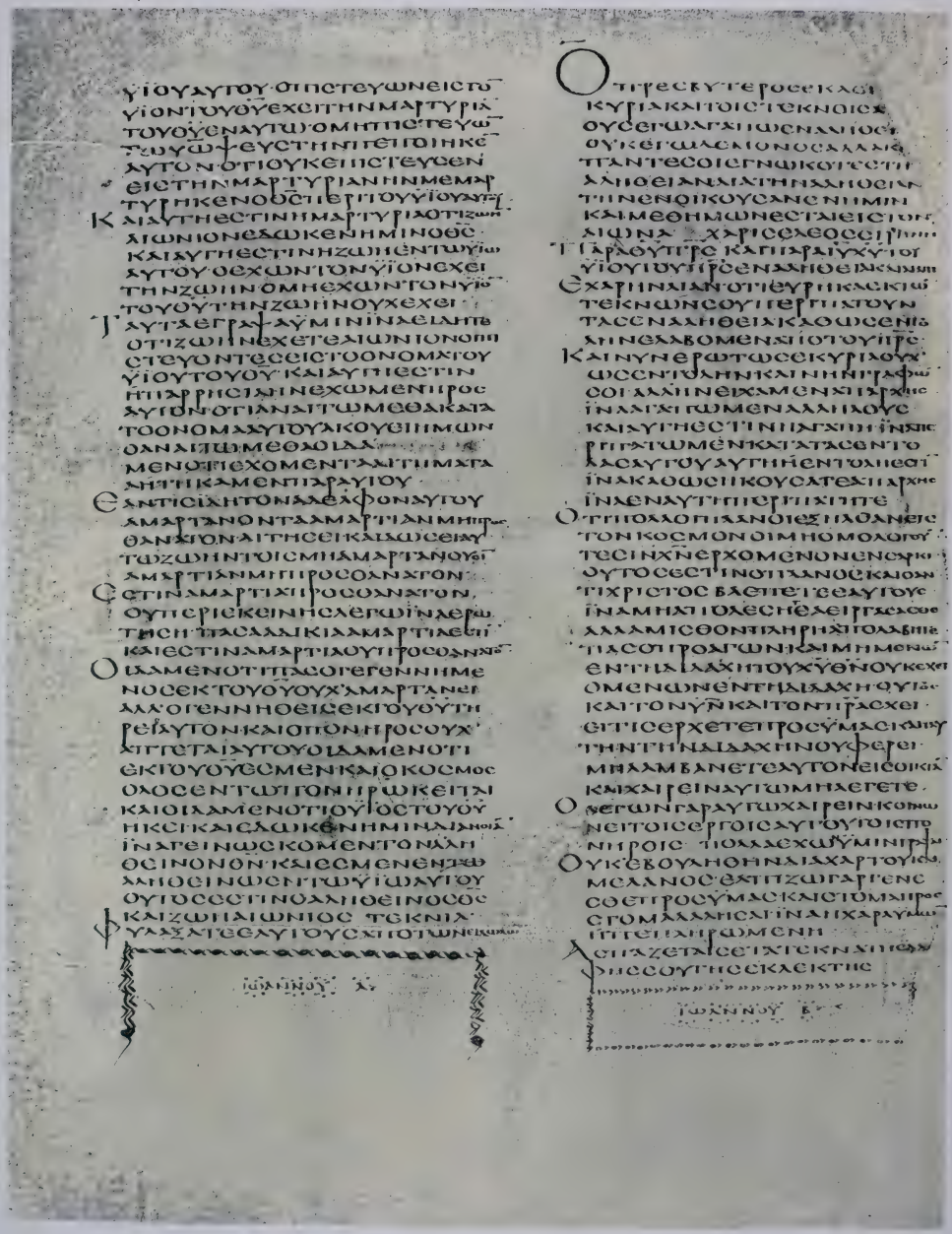
ALFORD Henry, commentateur anglican, né à Londres le 10 octobre 1810, mort à Cantorbéry le 12 janvier 1871. Après avoir fait ses études à Cambridge, il fut en 1835 vicaire de Wymeswold, dans le comté de Leicester, puis ministre de Quebec-Chapel à Londres en 1853; il devint enfin en 1857 doyen de Cantorbéry, titre qu'il conserva jusqu'à sa mort. Il fut le premier éditeur de la *Contemporary Review*, et la dirigea de 1866 à 1870. Il fut aussi l'un des principaux promoteurs de la revision de la « version autorisée » anglicane, et y collabora avec beaucoup de zèle. Son principal ouvrage est *The Greek Testament, with a critically revised text, a digest of various readings, marginal references to verbal and idiomatic usage, prolegomena and a critical and exegetical commentary*, 4 in-8° en 5 tomes. Alford en conçut le projet en 1845; il publia le premier volume en 1849, et le dernier en 1861. Rempli d'admiration pour la science exégétique des Allemands, il alla passer trois mois à Bonn en 1847, pour se familiariser avec leur langue. Il adopta un texte fondé sur les travaux de Buttmann et de Lachmann, et le rectifia plus tard d'après Tregelles et Tischendorf. Il donne en détail les diverses leçons. Les passages qu'il cite pour éclaircir les mots employés par les Juifs hellénistes témoignent d'une étude profonde et sérieuse. Ses notes sont quelquefois trop affirmatives, mais ses opinions sont en général justes, et il met toujours le lecteur en état de se prononcer en connaissance de cause. Malgré un certain penchant vers les opinions libérales, il se maintient dans l'orthodoxie anglicane. Son œuvre si soigneusement préparée a eu un succès extraordinaire, et ses compatriotes considèrent encore aujourd'hui son *Greek Testament* comme étant, dans l'ensemble, le meilleur commentaire qui existe en leur langue. Voir W. H. Fremantle, dans L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. I, 1885, p. 283; *Life, Journals and Letters of Dean Alford*, edited by his widow, in-8°, Londres, 1873.

ALFRIC, ÆLFRIC, savant bénédictin anglais, qui devint archevêque de Cantorbéry en 994, et mourut en novembre 1005. C'était un homme remarquable, qui composa entre autres ouvrages des commentaires sur les livres historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Voir Migne, *Patrol. lat.*, t. CXXXIX, col. 1455-1470; Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. I, p. 102.

ALGUES, hébreu *sûf*, plantes de texture cellulaire ou filamenteuse, ordinairement aquatiques, vivant dans les eaux douces ou dans les eaux salées. Jussieu appela *fucus* ou *varechs* les algues qui habitent les eaux salées. Les



CODEX ALEXANDRINUS



CODEX ALEXANDRINUS

fucus sont remarquables par les couleurs brillantes de leur feuillage, la forme singulière de leurs fructifications et quelquefois leur longueur, qui peut dépasser cent mètres (fig. 99). Les espèces de plantes appartenant à la classe des

99. — Algues diverses.

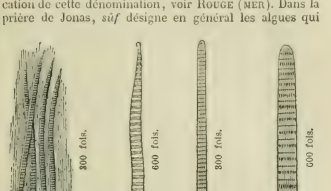
Première, à droite, *Dictyota volubilis*, grandeur nature. — Au milieu, *Cutleria penicillata*, réduite d'un tiers. — A gauche, en haut, *Dictyota latifolia*, grandeur nature. — Au-dessous, *Zonaria Commersonii*, grandeur nature.

algues sont très nombreuses et fort différentes les unes des autres. Le mot *sûf*, en hébreu, est un terme générique qui désigne non seulement les algues en général, sans distinction d'espèces, mais s'applique aussi à une sorte de plante aquatique qui croît sur les bords du Nil. Exod., II, 3 (Vulgate : *carectum*), 5 (*papyrio*); Is., XIX, 6 (*juncus*). Dans ces trois passages, la signification précise du mot *sûf* est très difficile à déterminer, faute d'indications suffisantes; toutefois il ne peut être question d'algues, puisqu'on ne trouve point d'algue proprement dite dans le Nil et que le récit de l'Exode, disant que la nacelle qui renfermait Moïse fut mise au milieu des *sûf*, suppose des roseaux ou des joncs capables de retenir le précieux dépôt et de l'empêcher d'être emporté par le courant. Voir SÛF.

L'algue marine, en tant que plante et comme substantif commun, n'est nommée qu'une fois dans l'Écriture. C'est dans la prière que Jonas, II, 6, adresse à Dieu du sein du monstre qui l'a englouti, lorsque, décrivant le moment où il a été précipité dans la mer, avant d'avoir été saisi par le poisson, il dit :

> Les eaux m'ont entouré jusqu'à (me faire perdre) la vie,
> L'abîme m'a de toutes parts enveloppé,
> Les algues (*sûf*) se sont enroulées autour de ma tête.

Ce qui veut dire : j'ai été plongé jusqu'au fond de la mer, où croissent les algues. La Vulgate a traduit le dernier vers : *pelagus operuit caput meum*, « la mer a couvert ma tête. » Cette version n'est pas littérale, car *sûf* ne signifie pas « mer ». Cette traduction provient sans doute de ce que, en hébreu, la mer Rouge est appelée *yam sûf*; mais, dans ce nom propre, *sûf* n'a pas le sens de « mer »; *yam sûf* signifie précisément « la mer des algues » ou « mer des plantes aquatiques », à cause des *oscillaria*, algues microscopiques (fig. 100) qu'on y rencontre. Pour l'explication de cette dénomination, voir ROUGE (MER). Dans la prière de Jonas, *sûf* désigne en général les algues qui



100. — Algues microscopiques.

A droite, *Oscillaria rubescens*, grossie 300 et 600 fois. — A gauche, *Oscillaria phormidium calcareum*, même grossissement.

croissent dans la mer Méditerranée. Ce mot, qui revient assez fréquemment dans l'Écriture, n'est employé, en dehors des passages que nous avons cités plus haut, que pour désigner la mer Rouge. Exod., X, 19; XIII, 18; XV, 4, etc. — Sur les algues, voir C. Montagne, *Sylloge generum specierumque Cryptogamorum*, in-8°, Paris, 1856; J. Payer, *Botanique cryptogamique ou histoire des familles naturelles des plantes inférieures*, 1850, 2e édit., revue par H. Baillon, in-8°, Paris, 1868, avec figures; W. H. Harvey, *Phycologia Britannica, or a History of British sea-weeds*, 2 in-4°, Londres, 1846-1851, avec planches coloriées; J. G. Agardh, *Species, genera et ordines algarum*, 2 in-8°, Lund, 1848-1852; Frd. Kuetzing, *Species algarum*, in-8°, Leipzig, 1849; Id., *Tabulæ phycologicæ uder Abbildungen der Tange*, 19 in-8°, Nordhausen, 1845-1869. F. VIGOUROUX.

ALGUM, *'algum*, nom du bois de santal dans le texte hébreu du second livre des Paralipomènes, IX, 10-11. Voir SANTAL. Dans ce même second livre des Paralipomènes, II (7), 8, l'auteur sacré donne aussi le nom de *'algum* à une espèce d'arbres du mont Liban, que Salomon demanda à Hiram, roi de Tyr, pour servir à la construction du temple de Jérusalem. La Vulgate traduit par « pins ». Il est certain que *'algum* ne peut signifier dans ce passage bois de santal, puisque le santal ne croît pas sur le Liban.

ALHAGE ou **ALHAGI.** Genre de légumineuses-papilionacées. « Les alhagi sont des herbes ou des plantes suffrutescentes, qui croissent en Orient, depuis le Caucase jusqu'au fond de l'Inde. Leurs feuilles sont alternes, peu développées, simples et accompagnées de deux stipules latérales (fig. 101). A l'aisselle de chacune de ces feuilles se développe un petit axe rigide, terminé par une épine, et qui porte de très petites bractées, tantôt stériles, tantôt pourvues dans leur aisselle d'une fleur pédicellée. La seule espèce intéressante de ce genre est l'*Alhagi Mauroruin Tournefortii*, qui était pour D. Don la *Manna hebraica*. Cette dernière dénomination indique assez qu'on a attribué à cette espèce la production de la manne que les Hébreux récoltaient dans le désert. Il paraît toutefois

que l'alhagi ne produit aucune espèce de sécrétion sucrée en Arabie, dans l'Inde et en Égypte, tandis que dans la Perse et dans la Boukharie cette production est assez abondante. » H. Baillon, dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, t. III, 1. p. Aucune manne naturelle n'a pu d'ailleurs suffire pour nourrir naturelle-

101. — *Alhagi mannifera.*

ment les Hébreux pendant quarante ans dans le désert du Sinaï. Voir MANNE. Cf. Jaubert et Spach, *Illustrationes plantarum orientalium*, 5 in-4°, Paris, 1853-1857. t. v, p. 1 et pl. 401.

ALIA. Iduméen. I Par., I, 51. Voir ALVA.

ALIAN. Horréen. I Par., I, 40. Voir ALVAN.

ALICARNASSE, ville, I Mach., XV, 23. Voir HALICARNASSE.

ALIMENTS, ALIMENTATION. Voir NOURRITURE.

ALIMES (ἐν Ἀλίμοις; Vulgate : *in Alimis*), ville forte de Galaad. I Mach., v, 26. Citée dans ce seul endroit de l'Écriture, elle renfermait, comme Bosor, Casphor, Carnaïm, un certain nombre de Juifs qui, prisonniers ou retranchés dans leurs quartiers, réclamaient le secours de Judas Machabée. Elle n'est pas nommée au ℣. 36, parmi les villes que prit le héros asmonéen, mais il est probable qu'elle subit le même sort que Casbon, Mageth, Bosor « et les autres villes de Galaaditide ». Elle ne saurait être confondue avec l'Élim d'Isaïe, XV, 8 (hébreu : *Be'êr 'Êlim*, « puits d'Élim »), qui se trouvait dans le pays de Moab, car tout l'ensemble du récit sacré, I Mach., v, 9-52; II Mach., XII, 13-29, place le théâtre des opérations de Judas bien plus au nord, dans la Gaulanitide et l'Auranitide. C'est là que nous croyons devoir chercher Alimes, malgré les difficultés que présente l'identification des villes qui l'entourent.

Un récent explorateur du Djolân, G. Schumacher, a cru la retrouver dans *Kefr el-Mâ*, grand et beau village situé à l'est du lac de Tibériade, sur le sommet de collines qui dominent la rive droite du Nahr er-Roukkâd. Une source abondante, sortant des fentes du rocher, et surmontée d'une voûte antique, fournit une eau limpide et arrose les jardins. Des ruines éparses, parmi lesquelles on remarque surtout des chapiteaux corinthiens ornés de feuilles d'acanthe, des fûts de colonnes, des pierres avec différentes moulures, révèlent l'existence d'une ancienne cité qui devait s'étendre à l'ouest du village actuel. On a découvert également un socle de basalte avec une sculpture en bas-relief, que devait surmonter un petit autel antique, aujourd'hui séparé et conservé dans la maison du cheikh. Cf. G. Schumacher, *Der Dscholan*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. IX, p. 335-337, ou la traduction anglaise : *The survey of the Jaulân*, Londres, 1888, p. 172-177, et G. Schumacher, *Across the Jordan*, Londres, 1886, p. 79-83.

La position de *Kefr el-Mâ* semble, d'après le même voyageur, conforme aux données de la Bible, qui place Alimes auprès de Casphor ou Casbon : or cette dernière ville est peut-être le village actuel de *Khisfin*, situé à quelque distance au nord du premier. Le nom lui-même, surtout dans sa prononciation vulgaire, répondrait assez bien au grec Ἀλέμαι. En effet, une observation, confirmée par Guy le Strange, *Across the Jordan*, p. 83, note, a fait remarquer que les habitants prononcent *Kefr él-Mâ* ou *élma* avec l'accent sur *él*, ce qui éloignerait la signification de « village de l'eau », telle qu'elle ressort naturellement de l'orthographe officielle, *Kefr el-Mâ*, avec l'accent sur *Ma*, et rapprocherait davantage les deux noms ancien et moderne. Ces raisons cependant ne satisfont pas tous les auteurs, et quelques-uns préfèrent identifier Alimes avec *'Ilma*, localité située dans la plaine du Haurân, entre Der'at (*Édraï*) au sud-ouest et Bousr el-Hariri au nord-est. Voir la carte de l'Auranitide. Cf. Buhl, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. XIII, p. 42.

A. LEGENDRE.

'ALÎYÂH, chambre haute. Voir CÉNACLE et MAISON.

ALKABAZ Salomon Hallévi, fils de Moïse, rabbin de Safed, dans la haute Galilée, dans la première partie du XVIe siècle. Il composa, d'après la méthode cabalistique : 1° en 1529, un commentaire sur le livre d'Esther, *Mânôt Hallêvi, Dons de Lévi*, imprimé à Venise, in-4°, 1585; 2° en 1536, *'Ayyêlet 'âhâbim, Biche des délices*, c'est-à-dire *bien-aimée*, Prov., v, 19, commentaire sur le Cantique des cantiques, imprimé avec le texte ponctué, à Venise, in-4°, 1552; 3° en 1533, *Sôrès Yisaï, Rejeton d'Isaï* ou *Jessé*, Is., XI, 10, commentaire sur le livre de Ruth, édité avec le texte à Constantinople, in-4°, 1561.

ALLAITEMENT. Voir ENFANT.

ALLÉGORIE, SENS ALLÉGORIQUE DE L'ÉCRITURE. 1° L'allégorie, dans le sens vulgaire du mot (ἄλλο μὲν ἀγορεύει, ἄλλο δὲ νοεῖ), est une figure de rhétorique par laquelle l'orateur dit une chose pour en laisser entendre une autre. « 'Αλλεγορία, quam inversionem interpretantur, aliud verbis, aliud sensu ostendit. » Quintilien, *Inst. orat.*, VIII, 6. C'est une métaphore développée et continuée. « Quid est ergo allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intelligitur? » S. Augustin, *De Trinitate*, XV, IX, 15, t. XLII, col. 1068. Dans l'allégorie, les mots ne sont pas pris dans leur signification propre et ordinaire, mais dans un sens figuré, qui est le vrai sens voulu par l'écrivain. — Le principe de l'allégorie est essentiel au langage humain. L'allégorie, en effet, « consiste à se servir d'un être de la création, d'un fait de l'histoire ou même d'une fiction de l'imagination, pour frapper plus vivement l'esprit et pour réveiller l'idée d'un objet ou d'un fait avec lesquels les choses ou les événements ont des rapports de similitude ou d'affinité. Le procédé fondamental de l'allégorie est contemporain de la raison et du langage. » Mgr Meignan,

Salomon, 1890, p. 420. L'emploi de l'allégorie, telle que nous venons de la définir, est commun aux écrivains sacrés et aux écrivains profanes. Il est très fréquent dans la Bible. Tout le monde connaît la belle allégorie de la vigne, Ps. LXXIX, 9-18; Isaïe, V, 1-6, et celle de l'olivier franc et de l'olivier sauvage. Rom., XI, 17. Voir LITTÉRAL (SENS).

2° Mais par la volonté de Dieu, son auteur, l'Écriture Sainte contient une autre sorte d'allégorie, qui lui est exclusivement propre et qui est tout à fait différente de celle dont nous venons de parler. Elle ne résulte pas des mots, comme l'allégorie des rhéteurs, elle ressort des choses exprimées par les mots : « non in verbis, sed in facto. » S. Augustin, *De Trinit.*, XV, IX, 15, t. XLII, col. 1068. Elle n'est dans les mots que moyennant les choses qu'ils signifient. Dieu a préordonné certains faits racontés dans l'Écriture, de telle sorte que, en dehors de leur réalité propre, ils sont encore l'annonce prophétique d'un événement futur. Sous le sens littéral du récit se cache un autre sens, la narration dit autre chose que ce que les termes signifient (S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. 19, a. 10; *Quodlibet*, VIII, q. 6, a. 16); il y a une allégorie dans l'acception théologique de ce mot. Saint Paul lui a donné ce nom d'allégorie, quand, par catachrèse, remarque saint Chrysostome, *In Gal.*, IV, 24, n° 3, t. LXI, col. 662, il a dit de l'histoire des deux fils d'Abraham : "Ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα, « ces choses sont dites par allégorie. » Gal., IV, 24. Ailleurs, il l'appelle παραβολή, Heb., IX, 9; XI, 19, *image, ombre*, Heb., VIII, 5; X, 1. Le sens qui résulte de l'allégorie biblique est appelé « sens allégorique de l'Écriture »; mais comme on emploie souvent cette expression dans la signification restreinte de « sens typique ou prophétique », le sens allégorique, dans la signification large qui vient d'être exposée, est ordinairement désigné sous le nom de « sens spirituel ». Voir SPIRITUEL (SENS).

E. MANGENOT.

ALLELUIA (Septante : Ἀλληλουϊά). C'est un composé de deux mots hébreux, הַלְלוּ, *halelû*, « louez, » seconde personne plurielle de l'impératif du verbe *hillêl* (forme *pihel* de *hâlal*), et de יָהּ, *Yâh*, abréviation du nom sacré de Jéhovah. Il se trouve dans un grand nombre de psaumes, au commencement ou à la fin et quelquefois aux deux endroits, CIV, 36; CV, 45; CVI, 1, 48; CXI, 1; CXII, 1-9; CXIII, 1; CXV, 18; CXVI, 19; CXVII, 2; CXXXV, 1, 3; CXXXVIII, 21; CXLVI, 1, 10; CXLVII, 1, 20; CXLVIII, 1, 14; CXLIX, 1, 9; CL, 1, 6 (hébreu), et il a été simplement transcrit, sans être traduit, dans les Septante et dans la Vulgate. Il devint de bonne heure une sorte de formule de réjouissance, et on le chanta comme un chant de joie aux jours de fêtes. Les rues de Jérusalem nous sont représentées, dans Tobie, XIII, 18 (texte grec), retentissant du cri d'*alleluia*. Cf. III Mach., VII, 13, où tout le peuple chante *alleluia*. Dans l'Apocalypse, XIX, 1, 3, 4, 6, les saints rendent aussi gloire à Dieu dans le ciel en disant : *alleluia*. L'Église, s'inspirant de ces divers passages des Livres Saints, a fait de l'*alleluia* l'expression de la joie dans sa liturgie. Il est probable qu'elle n'a fait d'ailleurs en cela que continuer les usages de la synagogue. Les psaumes dans lesquels on rencontre cette expression de louange appartiennent tous au cinquième et dernier livre de la collection, et tout porte à croire qu'ils étaient particulièrement destinés au chant liturgique du temple de Jérusalem. Excepté dans les Psaumes CXXXV, 3 et CXLVII, 1 (hébreu), le mot *alleluia* ne fait pas partie intégrante du chant sacré, et semble être, par conséquent, comme une sorte d'antienne ajoutée au poème, pour être chantée par tout le chœur des lévites, comme le fait la multitude des saints dans l'Apocalypse, XIX, 1-6, où l'on peut voir, comme au chapitre VIII, une allusion au service solennel du temple. La Vulgate n'a pas conservé la formule hébraïque et a traduit avec raison : *Laudate Dominum*, « louez le Seigneur; » Ps. CXXXIV, 3; CXLVI, 1 (hébreu : CXXXV, 3; CXLVII, 1), ou on lit : *alleluia* et *laudate Dominum*.

D'après le rituel fixé par le Talmud, on chantait les psaumes CXIII-CXVIII (Vulgate : CXII-CXVII), qui commencent dans la Vulgate par *alleluia*, aux néoménies ou premier jour de chaque mois, et aux fêtes de la Dédicace, des Tabernacles, de la Pentecôte et de Pâques. Cet ensemble de psaumes était appelé *hallêl*, « louange, » substantif dérivé du verbe par lequel ils commencent : *halelû*. Il y a une allusion à ce chant du *hallêl*, Sap., XVIII, 9, où αἴνους, *laudes*, « louanges, » est la traduction de *hallêl*. Cf. II Par., XXX, 21. « L'hymne » que récita Jésus-Christ avec ses Apôtres après l'institution de la Cène, Matth., XXVI, 30, est aussi la partie du *hallêl* qu'on récitait après la célébration de la Pâque. Voir HALLÊL.

ALLEMAGNE (*Exégèse en*). Voir ALLEMANDE (EXÉGÈSE RATIONALISTE) 1 et ALLEMANDES (VERSIONS) 2.

1. ALLEMANDE (EXÉGÈSE RATIONALISTE). On donne spécialement le nom d'exégèse allemande à l'interprétation rationaliste de l'Écriture qui a été adoptée par un grand nombre de théologiens protestants et d'incrédules en Allemagne. L'expression d'exégèse allemande tout court pour désigner l'exégèse rationaliste d'Allemagne est inexacte, car il y a dans ce pays, non seulement des catholiques, mais aussi des protestants dits orthodoxes qui acceptent l'origine surnaturelle de la Bible, croient à son inspiration et l'interprètent par conséquent comme un livre d'origine divine; mais, malgré l'inexactitude de cette dénomination, nous prenons ici l'exégèse allemande dans le sens particulier qu'on lui attribue vulgairement, c'est-à-dire dans le sens d'exégèse rationaliste. Elle consiste, en effet, à appliquer à l'interprétation des Livres Saints les principes du rationalisme, qui sont la négation du surnaturel ou, en d'autres termes, la négation de l'inspiration, du miracle et de la prophétie : tout autant de choses dont les rationalistes nient l'existence, soit qu'ils professent le déisme, soit qu'ils se déclarent panthéistes ou athées.

I. *Origines de l'exégèse rationaliste allemande.* — L'exégèse rationaliste est le fruit du protestantisme. Luther, en proclamant le droit exclusif pour chacun d'interpréter la Bible selon ses lumières naturelles, sans tenir compte de l'interprétation traditionnelle et de l'autorité de l'Église, posa, sans s'en douter, le principe même du rationalisme. Les conséquences du libre examen ne furent point immédiatement tirées par ses sectateurs, mais elles devaient se manifester à la longue, et c'est ce qui arriva en effet. Les premiers protestants, pour sauvegarder l'inspiration des Écritures, durent l'outrer et l'étendre outre mesure. Luther fut obligé d'admettre qu'elle était évidente, dans l'impossibilité où il était d'en donner aucune preuve démonstrative. « Personne, dit-il, ne peut m'enlever la parole que Dieu m'adresse, et je dois en être aussi certain que je le suis que deux et trois font cinq... Qui me donne cette conviction? Personne, si ce n'est la vérité seule, qui est si incontestable, que personne ne peut le nier. » Luther's *Werke*, édit. Walch, t. XI, col. 1889. De même qu'il fallut admettre que l'inspiration était une vérité évidente, il fallut admettre aussi que l'inspiration s'étendait aux plus petites choses, jusqu'à la ponctuation, et qu'il n'avait pu se glisser dans la transcription des Livres Saints aucune faute de copiste, aucune erreur matérielle, même légère; car il serait autrement impossible de discerner ce qui est la parole de Dieu de ce qui ne l'est point. Or ces deux assertions sont fausses : l'inspiration des Écritures n'est pas évidente, elle ne peut être rigoureusement établie que par l'autorité de l'Église, et la Providence n'a point garanti la Bible contre toutes les distractions des copistes et contre les altérations de mince importance. Les protestants finirent par s'en apercevoir un jour, et, une fois lancés sur la voie du doute, ils ne s'arrêtèrent plus en chemin; ils appliquèrent jusqu'au bout les principes du libre examen; ils nièrent l'inspiration, que la raison

seule ne peut prouver, et ils ont fini par nier les miracles et les prophéties, l'authenticité et la véracité des livres qui les rapportent. Ce fut le philosophe Christian Wolf (1679-1754) qui mit le rationalisme à la mode en Allemagne. Jean Salomon Semler (1721-1791) l'appliqua à la théologie et à l'exégèse scripturaire; il enseigna que la Bible ne devait pas être considérée comme la règle de la foi, mais comme un simple catalogue officiel des livres désignés par l'Église pour être lus dans les assemblées des fidèles; il nia l'existence des démoniaques, et soutint que les possédés dont parle le Nouveau Testament n'étaient que des épileptiques ou des fous. L'impiété de Frédéric II de Prusse (1712-1786) favorisa ce mouvement naissant d'incrédulité. Les attaques violentes contre les Écritures ne tardèrent pas à éclater. Edelmann (1698-1767) écrivit en 1747 que l'Ancien Testament n'était qu'un tissu de légendes fabriquées par Esdras, et que le Nouveau, qui n'était guère plus historique, datait du temps de Constantin. Bahrdt (1741-1792) prétendit en 1784 que Jésus était affilié à une société secrète, et que cette société lui avait confié des remèdes jusqu'alors inconnus, au moyen desquels il avait opéré des simulacres de miracles. Mais la publication qui contribua le plus au développement de l'exégèse rationaliste en Allemagne, ce fut celle des *Fragments de Wolfenbüttel* ou *Fragments d'un Inconnu*, faite de 1774 à 1778 par Gotthold Ephraïm Lessing (1729-1781). Il connaissait parfaitement l'Inconnu, qui n'était autre que Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), un disciple de Wolf, ennemi acharné du Christianisme. Reimarus avait laissé en mourant un volumineux manuscrit, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, œuvre déiste dans laquelle il combattait la révélation, excluait toute intervention miraculeuse de la divinité dans le gouvernement du monde, traitait les écrivains sacrés d'imposteurs et Jésus lui-même de vulgaire ambitieux. Lessing fit choix dans cette longue diatribe des morceaux qui étaient le plus propres à exciter l'opinion, et il réussit à produire dans toute l'Allemagne une vive émotion qui eut pour résultat l'apparition du premier système d'exégèse rationaliste, l'explication naturelle des miracles.

II. *L'explication naturelle des miracles.* — Lessing, pour répondre aux attaques que suscita sa publication des *Fragments de Wolfenbüttel*, prétendit que la vérité du Christianisme ne dépend point des faits historiques, c'est-à-dire des miracles, que la raison ne peut accepter, parce qu'ils sont contraires aux lois de la nature; la religion ne repose, d'après lui, que sur sa valeur intrinsèque. Beaucoup de protestants se laissèrent prendre à ce sophisme; ils ne reconnurent point la connexion étroite qui existe entre les faits et les croyances, entre le dogme et la morale; ils s'imaginèrent que les miracles par lesquels Jésus-Christ avait prouvé la divinité de sa mission étaient une chose accessoire, et que le seul point important était la morale qu'il avait enseignée. Jean Gottfried Eichhorn (1752-1827) fut le premier qui sacrifia les miracles. Il accepta le principe rationaliste que l'Écriture est une œuvre purement humaine, principe d'où découlent logiquement toutes les conséquences qu'a tirées depuis l'école critique incrédule, et en particulier la négation de l'inspiration. Il conclut de là qu'on doit interpréter les Écritures comme tous les livres de l'antiquité. On explique la mythologie antique d'une manière naturelle; il faut expliquer de même les miracles de l'Ancien Testament. Reimarus traite les écrivains sacrés d'imposteurs : il a tort; il a pris au pied de la lettre des figures et des métaphores, il a attribué une valeur rigoureuse à des hyperboles orientales; en cela il s'est trompé; les écrivains orientaux ont parlé la langue de leur temps et de leur pays; en traduisant leur langage dans notre langue plus sobre et plus froide, le merveilleux s'évanouit, et il ne reste rien que de raisonnable dans leurs écrits. — Il y a sans doute un fonds de vérité dans ces observations : les auteurs bibliques ont écrit comme des Orientaux et non comme des hommes de l'Occident; mais en tenant compte, comme on le doit, de cette circonstance essentielle, il n'en reste pas moins vrai que leurs récits contiennent des événements surnaturels et véritablement miraculeux.

Cependant, malgré tout ce qu'il avait de forcé et d'inacceptable, le système d'Eichhorn reçut d'abord bon accueil en Allemagne. Si l'on n'admit pas toutes les explications qu'il donna lui-même des miracles de l'Ancien Testament, on crut pouvoir néanmoins tirer profit de ses règles de critique, en les modifiant dans l'application. Henri Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851) se fit une grande réputation par son explication naturelle des miracles de l'Évangile; beaucoup d'autres rationalistes marchèrent sur ses traces, et plus d'un critique incrédule explique encore aujourd'hui d'une manière naturelle certains faits évangéliques.

III. *L'interprétation mythique de l'Écriture.* — L'explication naturelle des miracles péchait, on peut le dire, contre l'évidence même : elle voulait réduire à des proportions ordinaires des faits qui, dans la pensée de leurs auteurs et de leurs historiens, étaient non seulement extraordinaires, mais véritablement miraculeux. On ne put s'empêcher de le reconnaître, et l'on chercha un autre moyen de rejeter les miracles. Les rationalistes avaient accepté jusqu'alors l'authenticité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : on leur fit remarquer que, s'ils étaient authentiques, on ne pouvait rejeter leur témoignage, et qu'il fallait admettre les faits surnaturels qu'ils rapportent. Dans cette seconde période de la critique négative, on rejeta donc l'authenticité des écrits sacrés, et les miracles ne furent plus considérés comme des faits naturels mal compris, mais comme des « mythes ». Le mythe, comme l'a défini Strauss, est « l'exposition d'un fait ou d'une pensée sous une forme historique, il est vrai, mais sous une forme que déterminaient le génie et le langage symbolique et plein d'imagination de l'antiquité ». *Vie de Jésus*, trad. Littré, 3e édit., t. I, p. 41.

En 1806, Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849) publia une *Introduction à l'Ancien Testament*, dans laquelle il abandonnait les données traditionnelles sur l'origine des écrits de l'Ancien Testament; il prétendait que nous n'avons aucun moyen extérieur de contrôler l'exactitude historique des faits qu'ils rapportent et que, puisque toutes les sources extrinsèques nous font défaut, nous ne pouvons en apprécier la valeur qu'à l'aide de la « critique interne », c'est-à-dire par l'examen du contenu de ces livres eux-mêmes. Poser un tel principe, c'était donner libre carrière à l'arbitraire, et substituer les impressions subjectives du lecteur à l'autorité historique. L'étude intrinsèque d'un écrit peut, sans doute, fournir quelques lumières; mais elle ne peut suffire, et si elle ne s'appuie point sur des témoignages extérieurs, elle ne mérite point confiance, car elle n'est le plus souvent qu'un jeu d'imagination. La date de la composition d'un livre, le nom de son auteur, etc., sont des faits historiques que nous ne pouvons par conséquent connaître que par l'histoire. La règle posée par de Wette n'en est pas moins devenue « la charte constitutive de la critique négative »; de là tous les excès dans lesquels elle est tombée.

A l'aide du principe commode de la critique interne, de Wette nia l'origine mosaïque du Pentateuque; il le considéra comme l'épopée nationale des Hébreux, il le décomposa en divers fragments, qui, d'après lui, n'avaient été réunis ensemble que longtemps après Moïse, et il ne vit que des mythes dans les faits merveilleux qui y sont racontés. Tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ont été traités par lui ou par ses imitateurs d'une manière analogue. David-Frédéric Strauss (1808-1874) s'est rendu célèbre entre tous les ennemis de la révélation par son application du système mythique aux Évangiles dans sa *Leben Jesu* ou *Vie de Jésus*, publiée à Tubingue, 2 in-8°, 1835-1836.

IV. *Exégèse allemande actuelle.* — Le système my-

thique, tel que l'a appliqué Strauss, et même de Wette, est maintenant abandonné au moins en grande partie; mais de toutes les théories qui ont surgi tour à tour en Allemagne, les négations les plus importantes ont toujours été et sont encore acceptées comme une sorte de dogme par les exégètes rationalistes : 1° les Écritures sont un livre humain comme tous les autres écrits sortis de la main des hommes; 2° il ne s'est jamais produit de miracles ni de prophéties, quelle que soit la manière dont on explique ce qui se présente à nous comme miraculeux ou prophétique; 3° un grand nombre d'écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, en particulier le Pentateuque, une partie des prophètes et les Évangiles, ne sont pas authentiques, c'est-à-dire n'appartiennent ni aux auteurs ni aux époques auxquels la tradition les rapporte; par conséquent, ce qu'on lit dans ces écrits est souvent légendaire ou mythique et sans valeur historique; 4° les questions relatives à l'origine et à la valeur des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament doivent être tranchées à l'aide de la critique interne, telle qu'elle a été exposée plus haut.

L'application de ces principes à l'exégèse scripturaire est faite de la manière la plus diverse et la plus contradictoire. Chaque critique a ses opinions personnelles, qui varient fréquemment elles-mêmes. Ferdinand Christian Baur (1792-1860) et l'école de Tubingue, dont il fut le chef, a expliqué l'origine des écrits du Nouveau Testament et du Christianisme lui-même, comme étant le résultat du conflit entre les disciples judaïsants du Christ, représentés par saint Pierre, et les disciples hellénisants, aux vues plus larges, représentés par saint Paul. Baur et ses disciples ont si aveuglément contredit les faits les plus avérés de l'histoire, qu'ils sont tombés enfin dans le discrédit. Aujourd'hui, la critique allemande s'occupe beaucoup moins du Nouveau Testament et est revenue à l'Ancien. M. Jules Wellhausen, professeur de langues orientales à l'université de Marbourg, enseigne que le Pentateuque, dans sa forme actuelle, n'est pas antérieur à l'époque d'Esdras, et c'est son système qui a toutes les faveurs de la mode, en attendant l'apparition d'un nouveau système qui le supplantera à son tour.

On ne saurait rien imaginer de plus personnel, de plus arbitraire et de plus affirmatif que l'exégèse rationaliste allemande, quoiqu'elle ne soit qu'un tissu de contradictions. Chaque critique présente comme des dogmes indiscutables ou comme des faits avérés des hypothèses qui n'ont d'autre fondement que des impressions subjectives. Depuis le commencement du siècle, les progrès de l'archéologie ont démontré la fausseté de nombreuses objections des incrédules. De nouveaux progrès deviendront pour eux l'occasion de nouvelles défaites. Du reste, la vérité elle-même gagnera à toutes ces attaques : elle finira par se manifester plus brillante et plus claire. Le défaut du génie allemand, c'est de se complaire trop facilement dans les abstractions, et de se laisser aller avec trop peu de réserve aux rêves de son imagination, sans tenir compte des faits, mais il a le don de la recherche patiente et minutieuse; il étudie nos Livres Saints sous tous leurs aspects et dans tous leurs détails, et par leurs travaux, non seulement les exégètes chrétiens d'au delà du Rhin, mais même les exégètes incrédules contribuent à l'explication et à l'interprétation de nos Saintes Écritures. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 3e édit., t. II, p. 365-655.

2. ALLEMANDES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — I. *Premières versions.* — Les plus anciens essais de traduction de la Bible en langue allemande remontent probablement au VIIIe siècle. On attribue du moins à cette époque des fragments d'une traduction de l'Évangile de saint Matthieu, qui ont été publiés par St. L. Endlicher et H. Hoffmann, *Fragmenta theosticæ versionis antiquissimæ Evangelii sancti Matthæi*, in-4°, Vienne, 1834; 2e édit., publiée par J.-F. Massmann, in-8°, 1841. Elle n'est pas très littérale, et la langue laisse beaucoup à désirer. Au IXe siècle, on traduisit du latin la Concorde des Évangiles d'Ammonius d'Alexandrie. Cette concorde allemande a été éditée par J. A. Schmeller, *Ammonii Alexandrini quæ et Tatiani dicitur Harmonia Evangeliorum in linguam latinam et inde ante annos mille in franciam translata*, in-8°, Vienne, 1841. On a de la même époque une traduction des Psaumes en bas-allemand, qui a été imprimée par les soins de F. H. von der Hagen, in-4°, Breslau, 1816. L'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament était alors connue principalement par les Bibles historiales, c'est-à-dire par les récits des faits bibliques (voir Ed. Reuss, *Die deutsche Historienbibel vor der Erfindung des Bücherdrucks*, in-8°, Iéna, 1855; *Die deutschen Historienbibeln des Mittelalters nach vierzig Handschriften herausgegeben*, von Th. Merzdorf, 1870), et par des poèmes sacrés, tels que le *Heliand* (le Sauveur), œuvre d'un auteur inconnu, vraisemblablement un Saxon du pays de Munster, et le *Krist* d'Otfried, moine de Weissenbourg (vers 870). *Heliand* est un beau poème, dont l'Allemagne est justement fière. (Voir Al. Michelsen, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. IV, p. 429-431.) Il est du milieu du IXe siècle. On en a publié un grand nombre d'éditions; les meilleures sont celles de J. A. Schmeller, *Heliand, poema saxonicum seculi noni*, in-4°, Stuttgart, 1830, avec un *Glossarium saxonicum e poemate Heliand inscripto*, in-4°, Munich, 1840, et de J. R. Köne, avec une traduction littérale en allemand moderne, *Heliand oder das Lied von Leben Jesu*, in-8°, Münster, 1855. Voir G. O. E. Windisch, *Der Heliand und seine Quellen*, in-8°, Leipzig, 1868; Ed. Ensfelder, *Études sur le Héliand*, in-8°, Strasbourg, 1853; Herm. Middendorf, *Ueber die Zeit der Abfassung des Heliand*, in-8°, Münster, 1862 (adopte la date de 820); C. W. M. Grein, *Die Quellen des Heliand*, in-8°, Cassel, 1869. Le *Krist* (dont les meilleures éditions ont été données par E. G. Graff, *Otfrid's Krist, das älteste, im 9. Jahrhunderte verfasste hochdeutsche Gedicht*, in-4°, Kœnigsberg, 1831; par J. Kelle, *Otfrids von Weissenburg Evangelienbuch*, 2 in-8°, Ratisbonne, 1856; par O. Erdmann et P. Piper, *Otfrid's Evangelienbuch*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1882-1884) est postérieur de quelques années au poème précédent, mais lui est inférieur en mérite. Il raconte également la vie de Notre-Seigneur, d'après les quatre Évangiles. Voir Al. Michelsen, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. IV, p. 431-434; G. V. Lechler, *Otfried's althochdeutsches Evangelienbuch*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1849, Heft 1 et 2, p. 54-90; 303-332; Edm. Behringer, *Krist und Heliand*, in-4°, Berlin, 1870; Lachmann, *Otfried*, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. III, t. VII, p. 278-282.

Un moine de Saint-Gall, Notker Labeo († 1022), traduisit au commencement du XIe siècle Job et les Psaumes. La version de Job est perdue; celle des Psaumes a été publiée par R. Heinzel et B. Scherer, d'après un manuscrit de Vienne, *Notkers Psalmen*, in-8°, Strasbourg, 1876. Chaque verset est accompagné d'une courte explication, tirée ordinairement de saint Augustin. Voir H. Hattemer, *St. Gallens altteutsche Sprachschätze*, dans ses *Denkmahle des Mittelalters*, 3 in-8°, Saint-Gall, 1844-1849, t. II. Dans le même siècle parut une traduction avec paraphrase du Cantique des cantiques, faite par Williram, abbé d'Ebersberg, en Bavière († 1085). Elle a été plusieurs fois imprimée, par Schilter, dans son *Thesaurus antiquitatum teutonicarum eccles. et litterar.*, 3 in-f°, Ulm, 1728, et séparément par Merula, à Leyde, en 1598; par Freher, à Worms, en 1631; par Hoffmann, à Breslau, en 1827. Cf. J. Seemüller, *Die Handschriften und Quellen von Willirams deutscher Paraphrase des Hohenliedes untersucht*, in-8°, Strasbourg, 1877. A. H. Hoffman de Fallersleben a aussi publié en 1837, dans le t. II de ses *Fundgruben für Geschichte deutscher Sprache*, une tra-

duction métrique de la Genèse et d'une partie de l'Exode, qui est de l'époque de Williram ou un peu plus tard.

Le XIIe et le XIIIe siècles virent paraître plusieurs traductions des Psaumes, qui ont été publiées par E. G. Graff, *Deutsche Interlinear-Versionen der Psalmen*, in-8°, Quedlinbourg, 1839. Les auteurs en sont inconnus. Au XIIIe siècle appartient la Chronique du *minnesänger* Rodolphe ou Rudolf de Hohenems, sorte de version poétique de l'histoire de l'Ancien Testament, qui fut très populaire. Elle a été publiée, mais d'après un mauvais texte, par G. Schütze, *Die historischen Bücher des alten Testaments*, 2 in-8°, Hambourg, 1779-1781. Des fragments ont été aussi publiés par A. F. Chr. Vilmar, *Die zwei Recensionen und die Handschriftenfamilien der Wellchronik Rudolfs von Ems mit Auszügen aus dem noch ungedruckten Theilen beider Bearbeitungen*, in-4°, Marbourg, 1839. Voir Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLII, col. 860.

Vers la même époque furent aussi écrites d'autres histoires saintes, dans le même genre que celle de Rodolphe de Hohenems. Il y en a une, entre autres, dont il existe encore de nombreux manuscrits, en divers dialectes, et qui est composée en partie d'extraits des versions poétiques antérieures, en partie de passages traduits de la Vulgate. Voir J. F. Massmann, *Die Kaiserchronik*, 3 in-8°, Quedlinbourg, 1849, t. III, p. 5*; H. Hoffmann, *Die altdeutschen Handschriften zu Wien*, in-8°, Leipzig, 1841.

Les traductions proprement dites de diverses parties de la Vulgate commencent alors à se multiplier. Il en subsiste encore des manuscrits, mais les auteurs en sont pour la plupart inconnus. Une version entière de la Sainte Écriture se prépara ainsi peu à peu, sans qu'on puisse déterminer l'époque précise où la Bible allemande fut complétée. Ce qui est certain, c'est qu'on avait en Allemagne une version intégrale de l'Ancien et du Nouveau Testament en langue vulgaire au XVe siècle, avant l'invention de l'imprimerie.

Dès que cet art eut été découvert, il servit à reproduire la parole de Dieu en allemand. Cinq éditions in-folio, non datées, parurent avant 1477. La première, imprimée à Mayence, par J. Fust et P. Schœffer, en 1462 (?); la seconde, à Strasbourg, par H. Eggesteyn, vers 1466; la troisième, dans la même ville et vers la même date, par J. Mentel; la quatrième, à Nuremberg ou à Bâle, par Frisner et Sensenschmid, vers 1470 (voir Stockmeyer et Reber, *Beiträge zur Baseler Buchdruckergeschichte*, in-8°, Bâle, 1840, p. VII); la cinquième, à Augsbourg, par Jod. Pflanzmann, vers 1475. De 1477 à 1522, on compte neuf éditions nouvelles, sept à Augsbourg, une à Nuremberg et une à Strasbourg.

On connaît de la même époque quatre éditions complètes, format in-folio, de la Bible en bas-allemand : la première à Cologne, par H. Quentell, vers 1480 (voir J. H. J. Niesert, *Nachricht über die erste zu Köln gedruckte niederdeutsche Bibel*, in-8°, Cœsfeld, 1825); la seconde, dans la même ville, par le même éditeur; la troisième, à Lübeck, par Steffen Arndes, en 1494, et la quatrième, à Halberstadt, en 1522. Dans les deux premières éditions, le Cantique des cantiques n'est pas traduit, afin qu'il ne soit pas lu par les jeunes gens; il est reproduit en latin. Voir J. M. Göze, *Versuch einer Historie der gedruckten niedersächlischen Bibeln von 1470-1621*, in-4°, Halle, 1775. Toutes ces traductions sont les mêmes pour le fond, elles n'offrent que des différences dialectales et des variantes plus ou moins nombreuses, provenant du désir de se rapprocher davantage de la Vulgate, sur lesquelles elles sont faites. En dehors des éditions de la Bible complète, on publia aussi de bonne heure séparément le Psautier, des Lectionnaires, etc.

Voir J. R. Reinke, *De versionibus germanicis ante Lutherum*, 1697; J. G. Schœber, *Ausführliche Bericht von alten deutschen geschriebenen Bibeln*, in-8°, Gera, 1763; G. W. Panzer, *Literarische Nachrichten von der alterältesten gedruckten deutschen Bibeln*, in-4°, Nuremberg, 1777; Id., *Beschreibung der ältesten Augsburg. Ausgaben der Bibel*, in-4°, Nuremberg, 1780; Rosenmüller, *Historia interpretationis librorum sacrorum*, 5 in-8°, Leipzig, 1795-1814, t. V, p. 174-184; Jos. Kekrein, *Zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther*, in-8°, Stuttgart, 1851; W. L. Krafft, *Ueber die deutsche Bibel vor Luther*, in-4°, Bonn, 1883; *Der Codex Teplensis enthaltend die Schrift des neuen Gezeuges*, 3 parties en 1 in-4°, Augsbourg et Munich, 1884; L. Keller, *Die Waldenser und die deutsche Bibelübersetzungen*, in-8°, Leipzig, 1886; H. Haupt, *Die deutsche Bibelübersetzung der mittelalterlichen Waldenser in dem Codex Teplensis*, in-8°, Wurzbourg, 1885; Id., *Der waldensische Ursprung des Codex Teplensis und der vorlutherischen deutschen Bibeldrucke*, in-8°, Wurzbourg, 1886; Frz. Jostes, *Die Waldenser und die vorlutherische Bibelübersetzung, eine Kritik der neuesten Hypothese*, in-8°, Münster, 1885; Id., *Die Tepler Bibelübersetzung; eine zweite Kritik*, in-8°, Munster, 1887; W. Walther, *Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters*, in-4°, Brunswick, 1889-1891.

II. *Version de Luther.* — La traduction de la Bible par Luther fut une de ses œuvres les plus importantes, un véritable événement dans l'histoire de l'Allemagne. Non seulement elle créa la littérature nationale de ce pays, et assura au haut-allemand la victoire sur tous les autres dialectes germaniques, mais elle fut un instrument puissant pour l'établissement du protestantisme. L'hérésiarque, mis au ban de l'empire (1521) et retiré à la Wartbourg, après avoir établi que l'Écriture devait être l'unique source de la croyance protestante, voulut appliquer ses principes et placer aux mains de tous le livre sacré, traduit sur les textes originaux, afin que le dernier des Allemands pût y lire ce qu'il devait croire. Il fut aidé dans son œuvre par Mélanchton, Bugenhagen, Jonas, Aurogallus, Kreuziger et par quelques Juifs. Il se servit des traductions en langue vulgaire alors répandues en Allemagne, et qu'il devait faire promptement oublier. Il avait étudié l'hébreu, autant qu'on le pouvait alors, à l'aide des livres élémentaires fort imparfaits qui existaient de son temps. Dans tout le cours de son travail, il eut sans cesse sous les yeux la traduction latine de l'hébreu par Sante Pagnino, les Septante pour l'Ancien Testament, l'édition grecque d'Érasme pour le Nouveau Testament, la Vulgate, quelques Pères latins, la *Glossa ordinaria*, les commentaires de Nicolas de Lyre, etc. Mais son travail personnel fut considérable; il y mit une application et une patience que rien ne put lasser. Il raconte lui-même que, pour traduire Job, il passait quelquefois quatre jours entiers avec Mélanchton et Aurogallus à rendre en allemand deux ou trois versets de ce livre difficile. Le manuscrit de Job, des Psaumes et des livres de Salomon, rédigé de sa propre main et conservé à la bibliothèque royale de Berlin, est surchargé de ratures qui montrent avec quel soin il recherchait le mot propre. C'est ce que prouvent aussi les changements considérables qu'il fit dans les diverses éditions qui furent publiées de son vivant. Voir J. M. Göze, *Sorgfältige und genaue Vergleichung der Original-Ausgaben der Uebersetzung der heiligen Schrift von Luther, von 1517 bis 1545*, 2 in-4°, Hambourg et Leipzig, 1777-1778; Id., *Neue für die Kritik und Historie der Bibelübersetzung Lutheri wichtige Entdeckungen*, in-4°, Hombourg, 1778; Id., *Neue und für die Historie der Uebersetzung Lutheri und die Kritik derselben wichtige Entdeckungen*, in-4°, Hambourg, 1782.

Luther employa douze années entières à sa traduction. Il la commença par le Nouveau Testament, parce que c'était la partie de l'Écriture la plus importante et la moins difficile; il le traduisit tout entier à la Wartbourg, et le fit paraître in-folio, à Wittemberg, avec des gravures sur bois, en septembre 1522, sans indication d'imprimeur ni de date; le nom de Luther lui-même n'y figure pas. L'Ancien Testament fut publié par parties, de 1523

à 1534. La première édition complète vit le jour en cette dernière année, sous ce titre : *Biblia, d. i. die gantze heilige Schrifft, Deudsch. Mart. Luth. Wittenberg.* MDXXXIV. Il parut dix éditions de la version de Luther avant sa mort (1546); en 1580, on en comptait déjà trente-huit, plus soixante-douze éditions du Nouveau Testament; depuis elles ont été sans nombre. Voir H. E. Bindseil, *Verzeichniss der Original-Ausgaben der Lutherischen Uebersetzung, sowohl der ganzen Bibel, als auch grösserer und kleinerer Theile*, in-4°, Halle, 1841; H. E. Bindseil et Niemeyer, *D. M. Luthers Bibelübersetzung nach der letzten Originalausgabe kritisch bearbeitet*, 7 in-8°, Halle, 1845-1855. Cf. G. G. Zeltner, *Kurzgefasste Historie der gedruckten Bibel-Version D. Mart. Lutheri*, in-4°, Nuremberg et Altorf, 1727.

La version qu'avait faite Luther était une œuvre véritablement germanique, et elle devint pour tous ses sectateurs le livre classique allemand par excellence. Il ne s'était pas attaché à traduire littéralement, mais à s'inspirer du génie de sa langue maternelle de manière à se mettre à la portée de tous et à être facilement compris du peuple, auquel il s'adressait de préférence. Le style est clair, vivant, varié et naïve; ses tournures sont les plus familières à ses lecteurs et les mieux appropriées à faire ressortir la pensée qu'il veut exprimer. Ses sectateurs ne tarissent pas quand ils font l'éloge littéraire de ce grand travail, et leur admiration est sous ce rapport justifiée. Voir W. A. Teller, *Genaue Darstellung und Beurtheilung der deutschen Sprache in Luther's Bibelübersetzung*, 2 in-8°, Berlin, 1794-1795; Ph. K. Marheinecke, *Ueber den religiösen Werth der deutschen Bibelübersetzung Luthers*, in-4°, Berlin, 1815; J. F. Wetzel, *Ueber die Sprache Luther's in sein Bibelübersetzung*, in-8°, Stuttgart, 1859; E. Opitz, *Ueber die Sprache Luthers*, in-8°, Halle, 1869; A. Lehmann, *Luther's Sprache in sein Uebersetzung des Neuen Testaments*, in-8°, Halle, 1873; P. Pietsch, *Martin Luther und die hochdeutsche Schriftsprache*, in-8°, Breslau, 1883; F. A. Beck, *Wörterbuch zu Luther's Bibelübersetzung*, in-8°, Siegen, 1846; W. U. Jütting, *Biblisches Wörterbuch enthaltend eine Erklärung der alterthümlichen und seltener Ausdrücke in M. Luther's Bibelübersetzung*, in-8°, Leipzig, 1864; J. Luther, *Die Sprache Luthers in der Septemberbibel*, in-8°, Halle, 1887. La *Septemberbibel* est la première édition du Nouveau Testament de Luther. Elle a été reproduite par la phototypie : *Die Septemberbibel. Das Neue Testament, deutsch von* Mart. Luther. *Nachbildung der zu Wittenberg 1522 erschienenen 1. Ausgabe zum 400 jähr. Geburstage Luthers*, in-f°, Berlin, 1883.

Malgré son mérite littéraire, la version de Luther a été néanmoins condamnée justement par l'Église. Elle est sous plusieurs rapports défectueuse, de l'aveu même des protestants. Les contresens ne sont pas rares dans la version de Job, des Prophètes et des Épîtres. W. Grimm reconnaît que la connaissance que l'ancien moine de Wittenberg avait de l'hébreu et même du grec était fort imparfaite, et qu'il a plus d'une fois traduit d'une manière tout à fait arbitraire. W. Grimm, *Kurzgefasste Geschichte der lutherischen Bibelübersetzung*, in-8°, Iéna, 1884, p. 35-36. Bunsen y a compté environ trois mille passages qui auraient besoin d'être corrigés. Voir F. Nippold, *Chr. Carl Josias Freiherr von Bunsen*, 3 in-8°, Leipzig, 1871, t. III, p. 483. Si la plupart de ces erreurs ne sont pas graves, quelques-unes ont une importance doctrinale considérable, comme dans le passage de Rom., III, 28, où aux paroles de saint Paul : « Nous pensons que l'homme est justifié sans les œuvres par la foi, » il ajoute à ce dernier membre de phrase le mot « seule »; ce qui dénature complètement la pensée de l'Apôtre, qui n'a jamais enseigné que la foi « seule » sauvait sans les œuvres. J. Émser publia, en 1523, une critique de la traduction luthérienne du Nouveau Testament, *Auss was Grund vnnd Vrsach Luther's Dolmatschung dem gemeinen Man billich verbotten worden sey*, in-4°, Leipzig, 1523; 2e édit., in-8°, Dresde, 1824, sous le titre d'*Annotationes*. Il y relève quatorze cents fautes et hérésies, et montre fort bien comment l'Église catholique ne peut accepter une telle version. Voir aussi G. Wicelius (Witzel), *Annotationes, das sind kurtze Verzeichnus in die Wittenbergischen newen Dolmetschung der ganzen Heiligen Bibel*, 2 in-4°, Leipzig, 1536; in-4°, Mayence, 1555, et in-f°, *ibid.*, 1557. Cf. A. Räss, *Die Convertiten seit der Reformation*, Fribourg-en-Brisgau, t. I, 1866, p. 149.

A cause des inexactitudes reconnues de plusieurs passages et des archaïsmes de langage, on a entrepris ces dernières années de reviser la traduction de Luther. Déjà, au XVIIIe siècle, on publia des éditions retouchées, dans lesquelles les mots trop vieillis, ou bien dont le sens était modifié, furent changés. On est arrivé ainsi à avoir sept textes différents de la traduction luthérienne. Voir C. Mönckeberg, *Tabell. Uebersicht der wichtigsten Varianten der bedeutendsten gangbaren Bibelausgaben. Neues Testament*, in-4°, Halle, 1865; *Altes Testament*, in-4°, Halle, 1870-1871; O. Bertram, *Geschichte der Canteischen Bibelanstalt*, in-8°, Halle, 1863. Les tentatives de revision proprement dite augmentent le nombre de ces éditions divergentes. Voir *Das Neue Testament revidirt*, in-8°, Halle, 1867 et 1870; J. W. Grashof, *Die revidirte Ausgabe der luthers'chen Uebersetzung des Neuen Testaments kritisch beleuchtet*, in-8°, Cologne, 1868; W. Grimm, *Die Lutherbibel und ihre Textes-Revision*, in-8°, Berlin, 1874; Ed. Riehm, *Zur Revision der Lutherbibel*, in-8°, Halle, 1882; E. Kühn, *Die Revision der Lutherischen Bibelübersetzung*, in-12, Halle, 1883.

Sur la version même de Luther, voir J. G. Palm, *Historie der deutschen Bibelübersetzung Dr. M. Lutheri von 1517-1534, herausgegeben von* J. M. Göze, in-4°, Halle, 1772 (avec une bibliographie, p. 4 et suiv.); G. W. Panzer, *Entwurf einer vollständigen Geschichte der deutschen Bibelübersetzung Dr. M. Luthers von J. 1517-1581*, in-8°, Nuremberg, 1783; 2e édit., 1791, avec des *Zusätze*, in-8°, 1791; H. Schott, *Geschichte der teutschen Bibelübersetzung Dr. M. Luthers*, in-8°, Leipzig, 1835; G. W. Hopf, *Würdigung der Lutherischen Bibelverdeutschung*, in-8°, Nuremberg, 1847; Riehm, *Luther als Bibelübersetzer*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1884, fasc. 2, p. 293-322; K. Ed. Schaub, *Ueber die niederdeutschen Uebertragungen der Lutherschen Uebersetzung des Neuen Testaments welche in 16. Jahrhundert in Druck erschienen*, in-8°, Greifswald, 1889.

III. *Bible de Zurich et autres traductions protestantes et juives.* — La Bible connue sous le nom de « Bible de Zurich » est une reproduction de celle de Luther, avec cette seule différence que la version des prophètes et des livres deutérocanoniques est l'œuvre de Conrad Pellican, Léon de Juda, Théodore Bibliander, etc. Le but de cette publication fut de donner une édition complète des Écritures en allemand, avant que Luther eût terminé son travail. Elle parut à Zurich, en 1530, in-4°, et fut réimprimée en 1531, 2 in-f°; en 1534, 2 in-4°. L'édition de 1531 et celle de 1534 contiennent une version nouvelle de Job, des Psaumes, des Proverbes, de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques. Voir J. J. Mezger, *Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformirten Kirche*, in-8°, Bâle, 1876; J. J. Breitinger, dans J. J. Simler, *Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung des Schweizerlandes*, 3 in-8°, Zurich, 1757-1767, t. II, part. 2, p. 381 et suiv.

La traduction des Prophètes, *Alte propheten nach hebräischen Sprache*, publiée à Worms, in-f°, 1527, et souvent réimprimée, œuvre de deux antitrinitaires, Hans Denk et Louis Hätzer, n'était pas sans mérite, au jugement de Luther lui-même, qui s'en servit pour sa propre version des livres prophétiques. Voir L. Keller, *Ein Apostel der Wiedertäufer*, in-8°, Leipzig, 1882, p. 211; J. Lorch, *Die Bibelgeschichte*, t. I, p. 439; Heberle, dans

les *Theologische Studien und Kritiken*, 1855, p. 832, 889. Cf. G. G. Zeltner, *Kurzes Denkschreiben worinnen von der alten... Wormser Bibel... zugleich die Fata der Wormser Propheten*, in-4°, Altorf, 1734.

En 1630, J. Crell publia avec J. Stegman, à Rackau, in-8°, 1630, une traduction socinienne du Nouveau Testament, et en 1660, J. Fellinger, à Amsterdam, in-8°, 1660, une traduction arminienne. — En 1666, Joseph Athias édita une traduction juive-allemande de l'Ancien Testament. Elle fut publiée de nouveau sous le titre de *Biblia pentapla*, 3 in-4°, Hambourg, 1711, en colonnes parallèles, avec celles de Luther, de Piscator, de Caspar Ulenberg, et la version autorisée hollandaise, plus la traduction du Nouveau Testament, par J. H. Reitz. — Une autre version juive-allemande, par Arnheim, Füchs et Sachs, a été publiée par Zung, à Berlin, en 1838.

L'Église calviniste eut aussi ses traductions en langue allemande. La plus ancienne est celle de David Parens, qui vit le jour en 1579. Elle fut remplacée au commencement du XVIIe siècle par celle de J. Piscator, *Bibel verdeutschte*, 4 in-4°, Herborn, 1602-1604; souvent réimprimée; elle est connue sous le nom de *Strafmich-Gott-Bibel*, à cause de la manière dont elle rend Marc, VIII, 12. On s'en servit à Berne et dans quelques autres cantons de la Suisse pour les offices liturgiques. Voir J. J. Frickart, *Beiträge zur Geschichte der Kirchengebräuche in ehemal. Kanton Bern*, in-12, Argovie, 1846, p. 52. Une édition officielle parut à Berne, en 1684, 4 in-f° et in-4°. Le style est faible, lâche, et imite trop le latin. — Amandus Polonus publia, en 1603, une version du Nouveau Testament. — Une traduction nouvelle, à l'usage des églises calvinistes de la Suisse, faite par Hottinger, Suicer, Füsslin, etc., fut imprimée à Zurich, en 1665.

Au XVIIIe siècle, J. F. Haug et d'autres mystiques protestants publièrent la version connue sous le nom de Bible de Berlenburg. Le titre en fait connaître le but : *Die heilige Schrift, Altes und Neues Testaments nach dem Grund-Text aufs neue übersehen und übersetzet : nebst einiger Erklärung des buchstäblichen Sinnes wie auch der fürnehmsten Fürbildern und Weissagungen von Christo und seinem Reich und zugleich einigen Lehren die auf den Zustand der Kirchen in unseren letzten Zeiten gerichtet sind; welchem allem noch untermängt eine Erklärung die den inneren Zustand des geistlichen Lebens, oder die Wege und Wirkungen Gottes in den Seelen, zu deren Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung mit Ihm zu erkennen gibt*, 8 in-f°, Berlenburg, 1726-1742. Les notes mystiques sont empruntées en grande partie aux écrits quiétistes de Mme Guyon.

Le même XVIIIe siècle vit aussi une tentative de traduction rationaliste de la Bible, mais l'entreprise était prématurée, et son auteur, J. L. Schmidt, fut obligé de l'interrompre après la publication du Pentateuque. Son œuvre est connue sous le nom de Bible de Wertheim, parce qu'elle parut dans cette ville. *Die göttlichen Schriften von den Zeiten des Messie Jesus*, in-8°, Wertheim, 1735. C'est moins une version qu'une paraphrase, dans laquelle Schmidt s'efforce d'expliquer d'une manière naturelle tout ce qui est merveilleux dans l'Écriture. Ainsi il traduit Gen., XIX, 26, de la manière suivante : « La femme de Lot resta en arrière, et elle regarda quelque temps autour d'elle; mais elle fut saisie par les flammes et elle demeura là, enveloppée par la vapeur du bitume et raide comme une statue de pierre. » Voir *Sammlung von* (34) *Schriften für und gegen das Werth. Bibelwerk*, in-4°, 1738; J. N. Simnhold, *Ausführliche Historie der Wertheim. Bibel*, in-4°, Erfurt, 1739.

Parmi les versions allemandes protestantes du XVIIIe siècle, on remarque encore celles de J. H. Reitz (Nouveau Testament), 1703; de Triller (Nouveau Testament), 1703; de Junckherrot (Nouveau Testament), 1732; de Ch. A. Heumann (Nouveau Testament), 1748; de J. A. Bengel (Nouveau Testament), 1753; du savant orientaliste J. D. Michaelis (Ancien Testament, 13 in-4°, Gœttingue, 1769-1785; Nouveau Testament, 2 in-4°, 1790), littérale et néanmoins claire; de J. H. D. Moldenhauer (Ancien Testament, 10 in-4°, Quedlinbourg, 1774 et suiv.; Nouveau Testament, 2 in-8°, 1787 et suiv.); de Sillig, 1778; de Seiler, 1783; de Stolz, 1795; les Bibles calvinistes de Simon Grynæus, 3 in-8°, Bâle, 1776; de Vögelin, Zurich, 1781; le Nouveau Testament du théosophe Timotheus Philadelphus (J. Kayser, médecin de Stuttgart), 1733; *Die neuesten Offenbarungen Gottes verteutscht*, par C. F. Bahrdt, 4 in-8°, Riga, 1773; 3e édit., in-8°, Berlin, 1783, prétendue traduction qui veut faire disparaître tout le surnaturel de l'Écriture, etc.

Les traductions ont été également nombreuses au XIXe siècle. On peut nommer celle de Preiss, 1811; de J. Gossner, 1815; de Schäfer, 1816; de G. E. Griesingen, 1824; de H. A. W. Meyer, 1829; de Prichter et Pleissner, 1830; de Boeckel, 1832; de J. K. W. Alt, 1837; de von der Heydt, 1852; de Fr. Regensdorf, 1860; de C. Weizsäcker, 1875; de de Wette, 1809-1814; du baron de Bunsen, 1858-1869; de C. Reinhardt, 1878. Plusieurs de ces traductions ne comprennent que le Nouveau Testament. Les deux plus importantes sont celles de de Wette et de Bunsen. La première édition de la version de de Wette fut publiée en collaboration avec J. C. W. Augusti, 6 in-8°, Heidelberg, 1809-1814; la seconde, par de Wette seul, qui revit tout le premier travail, 3 in-8°, 1831-1833; 3e édit., 1838; 4e édit., 1858. Très versé dans la langue hébraïque, il rend mieux l'original que Luther; mais il est littéral à l'excès. La version du baron de Bunsen a été faite principalement pour la lecture publique et le service liturgique. Elle fait partie du *Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde*, 9 in-8°, Leipzig, 1858-1869. L'auteur mourut en 1860, avant d'avoir achevé son œuvre; les hagiographes ont été traduits par Ad. Kamphausen, les livres deutérocanoniques et le Nouveau Testament par H. J. Holtzmann.

IV. *Versions allemandes catholiques.* — Dès l'origine du protestantisme, pendant que les hérétiques s'occupaient avec tant d'ardeur de la traduction et des éditions de la Bible, les catholiques allemands ne restaient pas inactifs. J. Beringer publia dès 1526, à Spire, une traduction du Nouveau Testament à l'usage des catholiques; elle était en partie la reproduction de celle de Luther, mais soigneusement corrigée. J. Emser, l'année suivante, 1527, donna également une version in-folio du Nouveau Testament (sans indication de lieu). Elle fut réimprimée en 1529, à Leipzig, et elle l'a été souvent depuis. Elle n'est aussi qu'une retouche, d'après la Vulgate et les croyances catholiques, de l'ancienne traduction allemande et de celle de Luther, qui lui reprocha d'avoir labouré avec ses génisses. En 1534, parut in-f°, à Mayence, la Bible de J. Dietenberger, religieux de l'ordre de Saint-Dominique, *Biblia beider Allt vnnd Newen Testamenten, new verdeutscht*, et en 1537, également in-folio, Ingoldstadt, celle de J. Eck, le célèbre antagoniste de Luther. *Bibel Alt vnd New Testament, nach den Text in der hailigen Kirchen gebraucht auf hohteutsch verdolmetscht.*

La Bible d'Eck reproduisait pour le Nouveau Testament la traduction d'Emser avec quelques corrections, et, pour l'Ancien Testament, l'ancienne version allemande avec des modifications considérables faites au point de vue du style et pour la mettre pleinement d'accord avec la Vulgate. Elle fut réimprimée plusieurs fois, mais elle n'eut pas le même succès que celle de Dietenberger. Cette dernière a fait grand usage d'Emser pour le Nouveau Testament, et de la version de Léon de Juda pour les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Elle traduit la Vulgate. Les protestants ont prétendu que, pour l'Ancien Testament, elle reproduisait souvent la traduction de Luther. La vérité, c'est qu'elle emprunte à bon droit à l'ancienne traduction catholique allemande, comme l'avait fait Luther lui-même. (Voir H. Wedewer, *Johannes Dietenberger, 1475-1537; sein Leben und Wirken*, in-4°,

Fribourg-en-Brisgau, 1888). Elle fut notablement retouchée, d'abord par Caspar Ulenberg (1549-1617), *Sacra Biblia, Das ist, die ganze h. Schrift Alten und Newen Testaments, nach der letzten Sixtiner Edition*, in-f°, Cologne, 1630, et ensuite par les jésuites, connus sous le nom de théologiens de Mayence, *Das alt Testament. Das neue Testament*, in-f°, Mayence, 1661. Un second titre, probablement ajouté après coup, quand l'impression eut été complètement achevée, porte : *Bibel, das ist die heilige Schrifft A. und N. Test. nach der uralten gemeinen lateinischen, von der catholischen Kirchen bewährten und in derselbigen bishero allezeit gebrauchten Version oder Uebersetzung*, in-f°, Mayence, 1662. Dès 1666, on la réimprima in-4°, à Mayence, sous le titre de *Die catholische Bibel*, qu'elle a conservé dans un grand nombre d'éditions.

Un bénédictin de Wessobrun, Th. Erhard, en donna à Augsbourg, en 1722, une nouvelle édition, en 2 in-f°, revue et corrigée (6e édit., 1748), et un autre bénédictin d'Ettenheim-Münster, G. Cartier, une autre édition à Constance, 1751, 4 in-f°. Ignace Weitenauer, professeur de langues orientales à Inspruck, publia à Augsbourg, 4 in-8°, 1753-1789, une traduction complète de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui lui a valu les éloges des protestants eux-mêmes, à cause de son mérite littéraire et de son exactitude. Elle est accompagnée de notes destinées à établir, d'après le texte sacré, les croyances de l'Église.

Voir sur toutes les traductions catholiques qui viennent d'être énumérées, G. W. Panzer, *Versuch einer kurzen Geschichte der römisch-katholischen deutschen Bibelübersetzung*, in-4°, Nuremberg, 1781.

Mentionnons aussi les versions de J. M. Thun, évêque de Passau (Nouveau Testament incomplet), 1762; de J. Fleischutz, Fulde, 1778; de Fr. Rosalino (Ancien et Nouveau Testament), 3 in-8°, Vienne, 1792; de Seibt, Prague, 1781; de Ch. Fischer (Nouveau Testament), in-8°, Prague, 1784; Trèves, 1794; de Lauber, 1786; de Seb. Mutschelle (Nouveau Testament), 2 in-8°, Munich, 1790; de B. Weyl, Mayence, 1789; de J. G. Krach, 2 in-8°, Fribourg, 1790; 2e édit., 1812; d'un anonyme, 3 in-8°, Vienne, 1792; de Babor, 3 in-8°, Vienne, 1805; de B. M. Schnappinger (Nouveau Testament), 3 in-8°, Mannheim, 1787-1799; 3e édit., 4 in-8°, 1817-1818; de M. Wittmann, 1809; de Schwarzel (Nouveau Testament), 6 in-8°, Ulm, 1802. — Dom. von Brentano commença, en 1790, sur les textes originaux, une version assez libre et ayant quelques tendances rationalistes. Le Nouveau Testament parut à Kempten, 3 in-8°, en 1790 et suiv. (5e édit., 4 in-8°, Grätz, 1813 et suiv.). Il ne put achever l'Ancien Testament, qui fut continué, après sa mort (1794), par Th. A. Dereser et J. M. A. Scholz, 15 in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1797-1833. Scholz revit le Nouveau Testament, qu'il publia en 4 in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1797-1833. — J. H. Kistemaker donna en 1818-1825, 7 in-8°, à Münster, une traduction annotée du Nouveau Testament et une traduction sans commentaire, in-8°, Münich, 1825. Cette version est encore très répandue parmi les catholiques allemands. L'auteur y rectifie particulièrement les erreurs de van Ess.

Léandre van Ess, bénédictin de Marienmünster, à Paderborn, aidé par un de ses parents, Karl van Ess, publia une traduction du Nouveau Testament plus littérale que celle de Brentano, in-8°, Brunswick, 1807; 4e édit., Salzbourg, 1819. Elle fut mise à l'*Index* par un décret du 17 décembre 1821. Léandre publia seul, en 1822, à Soulzbach, la première partie de la traduction de l'Ancien Testament, et la seconde, en 1836. Il donna une Bible complète avec Wetzer, en trois parties, Soulzbach, 1840.

H. Braun, de l'ordre de Saint-Benoît, publia à Augsbourg, 10 in-8°, 1788-1797, une nouvelle traduction importante de la Vulgate (avec un *Biblisches Universallexicon*, 2 in-8°). La seconde édition fut donnée par M. Feder, 3 in-8°, Nuremberg, 1803, et la troisième par J. Allioli, 5 in-8°, Landshut, 1830-1832. Le dernier éditeur l'a complétement transformée dans ses éditions successives, et elle n'est plus connue que sous son nom. Voir ALLIOLI. Deux autres savants catholiques, Val. Loch et W. Reischl, ont également traduit l'Ancien et le Nouveau Testament, *Die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes, nach der Vulgata mit steter Vergleichung des Grundtextes übersetzen und erläutert*, 4 in-8°, Ratisbonne, 1851-1866. Cette traduction est très estimée.

Voir sur les traductions allemandes en général : Ed. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*, 6e édit., Brunswick, 1887, § 463-464; 469-472, 479, 484-485, 488, 497-498, p. 522, 533, 543, 548, 555, 568; K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie*, in-8°, Munich, 1866, p. 272, 398-400, 538, etc. ; L. Diestel, *Geschichte des alten Testaments in der christlichen Kirche*, in-8°, Iéna, 1869, p. 262, 644 et suiv. ; *German Versions*, dans J. Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 3e édit., t. II, p. 114-116; O. F. Fritzsche, *Deutsche Bibelübersetzungen*, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. III, p. 543-561. F. VIGOUROUX.

ALLEMANNO Jochanan, rabbin, né à Constantinople (XVe siècle), émigra en Italie, où il se lia avec Pic de la Mirandole. On a de lui un commentaire allégorique du Cantique des cantiques, *Hêseq Selômôh*, *Désir de Salomon*, III Reg., IX, 1. Dans ce commentaire considérable, Allemanno montre une grande variété de connaissances et une rare habileté à manier la langue hébraïque. Il n'a encore paru de cet ouvrage qu'un fragment publié par Is. Sam. Reggio, et l'introduction, *Sa'ar hahêseq*, *La porte du désir*, imprimée à part, in-4°, Livourne, 1790.

1. ALLEN John, pasteur d'une congrégation baptiste à Spitalfields, de 1764 à 1767; puis prédicateur à New-York, où il mourut. Il publia *The spiritual Magazine, or the Christian's Grand Treasure, wherein the Doctrines of the Bible are unfolded*, Londres, 1752; réimprimé avec une préface de Romaine, 3 in-8°, Londres, 1810; *Chain of Truth*, dissertation sur l'harmonie des quatre Évangiles, 1764. Voir Wilson, *Dissenting Churches*, t. IV, p. 426.

2. ALLEN Thomas, ministre non conformiste anglais, né à Norwich, en 1608, mort le 21 septembre 1673. Il avait été élevé à Cambridge. On a de lui *Chain of Scripture Chronology from the Creation till the death of Christ*, in-4°, Londres, 1659, livre qui jouit à son apparition d'une grande réputation. Voir L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. I, p. 313.

3. ALLEN William, né en 1532, à Rossal, en Angleterre, d'une famille catholique, fit de très brillantes études à l'université d'Oxford. Obligé de quitter son pays (1561) pour rester fidèle à sa foi, il se réfugia à Louvain, puis à Malines, où il fut ordonné prêtre (1565). Après un voyage à Rome (1567), il se fixa à Douai, où il fonda le célèbre collège anglais, destiné à préparer des missionnaires pour l'Angleterre. Il ne cessa d'ailleurs de soutenir ses compatriotes exilés pour leur religion, et de s'occuper de la conversion de sa patrie. Aussi sa vie et sa mission ont été admirablement résumées par son biographe Fitzherbert en ces mots, qui font son plus bel éloge : « Homo natus ad Angliæ salutem. » C'est à ses soins que les catholiques anglais doivent la version de l'Écriture connue sous le nom de Bible de Douai. Créé cardinal en 1587, Allen fut nommé par Sixte-Quint membre de la commission chargée de reviser la Vulgate. Sa science de l'Écriture l'avait désigné au choix du pontife. Il mourut à Rome le 16 octobre 1594. Voir Fitzherbert, *De antiquitate et continuatione catholicæ religionis in Anglia, et de Alani cardinalis vita libellus*, in-8°, Rome, 1608; Alph. Bellesheim, *Wilhelm Cardinal Allen und die englischen Seminare auf dem Festlande*, in-8°, Mayence, 1885; la Vie d'Allen placée par Th. Fr. Knox en tête de *The first and second*

Diaries of the English college Douay, edited by Fathers of the congregation of the London Oratory, in-4°, Londres, 1878; *Letters and Memorials of Cardinal Allen, with an historical Introduction*, by Th. Fr. Knox, in-4°, Londres, 1882; J. Gillow, *Literary and biographical History of the English Catholics from* 1534, t. I, p. 14-24.

1. ALLIANCES *entre les hommes.* — L'alliance entre deux peuples ou deux tribus, ou même entre des particuliers, s'appelait en hébreu *berit*. I Sam. (I Reg.), XI, 1; Jos., IX, 7, 15; Gen., XXXI, 44; I Sam. (I Reg.), XVIII, 3; XXIII, 18. De là, des hommes confédérés étaient appelés « les hommes de l'alliance ». Gen., XIV, 13; Abdias, 7. — Les traités et conventions conclus entre peuples, de même que les contrats et conventions faits entre particuliers, portaient le nom de *berit* comme l'alliance elle-même. Voir TRAITÉS et CONTRATS. — Le mariage est quelquefois appelé « alliance, *berit*, » à cause de son analogie avec les alliances que les hommes font entre eux. Malach., II, 14 (*uxor fœderis tui*). Le mot *berit* est aussi employé métaphoriquement, Job, V, 23, en parlant des choses inanimées. — Enfin, les promesses que Dieu fit à Abraham et à sa race, à condition qu'elle le servît fidèlement, sont aussi appelées « alliance », *berit*. Cette « alliance » tient une large place dans l'histoire du peuple de Dieu. Voir ALLIANCE 2.

Les « alliances » entre particuliers étaient un pacte d'amitié, comme entre David et Jonathas, I Sam. (I Reg.), XVIII, 3, ou un accord conclu pour terminer un différend. Gen., XXXI, 44. Les « alliances » entre peuples ou tribus avaient une plus grande importance, et elles tiennent une place assez considérable dans l'histoire sainte.

I. *Rites qui accompagnaient la conclusion des alliances.* — Faire un traité s'appelait, dans les temps anciens, *kârat berit*, « couper une alliance, » Gen., XV, 18, locution correspondant au grec ὅρκια τέμνειν, τέμνειν σπονδάς, et au latin *fœdus icere, ferire, percutere*, parce que, pour mettre le traité sous la sauvegarde de la religion, on le ratifiait en offrant un sacrifice, dans lequel les victimes offertes à la divinité étaient « coupées » en deux, Gen., XV, 9-10, pour signifier le châtiment auquel se soumettait d'avance celui qui violerait la foi promise. Les contractants passaient entre les deux parties de la victime, Gen., XV, 17, en prononçant des imprécations contre celui qui manquerait à sa parole. Cf. Tite Live, I, 24. Ces rites ne sont pas indiqués ordinairement dans la conclusion des alliances mentionnées par les Saintes Écritures; mais les prophètes et le Nouveau Testament lui-même y font allusion. Jer., XXXIV, 18; Matth., XXIV, 51; Luc., XII, 46. Cf. Hérodote, II, 139; VII, 39; Xénophon, *Anab.*, II, 2, 9; Plutarque, *Quæst. rom.*, 111; Tite Live, I, 24; XXI, 45. En général, le serment seul est mentionné, soit entre peuples, Jos., IX, 15; soit entre individus. Gen., XXVI, 28; XXXI, 53; I Reg., XX, 16; IV Reg., XI, 4. L'alliance était sollicitée par un envoi de présents. III Reg., XV, 18; Is., XXX, 6; I Mach., XV, 18. Cf. *Iliade*, XIX, 243-246. Un festin accompagnait l'accord des parties. Gen., XXVI, 30; Exod., XXIV, 11; II Reg., III, 12, 20. On choisissait quelquefois un signe permanent de l'alliance convenue, ainsi qu'on le verra plus loin. Gen., XXXI, 45. Cf. Pausanias, III, XX, 9. Un traité durable était appelé « pacte de sel », Num., XVIII, 19; II Par., XIII, 5; cf. Lev., II, 13; parce que le sel empêche la corruption, et peut-être aussi parce que, comme chez les Arabes, celui qui avait mangé du sel avec une autre personne était lié à elle à jamais par les droits sacrés de l'hospitalité. K. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Copenhague, 1772, p. 48. Dès une haute antiquité, on faisait déjà les traités d'alliance par écrit. C'est ainsi que, vers l'époque de Moïse, le traité conclu entre le pharaon Ramsès II et le roi des Khétas ou Héthéens, et qui est parvenu jusqu'à nous, fut gravé sur une tablette d'argent. Voir F. Vigouroux, *Les Héthéens de la Bible*, dans les *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 374-379. Chez les Juifs, nous ne trouvons de traité écrit que du temps des Machabées. I Mach., VIII, 23-32; XV, 16-21.

II. *Histoire des alliances du peuple de Dieu.* — 1° *Du temps des patriarches.* — Abraham fit alliance en Palestine avec des chefs chananéens. Gen., XIV, 13. Ses alliés s'unirent à lui pour poursuivre les troupes de Chodorlahomor, qui avaient pillé Sodome et emmené captif Lot, neveu d'Abraham. Gen., XIV, 13-16, 24. Le saint patriarche fit également un traité avec Abimélech, roi de Gérare; sur l'initiative de ce prince. Gen., XXI, 22-32. Ce traité fut renouvelé entre Isaac et le successeur d'Abimélech. Gen., XXVI, 26-31. Dans ces deux traités, les parties contractantes s'engagent simplement à ne pas se nuire l'une à l'autre à perpétuité. Gen., XXI, 23; XXVI, 29.

2° *Depuis la sortie d'Égypte jusqu'à l'établissement de la royauté.* — Avant Moïse, rien n'empêchait les Hébreux de faire alliance, à leur gré, avec leurs voisins et avec les autres peuples en général. La loi défendit de contracter aucune alliance soit politique, soit même matrimoniale, avec les tribus chananéennes, à cause du danger de séduction religieuse, Exod., XXIII, 32; XXXIV, 15-16; Deut., VII, 2-4; danger très réel, comme le prouve l'exemple de Salomon, III Reg., XI, 1-8, et d'Achab, III Reg., XVI, 31; mais elle n'interdit point de s'allier avec les autres nations, qui ne pouvaient pas faire courir le même péril aux Hébreux, parce qu'elles n'étaient pas mêlées avec eux comme les Chananéens habitant la Palestine. — Depuis Moïse jusqu'à l'établissement de la royauté, nous ne trouvons expressément mentionnée qu'une seule alliance, celle de Josué avec les Gabaonites. Elle était contraire à la loi qui vient d'être rapportée, mais elle avait été obtenue par fraude de la part des Gabaonites. Jos., IX, 3-27. Pendant la période des Juges, l'absence d'un pouvoir central et le morcellement des tribus empêchèrent la conclusion d'alliances avec les peuples voisins. Nous voyons seulement que Jephté essaya, mais sans succès, de faire un traité avec les Ammonites. Jud., XI, 12-28. Diverses allusions du livre des Juges, I, 16; IV, 11, 17-22; V, 24, et du premier livre des Rois, XV, 6; XXX, 29, semblent indiquer qu'il existait une alliance au moins tacite entre les Hébreux et les Cinéens. Elle devait remonter jusqu'à Moïse, qui était le gendre d'un Cinéen, Jéthro. Jud., I, 16.

3° *Sous les rois.* — Quand la royauté eut été établie en Israël, les rois firent souvent alliance avec leurs voisins pour des raisons politiques et commerciales. David donna le premier l'exemple. Pendant que la persécution de Saül l'obligeait à mener une vie errante, sa situation précaire et la nécessité d'avoir des appuis lui firent rechercher l'amitié de divers princes, comme celle d'Achis, roi philistin de Geth, I Reg., XXVII, 2-12; XXVIII, 1-2; du roi de Moab, I Reg., XXII, 3-4. Il épousa Maacha, fille du roi de Gessur, II Reg., III, 3; il entretint les meilleures relations avec Naas, roi des Ammonites. II Reg., X, 2. Quand il fut devenu célèbre par ses victoires, le roi d'Émath, Thou, lui envoya Joram, son fils, pour l'en féliciter. II Reg., VIII, 9-10. Mais la plus célèbre de ses alliances est celle qu'il contracta avec Hiram, roi de Tyr, III Reg., V, 1, qui lui envoya des ouvriers pour construire son palais. II Reg., V, 11.

Salomon, comprenant tout le parti qu'il pouvait tirer de l'alliance avec les Phéniciens, marcha sur les traces de son père : il fit un traité formel avec Hiram, III Reg., V, 12, et il en profita pour tirer du Liban une partie des matériaux nécessaires à la construction du temple et pour obtenir de lui les maçons de Gebal et les autres ouvriers dont il avait besoin. III Reg., V, 6-11, 14, 18. Plus tard, il s'associa même au roi de Tyr pour le voyage fructueux du pays d'Ophir. III Reg., IX, 26-28; X, 11, 22. Cette union entre les Israélites et les Phéniciens laissa un profond souvenir dans la mémoire des Juifs; car, plus de deux cent cinquante ans plus tard, Amos, le prophète berger de Thécué, annonçait à Tyr que Dieu la châtierait parce qu'elle « avait oublié l'alliance fraternelle » qui

l'unissait aux enfants de Jacob. Amos, I, 9. Salomon fit aussi avec le pharaon d'Égypte une alliance qui lui scellée par un mariage, III Reg., III, 1; IX, 16, et qui lui fournit le moyen de faire avec ce pays le commerce des chevaux. III Reg., X, 28-29. Il y eut sans doute également une alliance entre la reine de Saba et Salomon, III Reg., X, 1-13, dont l'habileté politique consista principalement à se lier avec ses voisins dans l'intérêt de son commerce.

Après le schisme des dix tribus, l'antagonisme des deux royaumes de Juda et d'Israël les porta l'un et l'autre à contracter des alliances offensives et défensives avec leurs voisins pour attaquer l'ennemi ou pour se défendre plus efficacement. Ces alliances expliquent en grande partie les événements de cette époque. Ainsi il est très probable que l'invasion du pharaon Sésac dans le royaume de Juda, III Reg., XI, 40; XII, 2; XIV, 25-26; II Par., X, 1; XII, 2-4, fut provoquée par le roi d'Israël Jéroboam Ier, qui avait trouvé un refuge en Égypte pendant les dernières années de Salomon, et qui jugea cette diversion très utile pour asseoir son autorité dans le nord de la Palestine, en paralysant Roboam et l'empêchant de tourner ses armes contre lui. Ce même antagonisme entre Israël et Juda engagea les successeurs de Jéroboam et de Roboam à rechercher l'alliance des rois syriens de Damas. C'étaient les plus proches voisins du royaume des dix tribus, et ils pouvaient lui être très nuisibles, s'ils prenaient parti contre lui. Les rois d'Israël devaient donc s'efforcer de s'assurer leur bienveillance; ceux de Juda, au contraire, ne devaient rien négliger pour les indisposer contre le royaume schismatique. Asa y réussit, et fit tourner contre Israël les armes de Benadad. III Reg., XV, 16-20. Dieu désapprouva d'ailleurs par ses prophètes ces alliances dangereuses pour la religion. II Par., XVI, 7. Cf. III Reg., XX, 35-43.

Cependant une autre politique prévalut pendant la seconde période de l'existence du royaume des dix tribus. Après avoir été en guerre avec Juda depuis son établissement, c'est-à-dire pendant une soixantaine d'années, Israël, sous le règne d'Achab, fit la paix avec Josaphat, et cette paix dura autant que la dynastie d'Achab elle-même. Juda reconnut les faits accomplis, il comprit qu'il y avait avantage, dans l'intérêt de sa propre sécurité, à ne pas attirer les Syriens dans la Palestine du Nord; car, s'ils en devenaient une fois les maîtres, il serait lui-même incapable de leur résister. L'alliance avec Israël, livré à l'idolâtrie, était du reste dangereuse pour la religion, IV Reg., VIII, 26; II Par., XXII, 2-4, et Dieu, pour ce motif, la désapprouva. II Par., XIX, 2; cf. XXV, 7. L'union subsista néanmoins jusqu'au règne de Jéhu. IV Reg., IX, 27; II Par., XXII, 8-10. Sous Jéroboam II et Amasias, il y eut une nouvelle guerre entre les deux royaumes. IV Reg., XIV, 8-14; II Par., XXV, 17-24. Les hostilités s'aggravèrent, du temps d'Achaz, roi de Juda, et de Phacée, roi d'Israël. Celui-ci se ligua avec Rasin, roi de Syrie, pour venir plus facilement à bout d'Achaz. IV Reg., XVI, 5; II Par., XXVIII, 5-6. Le roi de Juda, effrayé de cette ligue, eut recours à la protection de Téglathphalasar, roi d'Assyrie. IV Reg., XVI, 7-9; II Par., XXVIII, 16.

L'intervention de l'Assyrie dans les luttes intestines de Juda et d'Israël marque une nouvelle période dans l'histoire du peuple de Dieu. La puissance ninivite était destinée à anéantir le royaume des dix tribus, comme celui de Syrie, et l'effroi qu'elle causait devait avoir pour résultat de jeter Israël et même Juda dans les bras de l'Égypte. Non seulement les livres historiques, mais aussi les livres prophétiques de cette époque sont remplis de traits ou d'allusions se rapportant à ces événements. L'Assyrie s'imposait par la force, et n'était par conséquent acceptée volontiers que par un petit nombre; la majorité était portée vers l'Égypte, qu'on croyait assez puissante pour résister aux Assyriens, et qui était intéressée elle-même à les éloigner de son voisinage; elle apparaissait ainsi comme une libératrice aux yeux de la plupart des habitants de la Palestine. Les prophètes faisaient tous leurs efforts, afin d'enlever cette illusion à leurs compatriotes : ils y réussissaient mal. Osée, le dernier roi d'Israël, s'allia avec le pharaon Sua (Sabacon) pour secouer le joug de Salmanasar, roi de Ninive, IV Reg., XVII, 4, ce qui amena la ruine du royaume d'Israël. A Jérusalem, sous Ezéchias, un fort parti, contre lequel Isaïe s'éleva avec la plus grande force, poussait également à l'alliance avec l'Égypte. Is., XXX, 2-4. Cette puissance, se sentant gravement menacée, après avoir abandonné Israël à son malheureux sort, intervint contre Sennachérib, quand il ravageait le royaume de Juda : le pharaon Tharaca fit marcher ses troupes contre les Assyriens, IV Reg., XIX, 9, et les battit. Hérodote, II, 141. Sous le règne de Manassé, fils d'Ezéchias, l'Égypte, soumise à l'Assyrie, fut incapable de soutenir ses anciens alliés, et Juda dut se soumettre à l'Assyrie. II Par., XXXIII, 11. Manassé figure sur les listes des tributaires d'Asaraddon, roi de Ninive, *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 16, ligne 3, de même que sur celles d'Assurbanipal, fils et successeur d'Asaraddon. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1883, p. 355, ligne 3. Josias, roi de Juda, refusa l'alliance de Néchao, roi d'Égypte, peut-être pour rester fidèle à l'Assyrie, II Par., XXXV, 20-21; mais la ruine de Ninive et les victoires de Néchao mirent les Juifs sous la domination de l'Égypte. IV Reg., XXIII, 29, 33-35. La première campagne de Nabuchodonosor contre Jérusalem, IV Reg., XXIV, 1-2, 7, fut probablement la conséquence de la campagne de Néchao contre le roi de Babylone. Jer., XLVI, 2. Jérusalem, malgré les avis de Jérémie, tenta à plusieurs reprises de secouer le joug des Chaldéens; Sédécias fit alliance avec l'Égypte. Ezech., XVII, 15. Cette alliance devait lui être aussi fatale qu'à Osée, roi d'Israël. L'armée égyptienne obligea les Chaldéens à suspendre le siège de Jérusalem, Jer., XXXVII, 10; mais, quand elle eut été battue, ce fut la dernière heure du royaume de Juda. IV Reg., XXV, 1-21; II Par., XXXVI, 13-20; Jer., XXXIX, 1-10; LII, 1-30.

4° Du temps des Machabées. — Lorsque la Judée recouvra son indépendance, grâce aux exploits de Judas Machabée, ce héros, afin de pouvoir lutter contre la puissance redoutable des rois de Syrie, fit un traité d'alliance avec les Romains. I Mach., VIII, 22-32. Ce traité fut renouvelé par Jonathas, I Mach., XII, 1, et par Simon Machabée. I Mach., XV, 17. Les Romains signifièrent en conséquence aux peuples voisins des Juifs de les respecter. I Mach., XV, 16-23. Voir J. T. Krebs, *Decreta Romanorum pro Judæis facta*, Leipzig, 1768. Le premier livre des Machabées mentionne également une alliance entre les Juifs et les Lacédémoniens. I Mach., XII, 2; XIV, 20. L'Écriture ne nous apprend plus rien sur les traités d'alliance des Asmonéens; mais nous savons par Josèphe que Jean Hyrcan, après avoir été battu par le roi de Syrie, Antiochus Sidète, en 128 avant notre ère, renouvela le traité avec les Romains. *Ant. jud.*, XIII, IX, 2. Ce renouvellement fut funeste à la Judée. Pompée, en 63 avant J.-C., profita des divisions qui existaient entre Hyrcan et Aristobule pour imposer un tribut au pays. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 4. Plus tard, Hérode le Grand, malgré son origine iduméenne, fut placé comme roi, par le sénat de Rome, à la tête des Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIV, 5.

III. *Fidélité des Israélites dans leurs alliances.* — Un des traits du caractère israélite fut la fidélité aux alliances. Josué avait été trompé par les Gabaonites; il n'en regarda pas moins comme inviolable l'alliance qu'il avait contractée avec eux. Jos., IX, 19. Dieu obligea d'ailleurs son peuple d'être fidèle à ses promesses en le châtiant toutes les fois qu'il y manquait. Saül n'ayant pas respecté la parole qui avait été donnée aux Gabaonites au moment de la conquête de la Palestine, tout le peuple eut à souffrir de la famine qui fut la punition de cette violation du traité. II Reg., XXI, 1-10. Le prophète Ézéchiel annonça au roi de Juda, Sédécias, les malheurs qui fondraient sur lui à cause de son infidélité au traité conclu avec Nabucho-

donosor. Ezech., XVII, 16. L'histoire de Jonathas Machabée nous offre plusieurs exemples de cette fidélité aux alliances, I Mach., X, 67-89; XI, 41-51, qui valut aux Juifs une grande réputation après des rois d'Égypte et de Syrie.

F. VIGOUROUX.

2. ALLIANCE *entre Dieu et l'homme* (hébreu : *berit*). — Dans le sens strict, il ne peut y avoir d'alliance entre Dieu et l'homme, parce que l'alliance suppose une certaine égalité entre les deux contractants, et que l'homme doit une obéissance entière à Dieu et ne peut traiter avec lui. Mais Dieu, par analogie avec les alliances que les hommes font entre eux, a bien voulu « faire alliance » avec ses serviteurs. — 1° Il la fit avec Noé après le déluge. Gen., IX, 9, 11, 13. Comme les hommes qui faisaient alliance entre eux prenaient toujours en Orient un signe sensible comme mémorial perpétuel de leur alliance (cf. Gen., XXXI, 44-48), l'arc-en-ciel fut le « signe de l'alliance », Gen., IX, 13, entre Dieu et Noé. — 2° Le Seigneur fit aussi avec Abraham « une alliance », Gen., XV, 18; XVII, 7, etc., par laquelle il lui assura la possession de la terre de Chanaan, Gen., XV, 18-21; XVII, 19, et une grande puissance, Gen., XXII, 17-18; cf. Deut., XXVI, 17-18; la circoncision en fut « le signe », Gen., XVII, 10-11, 13; Act., VII, 8; elle fut renouvelée avec Isaac et Jacob. Lev., XXVI, 42. La terre de Chanaan devint ainsi « la terre de l'alliance ». Ezech., XXX, 5; Hebr., X, 9. — 3° Il y eut également « alliance » entre Dieu et son peuple d'Israël, quand il lui donna le Décalogue. Exod., XXXIV, 27, 28; Lev., XXVI, 15; Deut., IV, 13; V, 2. Cette alliance, renouvellement de celle qui avait été conclue avec les patriarches, Exod., XXIV, 7-8, eut pour signe le sabbat. Exod., XXXIV, 27-28. Elle fut plusieurs fois réitérée dans le cours de l'histoire sainte. Deut., XXIX, 1, 12, 14, 25; Josue, XXIV, 1-27; II Par., XV, 12; XXIII, 16; XXIX, 10; XXXIV, 31; I Esdr., X, 3-4; II Esdr., IX, 38; X, 29. Cf. Is., XLIII, 6; XLIX, 8. — 4° Dieu se lia aussi par un pacte spécial avec les prêtres et les lévites. Num., XXV, 12; Deut., XXXIII, 9; II Esdr., XIII, 29 (hébreu); Mal., II, 4-5. — 5° Enfin il fit de même avec David : il lui promit par Nathan, son prophète, que son royaume durerait à jamais, II Reg., VII, 16; et le saint roi appelle cette promesse « un pacte éternel ». II Reg., XXIII, 5. Voir aussi Ps. LXXXVIII, 4-5, 29-38; Is., LV, 3; Jer., XXXIII, 20-22.

L'alliance entre Dieu et l'homme, ne pouvant pas être une alliance proprement dite, est de la part de Dieu une « promesse » qu'il exécute fidèlement, Gal., III, 16 (*promissiones*), 17-22; une « faveur », comme l'appelle le Psalmiste (*misericordiam meam, ḥésed*, Ps. LXXXVIII (hébreu, LXXXIX), 29); mais comme il veut traiter sa créature avec égards, et que les alliances entre les hommes sont généralement accompagnées de serments, il veut bien se soumettre à cet usage et « jurer » qu'il tiendra ses promesses, Deut., IV, 31; Hebr., VI, 13-20, de même que, selon les coutumes orientales, il a donné un signe extérieur de l'alliance. De là vient que cette alliance du Seigneur est appelée « son serment ». Ps. CIV, 8-11; Luc., I, 73.

Cette alliance entre Dieu et les enfants de Jacob est cause que le judaïsme est appelé « l'ancienne alliance », de même que le christianisme est appelé « la nouvelle alliance », conformément à la prophétie de Jérémie, XXXI, 31-33 (voir *Manuel biblique*, t. II, n° 1006, 7e édit., p. 564-565), et les explications données par saint Paul dans ses Épîtres. Hebr., VIII, 8-13; X, 16. Cf. Gal., IV, 24. Dieu a fait avec tous les hommes, par Jésus-Christ, une alliance plus parfaite qu'avec les Juifs. Les mots « Ancien Testament et Nouveau Testament » désignent souvent, dans le langage ordinaire, les livres inspirés de l'ancienne et de la nouvelle loi (cf. II Cor., III, 14); mais ils signifient aussi, dans plusieurs cas, l'ancienne et la nouvelle alliance elles-mêmes. Le mot « testament » n'est d'ailleurs que la traduction du mot hébreu *berit*, que les Septante ont traduit par διαθήκη, d'où est venue la traduction latine : *testamentum*. Voir TESTAMENT. Cf. Russell, *On the Old and New Covenants*, 2e édit., 1843; Kelly, *The divine Covenants*, Londres, 1861.

3. ALLIANCE (*Livre de l'*), hébreu : *séfer habberit;* Septante : τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης; Vulgate : *volumen fœderis*. C'est le nom qui est donné au Décalogue, Exod., XXIV, 7, parce qu'il contient les conditions de l'alliance contractée entre Dieu et son peuple, et aux lois et aux ordonnances qui en sont le complément ou le développement. Exod., XX-XXIII. Les rationalistes ont beaucoup discuté sur l'antiquité du livre de l'Alliance. Plusieurs d'entre eux, comme M. Dillmann, le regardent comme une des parties les plus anciennes du Pentateuque. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 3e édit., t. II, p. 600-601. Cette partie de l'Exode est l'œuvre de Moïse, comme la Genèse et le reste du Pentateuque. Voir PENTATEUQUE. — Le « livre de l'Alliance » est aussi nommé IV Reg., XXIII, 2, et dans ce passage il ne désigne pas un livre aujourd'hui perdu, comme l'ont pensé quelques interprètes. Trochon, *Introduction générale*, 1886, t. I, p. 499; mais il est synonyme du « livre de la Loi », trouvé par Helcias dans le temple de Jérusalem. IV Reg., XXII, 8. On ne sait pas avec certitude si, par « livre de la Loi », il faut entendre tout le Pentateuque ou seulement le Deutéronome; mais, quoi qu'il en soit, il est appelé « livre de l'Alliance », parce qu'il contient l'histoire de l'alliance de Dieu avec son peuple.

ALLIOLI Joseph Franz, exégète catholique allemand, né à Sulzbach, en Bavière, le 10 août 1793, mort à Augsbourg, le 22 mai 1873. Il étudia la théologie à Landshut, sous J. M. Sailer, et fut ordonné prêtre à Ratisbonne, le 11 août 1816. Après deux ans consacrés au ministère, il se rendit, sur la proposition et aux frais du gouvernement bavarois, à Vienne, où il passa deux ans, et à Rome et à Paris, où il passa un an, qu'il employa à se perfectionner dans la connaissance des langues orientales. Il entra ainsi en relations avec Hammer, le cardinal Mai et Silvestre de Sacy. De retour en Bavière, il fut, au mois d'août 1821, *privat-docent;* en 1823, professeur extraordinaire, et enfin, en 1824, professeur ordinaire de langues orientales, d'exégèse et d'archéologie bibliques à Landshut. En 1826, quand l'université fut transférée de Landshut à Munich, Allioli alla habiter la capitale de la Bavière. Il fut recteur de l'Université en 1830. Une infirmité l'obligea de renoncer à l'enseignement. Il devint, en 1835, chanoine de Ratisbonne, et, en 1838, doyen du chapitre d'Augsbourg, dignité qu'il conserva jusqu'à sa mort, en 1873.

Il publia dès 1819 : *Aphorismen über den Zusammenhang der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, aus der Idee des Reichs Gottes*, in-8°, Ratisbonne, 1819. Ces *Aphorismes* furent suivis, en 1821, des *Häusliche Alterthümer der Hebräer nebst biblischer Geographie;* en 1825, des *Biblische Alterthümer*, in-8°, Landshut, 1825; nouvelle édition revue en 1844; *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, dans laquelle L. C. Grätz a rédigé la partie géographique, et Haneberg, la partie religieuse, 2 in-8°, Landshut, 1843-1844. Ce *Manuel* est donné comme le complément de la traduction de la Bible de l'auteur. C'est cette traduction qui a fait la réputation d'Allioli. Il la publia pour la première fois en 1830, sur le conseil de J. M. Sailer. Elle ne fut d'abord qu'un remaniement de celle de H. Braun (13 in-8°, Augsbourg, 1788-1805) et de Feder (*Die ganze heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, übersetzt von H. Braun; zweite Auflage verbesserte von M. de Feder*, 3 in-8°, Nuremberg, 1803), et elle parut sous ce titre : *Uebersetzung der heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments, aus der Vulgata, mit Bezug auf den Grundtext, neu übersetzt und mit kurzen Anmerkungen erläutert, dritte Auflage von Allioli umgearbeitet*, 6 in-8°, Nuremberg, 1830-1835.

Mgr Charles d'Argenteau, archevêque de Tyr, nonce à Munich, sur le rapport de Mgr Ziegler, évêque de Lintz, et de Mgr Wittmam, évêque de Comana, prévôt de Ratisbonne, délégués à cet effet par le Souverain Pontife, approuva la traduction allemande d'Allioli, le 11 mai 1830 : « Per essere esattamente conforme all'antica Volgata Latina autentica, sia esente da qualunque cosa, che possa meritare censura, si permetta da sua Santità di fare di detti Libri (del Pentateuco e del libro di Giosuè) la publicazione ; ben inteso però che alla versione accennata vi siano ne' dovuti luoghi le annotazioni cavate dai SS. Padri, o da dotti e cattolici scrittori. » Dans Allioli, *Die heilige Schrift*, 3e édit., 1838, t. I (p. XXXV). Une quatrième édition parut en 1843, suivie bientôt d'une cinquième et d'une sixième, à laquelle fut ajouté le texte latin de la Vulgate. La traduction allemande d'Allioli est très estimée comme œuvre littéraire, et on l'a adoptée dans une multitude de livres classiques et d'eucologes catholiques.

Les notes qu'Allioli a jointes à son commentaire ont été traduites en français par l'abbé Gimarey, dans son *Nouveau commentaire littéral, critique et théologique, avec rapport aux textes primitifs, sur tous les livres des divines Écritures, par M. le Dr J. F. d'Allioli, traduit de l'allemand en français sur la 6e édition, traduction revue et approuvée par l'auteur, avec le texte latin et la version française en regard*, 10 in-8°, Paris, 1853-1854. Comme le commentaire allemand est assez maigre, le traducteur français y a ajouté des notes nouvelles, qui se sont multipliées avec les éditions successives du *Nouveau commentaire*. L'œuvre de M. Gimarey a eu un grand succès en France. Voir GIMAREY. Sur Allioli, consulter *Literarischer Handweiser*, 1873, n° 136, col. 240 ; K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie in Deutschland*, p. 536, 538 ; *Sitzungsberichte der philol.-philos. und hist. Classe der k. bairischen Akademie der Wissenschaften zu München*, 1874, p. 162.

ALLIX Pierre, théologien protestant, français, né à Alençon en 1641, mort à Londres, le 3 mars 1717. Son père, qui était pasteur calviniste, dirigea ses premières études, qu'il continua ensuite à Saumur et à Sedan. Il étudia particulièrement l'hébreu et le syriaque, et travailla avec le célèbre pasteur Claude à une nouvelle traduction française de la Bible. Il fut successivement pasteur à Saint-Agobille en Champagne (1668), et à Charenton, près de Paris (1670). Lors de la révocation de l'édit de Nantes, il se réfugia en Angleterre, où il devint chanoine et trésorier de la cathédrale de Salisbury. Ses ouvrages, écrits les uns en français, les autres en latin ou en anglais, sont nombreux. On y remarque : 1° *Réflexions sur les cinq livres de Moïse pour établir la vérité de la religion chrétienne*, t. I, in-8°, Londres, 1687, et in-12, Amsterdam, 1687. Le second volume, publié d'abord en anglais à Londres, in-8°, 1688, fut traduit par l'auteur en français, sous le titre de *Réflexions sur les livres de l'Écriture Sainte pour établir la vérité de la religion chrétienne*, in-8°, Amsterdam, 1689. Ouvrage qui, malgré la réputation dont il a joui, est mal écrit et sans méthode. — 2° *De Messiæ duplici adventu, dissertationes duæ adversus Judæos*, in-12, Londres, 1701. Allix y annonce la seconde venue du Christ pour l'an 1720, ou, au plus tard, pour l'an 1736. — 3° *The Book of Psalms, with an Abridgment of each Psalm, and Rules for the interpretation of the sacred Book*, in-8°, Londres, 1701. L'auteur voit des prophéties dans tous les psaumes. Le commentaire est bref et sans valeur. — 4° *Diatriba de anno et mense natali Jesu Christi*, in-8°, Londres, 1707, etc. Allix veut prouver dans cet opuscule que Jésus-Christ est né au printemps, non en hiver. Il traite aussi du recensement de Quirinius, des mages, etc. Voir Eug. et Em. Haag, *La France protestante*, t. I, p. 61-66 ; Ch. Weiss, *Histoire des réfugiés protestants de France*, 2 in-12, Paris, 1853, t. I, p. 345.

1. 'ALLÔN, mot hébreu qui signifie « chêne ». 1° Il est pris pour un nom de lieu dans la Vulgate, sous la forme Élon. Jos. XIX, 33. Voir ÉLON. — 2° Il entre dans la composition du nom qui désigne l'endroit où fut ensevelie Déborah, nourrice de Rébecca. Gen., XXXV, 8. Voir 'ALLÔN BAKUT. — 3° C'est enfin un nom d'homme. I Par., IV, 37. Voir ALLÔN 2.

2. ALLON (hébreu : *'Allôn*, « chêne, » Septante : Βάλλων), Siméonite, père de Sephaï et ancêtre de Ziza. I Par., IV, 37.

3. 'ALLÔN BÂKÛṮ, Septante : Βάλανος πένθους ; Vulgate : *Quercus fletus*, « chêne des pleurs. » Gen., XXXV, 8. Nom du lieu où fut ensevelie Déborah, nourrice de Rébecca, près de Béthel. Il y avait là un grand chêne qui fut ainsi surnommé parce qu'on y célébra avec les lamentations ordinaires les funérailles de Déborah. A cause de la rareté relative des grands arbres en Palestine, ceux qu'on y rencontrait étaient très estimés ; on campait volontiers à leur ombre, et on les choisissait aussi comme lieux de sépulture. Cf. Jud., XI, 6, 19 ; I Reg., XXXI, 13.

ALLOPHYLES, mot grec, Ἀλλόφυλοι, qui signifie proprement « étrangers, d'une autre race », mais qui désigne dans la traduction des Septante et même dans les auteurs classiques (Reland, *Palestine*, p. 41, 75, 76) les Philistins, qui étaient regardés comme des étrangers en Palestine, parce qu'ils n'étaient pas de la même race que les autres habitants du pays. Les Septante ont conservé leur nom, Φυλιστιείμ, dans le Pentateuque et dans Josué ; partout ailleurs, ils les ont appelés Ἀλλόφυλοι. Notre version latine des Psaumes ayant fête sur le grec des Septante, elle a rendu Ps. LIX, 10 ; LXXXIII, 8 ; LXXXVI, 4 ; CVII, 10, par *alienigenæ*, traduction d'Ἀλλόφυλοι, le nom des Philistins, qui ont gardé leur nom propre dans le reste de la Vulgate. Dans le titre du Psaume LV, 1, où il est aussi question des Philistins, la Vulgate a retenu la forme grecque : *Allophyli*.

ALLOUPH, 'ALLÛF, « chef de famille, » φύλαρχος, Zach., IX, 7 ; XII, 5, 6, titre qui était donné spécialement aux chefs des tribus iduméennes. Gen., XXXVI, 15-19 ; Exod., XV, 15 ; I Par., I, 51-54. La Vulgate traduit *'allûf* par *dux*. Cette traduction, par un mot générique et vague, d'un terme spécial et caractéristique fait disparaître un titre propre aux Iduméens qui n'est pas sans importance dans l'original, où il fournit une preuve nouvelle de la connaissance exacte qu'avaient les auteurs sacrés des choses dont ils parlent.

'ALMÂH est un mot hébreu qui fait partie d'une des plus importantes prophéties messianiques d'Isaïe, VII, 10-17, et qui sert souvent à la désigner. Rasin, roi de la Syrie Damascène, et Phacée, roi d'Israël, étaient en marche pour assiéger Jérusalem. En l'apprenant, Achaz, sa cour et tout son peuple tremblèrent comme les arbres de la forêt agités par le vent. Isaïe, sur l'ordre de Dieu, vint rassurer le roi de Juda et lui prédire l'insuccès de ses adversaires, VII, 1-9. Un oracle si favorable ne paraît pas avoir ranimé la confiance d'Achaz. Aussi le prophète, ou plutôt le Seigneur par sa bouche, proposa-t-il au roi incrédule de demander dans n'importe quel domaine de la nature un signe, un prodige capable de confirmer la vérité de l'heureuse nouvelle. Par un motif de fausse piété, pour ne pas tenter le Seigneur, Achaz refusa. Isaïe se tournant alors vers les princes de la maison royale, groupés autour d'Achaz, leur reproche leur incrédulité, injurieuse pour lui et méprisante pour Dieu qui l'a envoyé. Pour la vaincre et malgré le refus du roi, le Seigneur lui-même donnera à tous un signe : « Voici ! L'*almâh* concevra et enfantera un fils, et elle l'appellera Emmanuel. Il mangera du beurre et du miel jusqu'à ce

qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien. Car, avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, le pays dont les deux rois te font peur sera dévasté. »

Les catholiques reconnaissent dans l'*'almâh* de cet oracle la Vierge devenue mère du Messie sans lésion de sa virginité; leur interprétation est attaquée par les exégètes juifs et rationalistes. 1° L'étymologie; 2° l'emploi biblique du mot *'almâh;* 3° le contexte de l'oracle; 4° l'application qu'en a faite saint Matthieu; 5° la tradition juive; 6° la tradition chrétienne, démontreront l'interprétation catholique et excluront 7° les explications opposées. Il restera 8° à rendre compte du tardif accomplissement du signe proposé.

I. *Étymologie.* — Saint Jérôme, *In h. loc.*, t. XXIV, col. 108, et tous les anciens commentateurs à sa suite ont fait dériver *'almâh* de la racine hébraïque *'âlam*, qui signifie « cacher, soustraire aux regards, » et lui ont donné le sens de vierge cachée, tenue loin du commerce des hommes et conservée dans l'intégrité la plus absolue. Les jeunes filles d'Israël, les rabbins nous l'apprennent, ne se montraient pas en public. Aussi était-ce une circonstance extraordinaire de voir dans les rues, à des époques de grande tristesse pour le peuple, les vierges ordinairement renfermées dans les maisons. II Mach., III, 19; III Mach., I, 18. (Dans la langue phénicienne, *'almâh* signifie aussi « vierge » et a la même étymologie qu'en hébreu. Voir l'inscription trouvée en 1879 dans l'île de Chypre. *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. I, ch. II, art. I, n° 86, part. II, ligne 9, p. 97).

Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1037, contesta le premier l'ancienne étymologie et refusa de trouver dans l'expression *'almâh* l'idée de vierge proprement dite. La rattachant à la racine arabe *'alimah*, qui signifie *être nubile* et d'où dérivent les mots : *'êlem*, jeune homme à qui pousse la barbe; *'ûlamath*, fille en âge d'être mariée; *'ailam*, fille nubile, il lui donna le sens de jeune personne parvenue à la puberté. Cette étymologie, qui reste fort discutable, n'implique pas nécessairement le nouveau sens attaché au mot *'almâh*. « Schultens, *De defectibus hodiernis linguæ hebrææ*, Leyde, 1761, n° CLXXIX, avait déjà remarqué que le sens qu'on donne au verbe arabe *'alimah* ne peut être qu'une signification dérivée. Gesenius lui reproche de l'avoir soutenu sans preuve. Mais la preuve est toute trouvée d'elle-même. Si le mot arabe désignait primitivement les impressions de l'âge nubile et le désir du mariage, il ne pourrait jamais sans contradiction s'appliquer à un enfant qui n'est pas en âge de puberté, ces deux idées, *nubile* et *non nubile*, étant aussi contradictoires que celles de *jeune* et de *vieux*. Or le fait est que, chez les Arabes, on appelle *'ûlam* un tout jeune enfant depuis le moment de la naissance jusqu'à la puberté, c'est-à-dire jusqu'au mariage : *Adolescens a nativitate ad juventutem*, dit Golius, *et juvenis plenæ ætatis ita ut barba labiorum emergat*. Il en est de même en chaldéen, comme le prouve la paraphrase chaldéenne du chapitre VII d'Isaïe, où non seulement la mère d'Emmanuel est appelée *'ûlemeta'*, mais l'enfant lui-même... est appelé *'ûlemâ'*. Le mot arabe désigne encore un serviteur, *puer*, et la même figure se trouve dans toutes les langues, l'idée de service, de subordination, s'attachant naturellement à celle d'un enfant ou d'un jeune homme en tutelle. Il paraît donc manifeste que le mot *'ûlam* réveille l'idée de jeunesse avant de réveiller celle d'inclination au mariage, et qu'il a un sens bien plus étendu. » Le Hir, *Les trois grands prophètes*, Paris, 1877, p. 78 et 79. Si la dérivation nouvelle était véritable, le mot *'almâh* signifierait donc originairement *jeune fille*.

II. *Usage biblique du mot 'almâh.* — Quelle qu'en soit d'ailleurs l'étymologie, son emploi dans la Bible en fixe le sens d'une façon décisive; car l'usage peut donner à un mot un sens très éloigné de la signification étymologique. Or, dans la Bible, *'almâh* désigne toujours une jeune fille vierge. En dehors du texte que nous étudions et abstraction faite de l'expression musicale *'al-'alamôt*, Ps. XLV, 1; I Par., XV, 20, qui selon l'explication la plus probable indique un cantique à exécuter par des voix aiguës, voix de soprano, voix de femmes (voir ALAMOTH), le mot *'almâh* se rencontre six fois dans la Bible. Deux fois, Gen., XXIV, 43; Exod., II, 8, il désigne certainement une vierge non mariée, une *beṯûlâh* qu'aucun homme n'a connue. Gen., XXIV, 16. Le psaume LXVII, 28, parle de *'alamôt* jouant du tambourin auprès de l'arche. Or les femmes employées à des fonctions religieuses étaient plutôt des jeunes filles vierges que des femmes mariées. Les amantes de l'époux mystique du Cantique, I, 2, sont des *'alamôt*, c'est-à-dire de jeunes vierges, honnêtes et pudiques, qui l'auraient volontiers accepté en mariage. Les *'alamôt* sans nombre, distinctes des reines et des concubines ou épouses du second rang, Cant., VI, 7 et 8, sont des jeunes filles, leurs suivantes, ou des vierges destinées à la couche royale. Dans les Proverbes, XXX, 19, l'*'almâh* est encore une vierge ou, au moins, une jeune fille réputée telle. Le sens, en effet, des adages de ce passage est le suivant : Il est difficile de reconnaître qu'un aigle a traversé les airs, qu'un navire a fendu les flots de la mer, qu'un reptile a glissé sur un rocher; il n'est pas moins difficile de constater qu'une jeune fille a cessé d'être vierge, ou par quelles manœuvres un homme a pu séduire une vierge, puisque la femme adultère, prise en flagrant délit, sait cacher son crime, qu'elle nie effrontément.

Le mot *'almâh* a donc dans la Bible la signification de vierge intacte. Aussi saint Jérôme, *In h. loc.*, t. XXIV, col. 108, concluait-il en ces termes sa discussion sur le sens de cette expression : « Autant que je puis m'en souvenir, je ne crois avoir jamais trouvé *alma* dans le sens de femme mariée, mais toujours dans le sens de vierge, et de vierge encore jeune, dans les années de l'adolescence, car il peut se faire qu'une vierge soit âgée. Or celle-ci était encore jeune, quoiqu'elle ne fût plus un enfant, mais nubile. » Il lançait encore aux Juifs ce défi : « Que les Juifs nous montrent donc un passage des Écritures où *alma* désigne seulement une jeune fille et non pas une vierge, et alors nous reconnaîtrons que dans les paroles d'Isaïe : *Voici qu'une vierge concevra et enfantera* doit s'entendre, non d'une vierge cachée (dans la maison), mais d'une jeune fille déjà mariée. » *Contra Jovinian.*, I, 32, t. XXIII, col. 254-255. Le prophète a donc choisi une expression qui rend mieux l'idée de jeune fille vierge que les synonymes *na'arâh*, qui désigne une jeune personne mariée, Ruth, II, 5; IV, 12, ou non mariée, III Reg., I, 2; Esth., II, 3, et *beṯûlâh*, qui désigne une vierge jeune ou vieille.

III. *Contexte de l'oracle.* — D'ailleurs le contexte établirait à lui seul cette signification de vierge dans la prophétie d'Isaïe. « Il est à remarquer que le texte original se sert ici de deux participes présents : Voici que la Vierge (suppléez : *sera*) *étant enceinte et enfantant;* dans ces deux conjonctures, elle demeurera dans toute sa pureté virginale. Si le prophète avait adopté ce tour : Voici que la Vierge *concevra et enfantera*, on aurait pu entendre : celle qui est vierge *maintenant* concevra et deviendra mère, et l'on aurait pu supposer qu'elle cesserait d'être vierge. » Drach, *Harmonie entre l'Église et la Synagogue*, t. II, p. 16, note *a*. Les mêmes participes désignent des femmes enceintes. Gen., XVI, 11; XXXVIII, 24; Judic., XIII, 5 et 7. La phrase dans laquelle ils sont unis à *'almâh* doit s'interpréter au sens composé plutôt qu'au sens divisé : Isaïe a présenté à l'esprit une *vierge* enceinte, une *vierge* enfantant. D'autre part, le Seigneur annonçait un signe, *'ôt*, c'est-à-dire un prodige, en preuve de la véracité de la prédiction. Où serait le prodige, si une vierge concevait et enfantait par les voies ordinaires, si, vierge jusqu'alors, elle perdait par sa fécondité l'honneur de la virginité? Le prodige consiste dans l'union de la virginité et de la

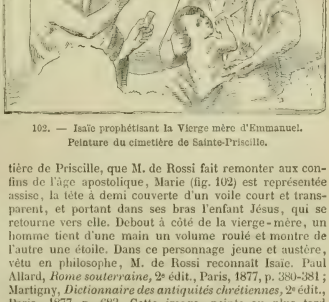
maternité, dans une vierge-mère. Tertullien, *Adversus Judæos*, IX, t. II, col. 618-619; S. Irénée, *Adversus hæreses*, III, XXI, 6, t. VII, col. 953; S. Jérôme, *In h. loc.*, t. XXIV, col. 108; Théodoret, *In Isaiam*, VII, 14, t. LXXXI, col. 275. L'article placé devant *'almâh* indique alors non seulement une vierge déterminée et présente à l'esprit du prophète, mais aussi une vierge fameuse et unique. S. Chrysostome, *In h. loc.*, t. LVI, col. 84.

Enfin cette *'almâh* sera la mère du Messie. Son fils, Emmanuel, est roi du pays de Juda, Is., VIII, 8; IX, 6; à cause de lui, son royaume sera délivré de la puissance d'Assur, VIII, 10. Il sortira de la race presque éteinte de David, sera rempli de l'esprit de Dieu et gouvernera son peuple avec justice. Sous son sceptre régnera la paix la plus parfaite, et le mal disparaîtra de la sainte montagne de Sion. Les nations idolâtres se convertiront en masse et viendront partager avec les Juifs le bonheur de vivre sous un chef si pacifique, XI. De l'aveu des rationalistes eux-mêmes, tous les caractères de ce roi sont messianiques, Emmanuel est donc le Messie. Or le Messie n'a pas d'autre père que Jéhovah. Ps. CIX, 3. Le prophète Michée, V, 2 et 3, qui le fait apparaître « dès le commencement, dès les jours de l'éternité », mentionne sa mère et ne dit rien de son père. Jérémie, XXXI, 22, annonce sa naissance miraculeuse d'une femme. L'*'almâh*, mère d'Emmanuel, le donnera donc au monde sans le concours d'aucun homme; elle restera vierge dans l'enfantement même.

IV. *Application de l'oracle faite par les évangélistes.* — Saint Matthieu, I, 18-23, a donné l'interprétation authentique de l'oracle d'Isaïe, en affirmant que la miraculeuse conception de Jésus dans le sein de Marie en était l'accomplissement. L'évangéliste ne constate pas l'accord fortuit de deux faits; son but manifeste est de prouver aux Juifs, pour lesquels il écrit, que Marie est la mère du Messie. La prophétie ainsi réalisée annonçait donc une conception virginale; au sentiment de l'apôtre, l'*almâh* devait être une vierge-mère. En vain, les commentateurs rationalistes veulent-ils interpréter la formule : « Tout cela fut fait afin que fût accompli ce qu'avait dit le Seigneur par le prophète, » comme si elle signifiait : Tout cela est arrivé de telle sorte que les paroles du prophète, quoique relatives à un sujet différent, peuvent s'appliquer au fait de la conception de Jésus. Adopter cette explication, « c'est contredire aussi bien le texte que l'esprit des écrivains du Nouveau Testament : le texte, car ni πληροῦσθαι, dans une telle connexion, ne peut signifier autre chose que : s'accomplir, *ratum fieri, eventu comprobari;* ni ἵνα, ὅπως, autre chose que : à cet effet, *eo consilio ut,* attendu que l'adoption d'un ἵνα ἐκβατικόν n'est venue que de difficultés dogmatiques; l'esprit, car rien n'est plus contraire qu'une telle explication aux idées juives des ecrivains évangélistes. » Strauss, *Vie de Jésus,* traduction de Littré, Paris, 1853, t. I, p. 196. Le récit de l'annonciation, Luc., I, 31, renferme une allusion évidente à l'oracle d'Isaïe. En annonçant à Marie le prodige qui allait s'opérer en elle, l'ange reproduit presque littéralement les paroles du prophète, selon la teneur de la version des Septante. La Vierge de Nazareth, familiarisée avec les prophéties de l'Ancien Testament, put comprendre qu'elle était l'*'almâh* prédite par Isaïe.

V. *La tradition juive.* — L'application d'Isaïe, VII, 14, faite par saint Matthieu, nous fait connaître quelle était au premier siècle de l'ère chrétienne l'interprétation juive de ce passage. Elle n'eût pas convaincu les contemporains de l'évangéliste de la virginale maternité de Marie, s'ils n'eussent reconnu dans l'oracle l'annonce prophétique de la miraculeuse conception du Messie. Le Targum de Jonathan ben Uzziel traduit *'almâh* par une expression équivalente, *'ullemeta'*. La version syriaque de l'Ancien Testament, faite, au sentiment de quelques critiques, par des Juifs un siècle avant notre ère, et qui est en tout cas fort ancienne, donne à ce mot le sens de vierge, *'alimto.* Une traduction antérieure et d'origine juive, celle des Septante, rend ici, dans un passage où il s'agit d'enfantement, *'almâh* par παρθένος, la vierge au sens strict, et non par son synonyme νεᾶνις. Ses auteurs avaient donc l'idée de virginité dans l'esprit. Après Jésus-Christ, il est vrai, Aquila, Symmaque et Théodotion employèrent l'expression νεᾶνις, qui désigne une jeune fille sans égard à sa virginité. Mais il est permis de penser avec saint Justin, *Dialogus cum Tryphone,* t. VI, col. 644 et 673; saint Irénée, *Adversus hæreses,* III, 21, t. VII, col. 950, et saint Jean Chrysostome, *Hom. in Matth.,* V, 2, t. LVII, col. 56-57, qu'ils avaient intérêt à tempérer la force du mot *'almâh* et à affaiblir la preuve que les chrétiens en tiraient contre le judaïsme. Les Juifs adoptent aujourd'hui l'interprétation de ces traducteurs plus récents; mais « ils se mettent en contradiction avec leur propre tradition ». Drach, *Harmonie entre l'Église et la Synagogue,* t. II, p. 408.

VI. *La tradition chrétienne.* — Les Pères de l'Église ont unanimement et formellement reconnu dans l'*'almâh* la Vierge, mère du Messie. Le père Tailhan, *Analysis biblica* de Kilber, Paris, 1856, t. I, p. 354, a dressé la liste de leurs témoignages. Ils ne sont pas les simples échos de l'interprétation de saint Matthieu, et dans la controverse avec les Juifs ils tirent leur principal argument de la traduction des Septante, qu'ils lisaient et commentaient. Un antique monument des catacombes romaines confirme la tradition écrite. Dans une chambre sépulcrale du cime-



102. — Isaïe prophétisant la Vierge mère d'Emmanuel. Peinture du cimetière de Sainte-Priscille.

tière de Priscille, que M. de Rossi fait remonter aux confins de l'âge apostolique, Marie (fig. 102) est représentée assise, la tête à demi couverte d'un voile court et transparent, et portant dans ses bras l'enfant Jésus, qui se retourne vers elle. Debout à côté de la vierge-mère, un homme tient d'une main un volume roulé et montre de l'autre une étoile. Dans ce personnage jeune et austère, vêtu en philosophe, M. de Rossi reconnaît Isaïe. Paul Allard, *Rome souterraine,* 2e édit., Paris, 1877, p. 380-381; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2e édit., Paris, 1877, p. 683. Cette image, peinte au plus tard dans la première moitié du second siècle, est donc une illustration de l'oracle d'Isaïe.

Deux fois seulement dans le cours des siècles chrétiens, des écrivains catholiques ont adopté une explication opposée à celle de la tradition. Au XIIe siècle, André de Saint-Victor, dans son commentaire d'Isaïe, exposa l'opinion des rabbins sur l'*'almâh.* Selon eux, la mère d'Emmanuel est la jeune femme du prophète; car la naissance du Messie, que les contemporains d'Isaïe ne devaient point voir, ne pouvait être un signe de la délivrance prochaine de Jérusalem. André n'ose pas réfuter cette interprétation : Les rabbins répondraient facilement aux arguments qu'il

leur opposerait, il craint leurs railleries et ne dit mot de la tradition chrétienne. Cette conduite pusillanime amena Richard de Saint-Victor à écrire la réfutation que ne voulait pas entreprendre son confrère. Dans un premier livre, *De Emmanuele*, il mit en pleine lumière l'interprétation catholique de cet oracle. Un disciple d'André, très attaché à l'enseignement de son maître, voulut le défendre. Richard écrivit contre lui un second livre sous le même titre et résolut toutes les difficultés. *Pat. Lat.*, t. CXCVI, col. 21 et 601-666; Trochon, *André de Saint-Victor*, Paris, 1876; *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen âge*, Paris, 1878, p. 31-36. Au siècle dernier, un prêtre catholique, Isenbiehl, enseigna d'abord dans son cours d'exégèse au séminaire de Mayence, en 1773, puis dans un écrit, *Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel*, 1778, que la prophétie d'Emmanuel ne concerne le Messie ni au sens littéral ni même au sens spirituel. La citation de saint Matthieu n'est qu'une accommodation historique ou plutôt une simple allusion. Dans le texte d'Isaïe, l'*almâh* est une jeune fille, restée inconnue, qui était présente à l'entretien du prophète et du roi. Elle était enceinte ou pouvait le devenir, et le temps nécessaire pour que son enfant atteignît l'âge de discrétion ne devait pas s'écouler avant la délivrance de Jérusalem. Le livre d'Isenbiehl, condamné par plusieurs Facultés de théologie et par la plupart des évêques d'Allemagne, fut réprouvé, le 20 septembre 1779, par Pie VI dans le bref *Divina Christi voce* comme contenant une doctrine et des propositions respectivement fausses, téméraires, scandaleuses, pernicieuses, erronées, favorisant l'hérésie et hérétiques. *Bullarium romanum Pii VI*, t. VI, n° CCXXX, Rome, 1843, p. 146. Isenbiehl se soumit et rétracta son erreur, dont la condamnation solennelle a certainement confirmé l'interprétation messianique et traditionnelle de l'oracle d'Isaïe. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le* XVIII*e siècle*, 3e édit., t. V, 1855, p. 95-97.

VII. *Interprétations fausses.* — Les exégètes juifs postérieurs à l'ère chrétienne et les exégètes rationalistes rejettent l'interprétation messianique et y substituent des explications différentes. Pour les uns, l'*almâh* est une jeune fille idéale, et le prophète a fait l'hypothèse suivante : « Si une jeune fille concevait actuellement, elle pourrait, quand elle enfantera, nommer son fils Emmanuel; car dans ce court intervalle de quelques mois, ceux qui oppriment la Judée auront perdu toute puissance de nuire. » Le langage catégorique d'Isaïe ne se prête pas à une telle hypothèse; le prophète parle d'une personne réelle, il la voit et la montre, il annonce un fait qui se réalisera. Pour la même raison, l'*almâh* n'est pas un symbole; elle ne représente ni Jérusalem, la citadelle vierge, qui devait être à l'abri des rois confédérés, ni la maison royale de David, destinée à survivre et à se perpétuer en de nombreux rejetons. C'est une personne vivante qui assurément est pour le royaume de Juda et son roi un signe de protection et de perpétuité, mais qui dans l'avenir messianique deviendra la mère d'Emmanuel.

Elle n'est pas non plus la femme ou l'une des femmes du prophète, car Isaïe l'aurait nommée *nebî'âh*, « prophétesse, » et aurait parlé d'une conception ordinaire, comme il le fait plus loin, VIII, 3 et 4. D'ailleurs la femme d'Isaïe, mère de Śe'ár-Yâśûb, VII, 3, n'est plus une *'almâh*, et seuls les besoins de la cause font supposer qu'Isaïe prit une autre épouse. Enfin Emmanuel n'est pas le fils du prophète; la famille d'Isaïe n'a pas eu l'honneur de servir de souche au Messie. Plusieurs commentateurs catholiques cependant ont pensé que l'*almâh* était réellement l'épouse d'Isaïe, en reconnaissant en elle toutefois une figure de la Vierge, mère du Messie. Cette explication, exposée déjà du temps de saint Jérôme, se concilie difficilement avec l'interprétation de saint Matthieu, qui semble exclure l'idée de figure; elle doit être rejetée pour les raisons qui précèdent. D'ailleurs l'analogie manquerait entre le type et l'antitype. Comment une conception et une naissance tout ordinaires représenteraient-elles une conception et une naissance virginales? — L'*almâh* n'est pas davantage la femme d'Achaz. Ce roi n'a pas eu d'autre fils qu'Ézéchias. Or Ézéchias était peut-être âgé de neuf ans déjà, à l'époque de cette prophétie, saint Jérôme, *In h. loc.*, t. XXIV, col. 109, et quoique roi et descendant de David, il n'a pas reproduit les autres caractères d'Emmanuel. S. Justin, *Dialogus cum Tryphone*, 43, t. VI, col. 567-570. — Serait-elle une princesse royale, fille d'Achaz? Nägelsbach a imaginé qu'une fille de ce prince, non encore mariée, avait perdu son honneur, et que le prophète dénonçait ce triste secret au roi et à sa cour. Cette explication singulière repose uniquement sur des hypothèses hasardées et ne s'harmonise pas avec l'ensemble de la prophétie.

VIII. *Tardif accomplissement du signe donné par Dieu.* — L'interprétation purement messianique de l'oracle soulève une sérieuse difficulté. Le signe proposé par Isaïe, à savoir, la miraculeuse conception de l'*almâh* et la naissance d'Emmanuel, devait être actuel ou se réaliser dans un avenir très rapproché, puisqu'il devait rassurer Achaz et sa cour contre l'invasion menaçante des deux rois confédérés de Syrie et d'Éphraïm. Or la conception et la naissance du Messie n'ont eu lieu que 750 ans plus tard. Leur prédiction ne pouvait donc rendre confiance à Juda troublé.

Diverses solutions ont été proposées. Pour Gaspard Sanchez, *In Isaiam, h. l.*, et Baltus, *La religion chrétienne prouvée par l'accomplissement des prophéties*, Paris, 1728, t. II, p. 140, et t. IV, p. 261; *Défense des prophéties de la religion chrétienne*, Paris, 1737, t. III, ch. XVI, p. 118-120, la conception virginale d'Emmanuel, loin d'être un signe de la délivrance prochaine du royaume de Juda, trouvait dans cette délivrance sa propre confirmation. Ils distinguent deux prophéties; la réalisation de la première fortifiait la foi de la seconde. La connexion du discours présente la naissance de l'enfant annoncé comme un signe de la prochaine protection de Dieu sur Juda, et la difficulté ne saurait être éludée.

La supposition de Rosenmüller et de Delitzsch qu'Isaïe, ayant reçu en même temps révélation de la naissance virginale du Messie et de la prochaine délivrance de Juda, n'a pas su distinguer les temps et a cru à tort les deux événements contemporains, n'est pas admissible, car elle introduit l'erreur dans la pensée du prophète, et elle est gratuite, car certainement Isaïe n'attendait pas le Messie dans un avenir rapproché. Le livre d'Emmanuel dans son entier et toutes les autres prophéties messianiques du recueil manifestent clairement que pour le fils d'Amos la venue du Messie devait être postérieure à l'invasion assyrienne et même au retour de la captivité. La supposition d'une première réalisation de la prophétie sous le règne d'Achaz dans l'enfantement miraculeux d'une vierge, qui fût pour les contemporains une garantie immédiate et infaillible de la protection divine, n'est pas justifiée par l'histoire. L'hypothèse du double sens littéral, adoptée par Schegg, *Der Prophet Isaias übersetzt und erklärt*, Munich, 1850, t. I, p. 87 et 88, ne paraît pas plus admissible. L'oracle signifierait que dans le temps nécessaire à une conception et à un enfantement ordinaires, c'est-à-dire dans l'espace d'une année, la tranquillité reviendrait pour Juda et prédirait en même temps la naissance miraculeuse du Messie. Mais en quoi consisterait le signe annoncé? Consisterait-il dans la prédiction de la naissance d'un enfant du sexe masculin, ou dans le nom symbolique donné à l'avance comme gage de salut, ou dans la merveilleuse destinée d'Emmanuel? Le prétendre serait négliger l'essentiel de la prophétie. De plus, comment est-il possible qu'un seul et même texte signifie à la fois une conception et une naissance ordinaires et la conception et la naissance virginales du Messie?

Il est plus simple et plus rationnel de dire que si la

prédiction d'un événement éloigné, quel qu'ait été son objet, dans la bouche d'un prophète légitimement envoyé de Dieu et ayant attesté sa mission divine par des oracles antérieurs, devait avoir, au moins pour des croyants, une grande autorité, une prophétie messianique avait une efficacité plus grande pour ranimer la confiance de Juda. Le signe futur était une manifestation éclatante de la providence de Dieu envers son peuple. Fidèle à sa coutume de consoler les siens dans la détresse en faisant briller à leurs yeux les espérances messianiques, Dieu, par un argument du plus au moins, en annonçant la miraculeuse naissance du Messie, laisse entendre qu'il peut accomplir des prodiges pour sauver Juda du péril qui le menace. L'infidèle Achaz a pu ne pas comprendre le consolant oracle, qui du reste ne s'adressait pas à lui seul, mais à « la maison de David ». Is., VII, 13. Pour elle, le signe donné, en ravivant les espérances messianiques, fournissait l'assurance d'une victoire prochaine. Enfin l'obscurité que laissait dans les esprits un signe si éloigné disparut bientôt, car la naissance du second fils d'Isaïe fut un signe prochain de la délivrance de Juda, VIII, 1-4. Voir ACHAZ.

IX. *Ouvrages catholiques à consulter.* — Tostat, *In locum Isaiæ, c. VII... commentarium, opera*, Cologne, 1613, t. XII; Bossuet, *Explication de la prophétie d'Isaïe sur l'enfantement de la sainte Vierge*, dans ses *Œuvres*, édit. de Versailles, 1815, t. III, p. 1-29; Calmet, *Dissertation sur ces paroles d'Isaïe : Voici*, etc., dans son *Commentaire littéral*, Paris, 1725, t. V, p. 583-589; Baltus, *Défense des prophéties de la religion chrétienne*, Paris, 1737, t. II, ch. IX-XIV, et t. III, ch. XVI-XVIII; Jung, *Ausführliche Rechtfertigung der Gründe für die Erklärung der Stelle Is.* 7, 14 *auf Jesum und Mariam*, Heidelberg, 1778; *Widerlegung des Gesprächs zwischen Isenbiehl und Jung*, Heidelberg, 1779; Zwerger, *Vindiciæ vaticinii Isaiæ*, 7, 14 *de Emmanuele*, Fribourg-en-Brisgau, 1779; Schmitt, *De celeberrimo vaticinio Is.*, 7, Aschaffenbourg, 1779; Molkenbuhr, *De Emmanuele et prophetissa ab Isaia c.* 7 et 8 *prænunciatio*, Munster, 1810; Kistemaker, *Weissagung vom Emmanuel*, Munster, 1824; Vercellone, *Apologie de saint Jérôme*, dans les *Annales des sciences religieuses*, Rome, septembre 1836, ou dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1838, t. XVII, p. 361-375; Reinke, *Die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel*, Munster, 1848; Patrizi, *De Evangeliis libri tres*, Fribourg-en-Brisgau, 1853, t. III, dissert. XVI, p. 135-153; Fillion, *Essais d'exégèse*, etc., Lyon, 1884, p. 1-99; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 394-421. E. MANGENOT.

1. ALMATH (hébreu : *'Alémet*, « couverture[?] »; Septante : Ἐλημάθ), neuvième fils de Béchor, fils de Benjamin. I Par., VII, 8.

2. ALMATH (hébreu : *'Allémét;* Septante : Γαλεμάθ), ville sacerdotale de la tribu de Benjamin, I Par., VI, 60 (hébr. : 45), appelée Almon (hébreu : *'Almôn;* Septante : Γάμαλα) dans Jos., XXI, 18. Ce changement de terminaison se retrouve dans d'autres mots comme Naaratha, Jos., XVI, 7; Naá'ràn (Vulgate : Noran), I Par., VII, 28. Almath est probablement la dernière forme sous laquelle le nom est parvenu jusqu'à nous et subsiste encore dans *'Almit*, nom de l'endroit avec lequel on identifie généralement l'ancienne cité benjamite. *Khirbet 'Almit* est un lieu couvert de ruines, situé au nord-est de Jérusalem. Sur le sommet de la colline s'élevait une petite ville, aujourd'hui complètement détruite, à part une vingtaine de citernes et d'habitations souterraines creusées dans le roc. Sa position correspond parfaitement aux données de la Bible, où Almath est citée entre Gabée (aujourd'hui *Djeba'*) et Anathoth (*'Anâtâ*), I Par., VI, 60. Voir la carte de la tribu de Benjamin.

Aurait-elle été fondée par Alamath (hébreu : *'Alémét*), I Par., VIII, 36, l'un des descendants de Benjamin, qui lui aurait donné son nom? C'est possible. Il y a au moins similitude frappante entre les deux mots, et il est curieux de voir auprès d'''Alamath un autre descendant de Benjamin, Azmoth, dont le nom en hébreu, *'Azmavét*, répond exactement à celui d'une ville mentionnée comme Almath entre Géba et Anathoth, I Esdr., II, 24; II Esdr., XII, 29, et identifiée avec le village actuel d'Hizmeh, à très peu de distance au nord de *Khirbet 'Almit*. Les fondateurs seraient ainsi rapprochés comme leurs villes.

Le Targum de Jonathan, II Reg., XVI, 5, a rendu *Bahurim* par *'Almat;* identification que certains auteurs maintiennent encore comme possible. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1881, p. 45. Nous la croyons peu conforme aux faits qui se rattachent à Bahurim. Voir BAHURIM. A. LEGENDRE.

ALMON, Jos., XXI, 18, nom de la ville appelée Almath dans I Par., VI, 60. Voir ALMATH 2.

ALMONAZIR Jérôme, dominicain espagnol du couvent de Ciudad-Rodrigo, enseigna la théologie et l'Écriture Sainte à Burgos, à Valladolid et à Alcala pendant plus de quarante ans, avec une grande réputation de science. Il mourut en 1604, âgé de plus de quatre-vingts ans. Il fit paraître, en 1588, un commentaire du Cantique des cantiques, 2 in-4°, Alcala. Cet ouvrage d'érudition étendue suppose une grande connaissance des Pères et des commentateurs grecs et hébreux. Tout se rapporte selon lui à l'Église de la loi ancienne et à l'Église de la loi nouvelle. Possevin, qui en fait l'éloge, lui trouve de nombreux et étonnants traits de ressemblance avec le commentaire de Louis de Léon. Cf. Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. I, p. 334; Quétif, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 355. É. LEVESQUE.

1. ALMOSNINO Moïse, fils de Baruch, rabbin de Salonique, né en 1523, renommé parmi ses coreligionnaires à cause de sa science et de son éloquence, composa : 1° *Yedê Môšeh, Les mains de Moïse*, commentaire sur les cinq Megillot, c'est-à-dire sur le Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste et Esther. Imprimé avec le texte, in-4°, Salonique, 1572, et sans le texte, in-4°, Venise, 1597. 2° *Penê Môšeh, La face de Moïse*, commentaire sur le Pentateuque. Il n'a pas été imprimé, mais se trouve manuscrit à la bibliothèque d'Oppenheim.

2. ALMOSNINO Samuel, rabbin de Salonique au XVIe siècle. Outre une explication du commentaire de Raschi sur le Pentateuque, on a de lui un commentaire sur les douze petits prophètes, in-f°, Amsterdam, 1724-1727. É. LEVESQUE.

ALMUG, *'almug*, nom du bois de santal dans le texte hébreu de I (III) Reg., X, 11, 12. Le second livre des Paralipomènes, IX, 10, 11, porte *'algum*, au lieu de *'almug*. Les deux mots ne diffèrent que par une simple métathèse, qui s'explique facilement dans un mot étranger. *'Almug* est, en effet, un nom sanscrit, importé à Jérusalem par les marins de Salomon avec le bois lui-même, auquel ils conservèrent la dénomination qui le désignait dans son lieu d'origine, c'est-à-dire dans l'Inde. Voir SANTAL.

ALOËS, hébreu : *'ahâlîm*, Num., XXIV, 6; Prov., VII, 17; *'ahâlôt*, Ps. XLV, 9; Cant., IV, 14. Dans le livre des Nombres, le mot *'ahâlîm* désigne une espèce d'arbre; dans les autres passages, *'ahâlîm* et *'ahâlôt* signifient une espèce de parfum. Les Septante et la Vulgate ont rendu le mot hébreu par « tentes », σκηναί, *tabernacula*, dans les Nombres, XXIV, 6; dans les autres passages, les Septante ont traduit στακτή (Vulgate : *gutta*), Ps. XLIV (XLV), 9, et conservé le mot hébreu sous la forme ἀλόη, ἀλοαή, Cant., IV, 14; ils l'ont omis dans les Proverbes, VII, 17 (ou du

moins ils ne rendent que par un mot, κροκίνον, la myrrhe et l'aloès). Dans ces deux derniers passages, la Vulgate traduit : *aloe*. Saint Jean, qui mentionne ce parfum dans son Évangile, XIX, 39, l'appelle ἀλοή. Le mot grec n'est sans doute qu'une altération du nom oriental, qui devint ἀλοή par suite d'une confusion avec l'aloès médicinal (fig. 103), confusion produite par la ressemblance de son. Le mot

103. — *Aloes socotrina.*

Plante grasse, de la famille des Liliacées, dont on tire une résine amère et purgative. Hauteur : 0m 50 centimètres.

hébreu lui-même est vraisemblablement d'origine étrangère : on l'a rapproché du nom malais de ce parfum, *agila* (sanscrit : *agura*). Les Portugais le reçurent sous ce nom dans son pays d'origine, et l'appelèrent en conséquence *pao d'aguila*, d'où est venu, en donnant au mot oriental un sens portugais, le nom bizarre de *bois d'aigle*, lequel est l'origine de sa dénomination scientifique, *Aquilaria*.

I. *Aloès, arbre.* — Le mot *'âhâlîm* est employé pour la première fois dans la prophétie de Balaam, s'adressant à Israël :

> Qu'elles sont belles, tes tentes, ô Jacob!
> Tes pavillons, ô Israël!
> Comme des vallées ombreuses,
> Comme des jardins sur les rives d'un fleuve,
> Comme les *'âhâlîm* que Jéhovah a plantés,
> Comme les cèdres près des eaux. Num., XXIV, 5-6.

Quoique les anciens traducteurs, la version syriaque comme les Septante et saint Jérôme, aient donné à *'âhâlîm* dans ce passage des Nombres le sens de « tentes », — c'est le sens ordinaire de ce substantif, en le prononçant *'ôhâlîm*, — on ne peut guère douter, d'après le contexte et le parallélisme, qu'il ne signifie un arbre. Déjà le Targum d'Onkélos le traduit par « aromates », traduction encore inexacte, mais qui montre que le targumiste avait bien vu que *'âhâlîm* était ici la même expression qui dans les livres sapientiaux indiquait un parfum. On s'accorde généralement aujourd'hui à reconnaître que Balaam parle d'un arbre précieux et odorant, digne d'être comparé au cèdre; mais quel était cet arbre? Son identification souffre des difficultés. Il ne saurait être question de la plante d'ornement qu'on cultive parmi nous sous le nom d'aloès, laquelle n'est pas un arbre. Depuis Celse, qui a consacré à ce sujet une longue dissertation dans son *Hierobotanicon*, t. I, p. 135-171, on suppose communément que le

104. — Branche d'*aquilaria agallocha* avec boutons de fleurs. — Au haut, à droite, bouquet de fleurs épanouies; au-dessous, graine et fleur isolée épanouie; au bas, section de la fleur.

'âhâlîm est l'*Aquilaria agallocha*, appelé d'abord par les Grecs ἀγάλλογον, puis aussi ξυλαλόη, ou bois d'aloès. L'*Aquilaria agallocha* n'est encore connu qu'imparfaitement des botanistes. Il croît dans l'Inde septentrionale. C'est un arbre qui atteint trente-cinq mètres de haut et plus de trois mètres de circonférence. L'écorce du tronc est unie et couleur cendrée; les branches sont grises, avec de légères bandes brunes, le bois blanc (fig. 104). Est-ce de cet arbre qu'a voulu parler Balaam? Beaucoup le nient, parce que, disent-ils, cet arbre ne poussait point dans le pays de Moab, ni en Mésopotamie, patrie du devin païen. Il est pourtant possible que Balaam, connaissant le bois qu'on importait comme parfum, ait réellement voulu parler de l'arbre qui le produisait, arbre qu'il n'avait jamais vu, mais dont il avait entendu faire l'éloge. Cette identification, sans être certaine, est du moins probable. En tout cas, si le *'âhâlîm* des Nombres n'est pas l'arbre qui produit le parfum appelé aloès, les éléments nous manquent pour le déterminer. D'après plusieurs commentateurs, c'est aussi de l'aloès-arbre qu'il est question dans le Cantique des cantiques, IV, 14, et alors l'on devrait expliquer ce passage comme celui des Nombres; toutefois il est possible que l'auteur du Cantique ne parle que du parfum de l'aloès.

II. *Aloès, parfum.* — Le parfum d'aloès dont il est question Ps. XLV (XLIV), 9; Prov., VII, 17; Joa., XIX, 39, est un bois fourni par l'*Aquilaria agallocha*, ou une essence qu'on en tire. On donne aussi aujourd'hui ce nom au bois de l'*Aloexylon agallochum*, originaire de Cochinchine; mais il y a tout lieu de croire que les Hébreux connais-

saient seulement celui qui était tiré de l'Inde, c'est-à-dire le bois de l'*Aquilaria agallocha*, et qui leur arrivait probablement par l'Arabie. Dioscoride en a fait la description suivante : « Le bois d'*agallochos* est importé de l'Inde et de l'Arabie; il est semblable au bois de thuya, exhale une bonne odeur, est très amer au goût... On le brûle comme l'encens. » (I, 21.) On l'appelle aujourd'hui calambac. Tout le bois de l'*Aquilaria agallocha* n'est pas également odorant, mais seulement les veines noires qu'on trouve dans l'arbre. Il n'acquiert même ordinairement ses qualités précieuses que lorsqu'il commence à dépérir. On l'enterre souvent dans la terre pour développer son parfum. Il résulte de là que le parfum d'aloès est rare, et, par suite, d'un prix élevé. On obtient aussi une essence parfumée d'aloès en pilant le bois dans un mortier, et en le faisant ensuite infuser dans l'eau bouillante, jusqu'à ce que l'huile flotte à la surface. A cause de son prix élevé, on mêlait ordinairement le parfum d'aloès avec des parfums moins coûteux, comme nous le voyons dans saint Jean, où nous lisons, XIX, 39 : « Nicodème vint aussi, apportant un mélange d'environ cent livres de myrrhe et d'aloès, » pour embaumer le corps de Notre-Seigneur. Il est à croire que l'aloès y était en petite quantité, et la myrrhe en abondance. Dans tous les passages de l'Ancien Testament où ce parfum est nommé, il entre toujours dans une énumération d'aromates dont la myrrhe fait partie : « La myrrhe, l'aloès et la casse parfument ses vêtements. » Ps. XLV (XLIV), 9. « J'ai parfumé ma couche de myrrhe, d'aloès et de cinnamome. » Prov., VII, 17. « Là sont le nard et le safran, la canne odorante et le cinnamome, avec tous les arbres aromatiques, la myrrhe, l'aloès, et tous les parfums les plus précieux. » Cant., IV, 13-14. L'aloès est encore aujourd'hui en Orient un des parfums les plus estimés et les plus recherchés. Voir J. de Loureiro, *Flora Cochinchinensis*, 2 in-4°, Lisbonne, 1790, t. I, p. 267-268; J. F. Royle, *Illustrations of the Botany of the Himalayan mountains*, 2 in-F°, Londres, 1839, t. I, p. 171-174; t. II, pl. 36 (en couleur); Id., dans Kitto's *Cyclopædia of Biblical Literature*, 1862, t. I, p. 89; B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 3e édit., t. I, p. 47. F. VIGOUROUX.

ALOHÈS, hébreu : *Hallôḥêš*, nom avec l'article, « l'enchanteur. »

1. ALOHÈS (Septante : Ἀλλωῆς), père de Sellum, qui fut chef d'un quartier de Jérusalem, à l'époque de la reconstruction des murs par Néhémie. II Esdr., III, 12.

2. ALOHÈS (Septante : Ἀλωής), un des chefs du peuple qui, au retour de la captivité, signèrent avec Néhémie le renouvellement de l'alliance. II Esdr., X, 24.

ALOÏS Pierre, commentateur italien, né à Naples vers 1585, entra dans la Compagnie de Jésus, le 26 septembre 1600. Il professa pendant dix ans la philosophie, et pendant dix-huit ans expliqua l'Écriture Sainte à Naples. Il fut ensuite recteur au collège de Lecce, et mourut à Naples, le 2 juillet 1667. On a de lui : *Commentarii in Evangelia Quadragesimæ* : t. I, *complectens expositionem litteralem et moralem*, in-F°, Paris, 1658; t. II, *iuxta Expositionem litteralem et moralem*; t. III, *complectens iuxta sensum litteralem et moralem sanctissimæ Eucharistiæ institutionem, et Passionem Domini nostri Iesu Christi præcipue secundum Matthæum : præterea Paschatis, et post Pascha Fer. IIae et IIIae Evangelia.* En 1665, il avait un quatrième volume déjà approuvé par les reviseurs; il n'a pas été publié.
C. SOMMERVOGEL.

ALPHA, nom de la première lettre de l'alphabet grec, employé dans l'Apocalypse, I, 8; XXI, 6; XXII, 13, dans le sens de « commencement, principe ». Voir A et Ω, col. 1.

ALPHABET HÉBREU. On appelle alphabet la série des caractères qui, dans l'écriture des différents peuples, représentent conventionnellement à l'œil les sons et les articulations de leur langue. Ce nom nous vient, par l'intermédiaire des Grecs, des Phéniciens, qui avaient la même écriture que les Hébreux, et donnaient à leurs lettres les mêmes noms. Les deux premières lettres s'appelant *aleph* et *beth* en phénicien et en hébreu, *alpha* et *bêta* en grec, on a désigné par leurs noms toute la série des lettres, et l'on en a fait le mot « alphabet, *alphabetum*. » S. Jérôme, *Epist. CXXV ad Rustic.*, 12, t. XXII, col. 1079. Cf. Tertullien, *De præscr.*, 50, t. II, col. 70 (variante).

I. *Histoire de l'invention de l'alphabet.* — L'alphabet proprement dit a été inventé par les Phéniciens, mais ce ne fut qu'après de longs siècles de tâtonnements. La première écriture fut *idéographique* ou *hiéroglyphique*, c'est-à-dire qu'elle figura les *idées* par les images les plus propres à les représenter, avant de figurer les sons par des signes, plus ou moins arbitraires ou conventionnels, qui exprument directement les sons, et indirectement seulement les idées. Un dessin représentant un lion peut être considéré comme une écriture idéographique, qui nous donne l'idée de ce quadrupède sans nous apprendre par quels sons cette idée est exprimée dans le langage articulé. Les quatre lettres qui entrent dans le mot *lion* sont, au contraire, de l'écriture *phonétique*, parce qu'elles nous représentent directement quatre sons distincts, qui réveillent dans l'esprit de celui qui sait notre langue l'idée du lion. L'idéographisme ou représentation peinte des idées, sans tenir compte des sons qui les expriment, devait naturellement précéder le phonétisme ou représentation peinte des sons, et c'est ce qui a eu lieu en effet. Partout, et en particulier en Égypte, où nous devons rechercher l'origine de l'alphabet hébreu, l'écriture a commencé par ce qu'on appelle l'*hiéroglyphisme*, ou imitation plus ou moins parfaite, par un procédé plus ou moins rudimentaire, d'objets matériels empruntés à la nature ou aux œuvres de l'industrie humaine.

Les découvertes géologiques nous ont montré chez les premiers hommes comme un instinct et un goût inné pour le dessin, qui les portait à représenter sur les grossiers instruments dont ils se servaient les animaux qu'ils connaissaient (voir plus haut, fig. 24, col. 190). Ce sont là comme les commencements de l'écriture hiéroglyphique.

Cette écriture, on le conçoit facilement, est très imparfaite. Par sa nature même, elle ne peut exprimer qu'un petit nombre d'idées, d'un ordre exclusivement matériel et sensible. Elle est impuissante à rendre les idées abstraites, ou si, ayant déjà accompli un premier progrès, elle parvient à les figurer par des symboles, elle ne peut néanmoins présenter à l'esprit aucune idée nette et bien définie, parce qu'elle n'a aucun moyen d'indiquer la liaison des différents signes entre eux, de distinguer les diverses parties du discours, de produire, en un mot, des phrases complètes, formant un tout organique et vivant : c'est un obscur *rébus*, très difficile à déchiffrer, et souvent susceptible de plusieurs sens.

Le vague de l'écriture hiéroglyphique amena peu à peu quelques-uns des peuples qui s'en servaient à attacher à chaque image ou symbole hiéroglyphique une valeur phonétique déterminée. Les Assyro-Chaldéens, ou les inventeurs, quels qu'ils soient, de l'écriture assyrienne, parvinrent ainsi à donner à leurs signes primitivement hiéroglyphiques une valeur *syllabique*; mais ils s'arrêtèrent là, et ne réussirent point à décomposer la syllabe en ses éléments constitutifs. Les Égyptiens allèrent plus loin : ils analysèrent la syllabe et distinguèrent l'articulation de la voix, la consonne de la voyelle. Ils sont donc le premier peuple qui ait possédé de véritables lettres, et c'est chez eux qu'il faut chercher l'origine primitive de l'alphabet.

Les lettres alphabétiques de l'écriture égyptienne sont des figures hiéroglyphiques, à qui l'on a donné comme

valeur phonétique la valeur de la première lettre de l'objet dont elles sont les images : c'est ainsi que l'aigle, , dont le nom commence par un *a* en égyptien comme en français, a la valeur *a*, et que le lion, , a la valeur *l*. Aussi haut que les monuments nous permettent de remonter, c'est-à-dire jusqu'à l'époque de la troisième dynastie, environ 3000 ans ou plus avant notre ère, 1500 ans avant Moïse, nous trouvons l'écriture égyptienne complètement constituée.

Cette écriture, quels que soient les progrès qu'elle ait réalisés, par rapport aux autres écritures antérieures, est cependant encore fort imparfaite. En se développant et se perfectionnant, elle n'a pas su, pour ainsi dire, se dégager des langes de l'enfance; elle a conservé jusqu'à la fin des vestiges de tous les états par lesquels elle a successivement passé, depuis l'idéographisme proprement dit jusqu'à l'alphabétisme. De là une complication presque infinie de signes et de caractères.

Les anciens Égyptiens avaient trois espèces d'écritures : l'écriture *hiéroglyphique*, dont il vient d'être parlé, ou représentation des objets sensibles par leur image dessinée; l'écriture *hiératique* ou sacrée, espèce de tachygraphie dans laquelle les dessins hiéroglyphiques sont simplifiés par le scribe pour accélérer la rapidité de son travail (voir les signes hiératiques reproduits fig. 105), et enfin l'écriture *démotique* ou populaire, qui est une simplification de l'hiératique par la réduction du nombre des signes et l'abréviation de leurs formes. La première espèce est surtout une écriture monumentale : c'est celle qu'on voit fig. 22, col. 179; fig. 45, col. 277; fig. 46-48, col. 283, etc. On s'en servait aussi dans les livres religieux. Les deux autres espèces sont employées principalement dans les papyrus.

Les hiéroglyphes se partagent en trois classes : les uns sont purement alphabétiques, comme , la feuille de roseau, *a*; , le hibou, *m*; ils sont au nombre de vingt-sept, d'après la division de la *Grammaire hiéroglyphique* de M. H. Brugsch, in-4°, Leipzig, 1872, p. 2; les autres sont syllabiques et expriment une syllabe entière. C'est ainsi que , représente la syllabe *pa*; , *per*; , *nofer*. Enfin quelques autres sont idéographiques.

Les signes syllabiques sont souvent accompagnés d'un *complément phonétique*, qui sert à déterminer la prononciation du groupe hiéroglyphique, lorsque celui-ci est susceptible de plusieurs sons. Ainsi ayant la valeur de *ab* et de *mer*, pour faire prononcer ce signe *ab*, on le fait suivre de la lettre *b*, , et pour le faire prononcer *mer*, on écrit .

Ces signes syllabiques sont plus souvent encore suivis d'un ou de plusieurs signes idéographiques, qui ne se prononcent point, et dont le but est d'indiquer aux yeux le genre ou l'espèce à laquelle appartient le mot qui précède. Ainsi un nom d'arbre est suivi de l'image d'un arbre : ; par exemple, , *neh*, « le sycomore. » Ces signes, à cause de leurs fonctions, sont appelés *déterminatifs*. Le nombre total des signes hiéroglyphiques des diverses catégories est d'environ trois mille, en y comprenant les variantes.

Il était réservé aux Phéniciens de débrouiller ce chaos confus de signes de toute espèce, de simplifier cette écriture si surchargée et si compliquée, et de la porter, à peu de choses près, à son dernier degré de perfection, en inventant l'alphabet proprement dit. Ils empruntèrent aux Égyptiens l'idée première de leur écriture, mais ils surent lui imprimer le caractère de leur esprit commercial, l'ordre, la netteté, la clarté. Ils éliminèrent d'abord sévèrement tout ce qui était inutile. Ils n'eurent donc qu'une espèce d'écriture, au lieu des trois espèces d'écriture égyptienne. Tandis que l'écriture hiéroglyphique va de droite à gauche ou de gauche à droite dans le sens horizontal, ou bien verticalement de haut en bas, l'écriture phénicienne suit toujours la même direction de droite à gauche. Mais ce qui caractérise le mieux le génie simplificateur des Phéniciens, et a fait de leur invention une des plus précieuses et des plus importantes pour l'humanité tout entière, c'est que, parmi cette multitude innombrable de signes usités en Égypte, ils n'adoptèrent que ceux qui étaient strictement nécessaires; ils surent analyser très exactement le nombre de consonnes contenues dans leur langue; ils choisirent vingt-deux signes alphabétiques, qui leur permirent d'écrire tous les mots phéniciens, et ils rejetèrent avec raison tous les autres comme une superfétation et un embarras. La seule imperfection qui reste dans l'écriture phénicienne, c'est qu'elle n'a aucun signe pour exprimer les voyelles; elle ne reproduit que les consonnes. Les Grecs devaient plus tard remédier à ce dernier défaut et inventer les voyelles. Mais les Phéniciens avaient fait le principal et créé réellement l'alphabet : les premiers d'entre les hommes, au moins d'après ce que nous savons aujourd'hui, ils ont employé une écriture exclusivement phonétique, réduite, par une analyse exacte, à ses éléments constitutifs, et ils ont doté ainsi le genre humain de l'un de ses plus puissants instruments de civilisation. Toutes les écritures alphabétiques connues, qui ont été ou sont encore en usage sur la surface de notre globe, se rattachent plus ou moins immédiatement à l'invention des marchands chananéens. L'ancienne écriture hébraïque est identique à l'écriture phénicienne. Notre propre écriture n'est que la même écriture transformée par l'usage, dans la suite des siècles. C'est de Cadmus, c'est-à-dire de « l'Oriental », du Phénicien, que nous avons reçu nous-mêmes notre écriture, par l'intermédiaire des Grecs et des Latins :

> Phœnices primi, famæ si creditur, aussi
> Mansuram rudibus vocem signare figuris.
>
> LUCAIN, *Pharsale*, III, 220-221, édit. Lemaire, t. I, p. 289.

> C'est de lui que nous vient cet art ingénieux
> De peindre la parole et de parler aux yeux,
> Et, par les traits divers des figures tracées,
> Donner de la couleur et du corps aux pensées.
>
> BRÉBEUF, *La Pharsale en vers françois*, in-12, Paris, 1682, p. 80.

Les travaux de M. Emmanuel de Rougé et de M. François Lenormant, dont les conclusions, sans être absolument démontrées, sont du moins très probables, établissent que les Phéniciens empruntèrent leurs signes alphabétiques primitifs, non à l'écriture hiéroglyphique, mais à l'écriture hiératique. Voir, fig. 105, le tableau comparé des signes hiératiques égyptiens et des signes alphabétiques phéniciens. La raison du choix fait par les marchands de Tyr et de Sidon est aisée à découvrir : c'est que le dessin hiératique, réduit à ses traits essentiels et élémentaires, est plus facile à tracer rapidement, et que l'une des conditions principales d'une écriture commode, c'est d'être *cursive* et expéditive.

II. *Date de l'invention de l'écriture phénicienne.* — Il n'est pas possible de fixer exactement la date de l'invention des Phéniciens; il est d'ailleurs à croire que, comme toutes les inventions humaines, elle ne se fit pas d'un seul coup, mais graduellement, et que les caractères phéniciens ne prirent la forme sous laquelle ils nous sont connus qu'après une série de transformations plus ou moins importantes. Cependant, malgré notre ignorance sur ces divers points, la paléographie comparée nous révèle un fait important pour la critique biblique : c'est que l'écriture phénicienne est antérieure à l'époque de Moïse. En voici la preuve.

Valeurs	ÉGYPTIEN			SÉMITIQUE	Lettres équivalentes		
	Hiéroglyphes		Hiératique	Phénicien	Hébreu	Grec	Romain
ʾ	*aigle*				א	A	A
b	*héron*				ב	B	B
ḳ (g)	*siège*				ג	Γ	C
t (d)	*main*				ד	Δ	D
h	*plan de maison*				ה	E	E
f (v)	*céraste*				ו	Y	F
z	*petit oiseau sans plumes*				ז	I	Z
ḥ	*crible?*				ח	H	H
ṭ	*corde avec nœuds*				ט	Θ	.....
y	*parallèles?*				י	ΖΙ	I
k	*corbeille ou vase à anneau*				כ	K	K
l	*lionne*				ל	Λ	L
m	*hibou*				מ	M	M
n	*eau*				נ	N	N
s	*verrou*				ס	Ξ	X
ʿ	.....	.....	....		ע	O	O
p	*natte*				פ	Π	P
ṣ	*serpent*				צ	.....	.....
q	*coin?*				ק	Φ	Q
r	*bouche*				ר	P	R
š	*jardin*				ש	Σ	S
ṯ	*bouche (?) bras offrant un pain*				ת	T	T

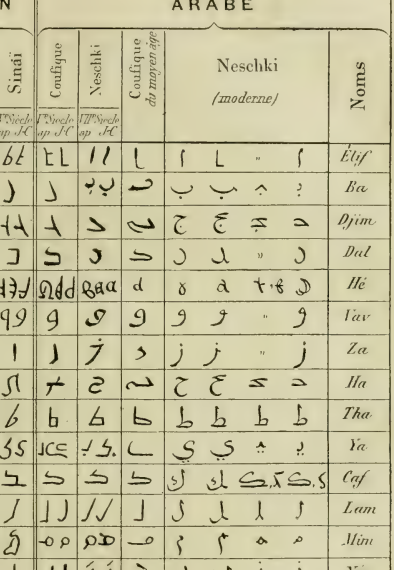
165. — Tableau comparé des signes hiératiques égyptiens et des signes alphabétiques phéniciens.

L'écriture hiératique égyptienne a deux types fondamentaux et tout à fait distincts : l'un, antérieur à la dix-huitième dynastie pharaonique, celle qui chassa du Delta les rois pasteurs, d'origine asiatique, qui avaient envahi et conquis la vallée du Nil; l'autre, qui prit son origine à cette époque, après cette grande victoire remportée sur les étrangers. Le rapprochement des formes de l'écriture chananéenne avec les caractères égyptiens démontre que

Noms	Inscription de la Stèle de Mésa IXe s. av. JC	Phénicien des Monnaies et des Inscriptions	Inscription de Siloé (vers le VIIIe S. avant JC)	Ancien Hébreu des Monnaies et des Gemmes	Samaritain	Hébreu des Inscriptions Ier s. av. après JC	Hébreu Ecriture carrée
Aleph							א
Beth							ב
Ghimel							ג
Daleth							ד
Hé							ה
Var							ו
Zaïn							ז
Heth							ח
Teth							ט
Iod							י
Caph							כ ך
Lamed							ל
Mem							מ ם
Nun							נ ן
Samech							ס
Aïn							ע
Pé							פ ף
Tsadé							צ ץ
Qoph							ק
Resch							ר
Schin							ש
Thav							ת

106. — Alphabet phénicien-hébreu à ses diverses époques.

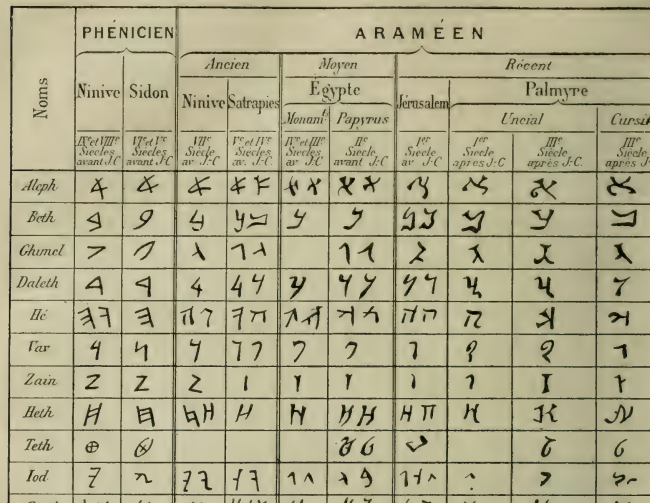
la première a été empruntée à l'hiératique de l'ancien empire, et qu'elle est par conséquent antérieure à la dix-huitième dynastie. Les papyrus de la dix-huitième dynastie et des époques postérieures n'offrent plus, avec les caractères phéniciens, la même ressemblance que les papyrus des époques qui ont précédé l'expulsion des rois pasteurs. Les Phéniciens ont par conséquent inventé leur alphabet avant cette époque. L'écriture alphabétique existait donc



107. — Tableau de l'alphabet arabe et de l'alphabet nabatéen.

avant Moïse, qui n'a fleuri que du temps de la dix-neuvième dynastie égyptienne; il a donc pu écrire l'hébreu, qui ne différait presque en rien de la langue phénicienne, avec les caractères phéniciens.

Lorsque Abraham arriva en Palestine, il devait connaître l'écriture cunéiforme, usitée dans la Chaldée, sa patrie. Cette écriture se répandit dans toute l'Asie antérieure, et en particulier en Chanaan, comme l'a prouvé



108. — Tableau de l'alphabet araméen.

SÉMITIQUE DU NORD				SÉMITIQUE DU SUD								
				Yaqtanide		Éthiopien						
Noms	Valeurs	Hebreu VIIe Siècle avant J.C.	Chaldéen et Nabatéen Ier Siècle av. J.C.	Thamoudite (Safa) Ier Siècle av. J.C.	Sabéen IIe et Ier Siècles avant J.C.	Ancien Éthiopien IVe Siècle après J.C.	Axum Ve Siècle après J.C.	Ghez	Moderne Amharique	Valeurs	Noms
Aleph	ʾ									ʾ	*Alf*
Beth	b									b p	*Bet* *Pait*
Ghimel	ǧ									ǧ	*Geml*
Daleth	d									d	*Dent*
Hé	h									h	*Hoi*
Vav	v									w	*Vave*
Zain	z									z	*Zai*
Heth	ḥ									ḥ kh	*Haut* *Harm*
Teth	ṭ									ṭ	*Tait*
Iod	y									y	*Yamân*
Caph	k									k	*Kaf*
Lamed	l									l	*Lave*
Mem	m									m	*Mai*
Nun	n									n	*Nahas*
Samech	s									s	*Sât*
Aïn	ʿ									ʿ	*Aïn*
Pé	p									f	*Af*
Tsadé	ṣ									ṣ	*Tsadai*
Qoph	q									q	*Qaf*
Resch	r									r	*Res*
Schin	š									š	*Saut*
Thav	ṯ									ṯ	*Tave*

169. — Tableau des alphabets yaqtanide et éthiopien, comparés aux alphabets hébreu et nabatéen.

La correspondance cunéiforme adressée aux Aménophis, et trouvée en 1887 à Tell el-Amarna. Abraham, dans la Terre Promise, adopta-t-il l'écriture phénicienne, beaucoup plus simple, plus facile, et même plus apte à rendre

les articulations propres de sa langue, on ne saurait le dire. Mais si nous ignorons ce que fit ce patriarche, il y a tout lieu de penser que Moïse se servit des caractères alphabétiques des Chananéens. Il existait des comptoirs phéniciens dans le Delta, sur les côtes de la Méditerranée. Les Phéniciens ont eu de très bonne heure des relations suivies avec l'Égypte. Les habitants de la vallée du Nil ne pouvaient se passer des productions des pays étrangers : ils avaient besoin d'esclaves, de parfums pour l'embaumement des momies, etc., qu'on amenait ou qu'on apportait d'Asie; ils vendaient eux-mêmes une partie de leurs produits indigènes. Pour ce commerce, les intermédiaires leur étaient indispensables. A toutes les époques de leur histoire, ils avaient manifesté une grande aversion pour les voyages lointains, et surtout pour les voyages maritimes. Il fallait donc qu'on transportât chez eux du dehors les objets qui leur étaient nécessaires, et qu'ils ne voulaient point aller acheter eux-mêmes dans les pays d'origine. Les Phéniciens leur rendaient ce service. De là le bon accueil qu'ils recevaient dans la vallée du Nil, et le grand nombre de marchands de Tyr et de Sidon qu'on rencontrait dans le Delta. Ces marchands faisaient usage de leur écriture pour tenir leurs livres de compte, et ils parlaient la même langue que les Hébreux qui habitaient la terre de Gessen. Les enfants de Jacob, mêlés souvent avec eux, s'initièrent à leur écriture, et ils l'adoptèrent naturellement pour écrire leur langue, qui ne différait pas de celle des Chananéens. On a tout lieu de penser qu'ils s'en servaient même avant la naissance de Moïse. Malheureusement les documents nous manquent pour déterminer à quel moment précis les Hébreux commencèrent à faire usage des caractères phéniciens. Que si l'on voulait abuser de cette absence de documents pour prétendre que Moïse n'a pas connu l'écriture phénicienne, nous devons faire observer qu'on n'aurait pas le droit d'en conclure qu'il n'a pas pu écrire le Pentateuque, parce qu'il est tout à fait certain que rien ne l'empêchait d'employer l'écriture hiératique ou même hiéroglyphique des Égyptiens, puisque nous possédons, en ces diverses écritures, des livres fort longs, tels que le Livre des morts, dont il est venu jusqu'à nous des exemplaires antérieurs de plusieurs siècles à l'époque de Moïse.

III. *Éléments de l'alphabet phénicien.* — L'écriture adoptée par les Phéniciens et transmise par eux aux Hébreux se composa de vingt-deux éléments ou signes, correspondant exactement au nombre de consonnes ou d'aspirations usitées dans leur langue. Le nom donné à chacune des vingt-deux lettres de leur alphabet nous permet de nous rendre compte de la manière dont ils le formèrent. Ils appelèrent chaque lettre du nom de l'objet animé ou inanimé qu'elle représentait plus ou moins exactement; par exemple, la troisième lettre, le *g*, s'appela *ghimel* ou « chameau », parce qu'elle figurait l'image d'un chameau, cet animal précieux, qui servait à leurs caravanes pour transporter les marchandises dans l'intérieur des terres. Conformément à ce qu'ils avaient vu faire aux Égyptiens, qui exprimaient, par exemple, la lettre *l* par un *lion*, ils choisirent donc pour figurer chaque consonne un objet dont le nom commençait par cette consonne, et ce signe, partout où il fut reproduit, eut la valeur exclusive de la consonne initiale, telle que *g* dans *ghimel*. Ils empruntèrent donc aux Égyptiens leur méthode et leurs signes, mais en ayant soin de substituer au nom égyptien un nom phénicien commençant par la même lettre, et en modifiant sans doute un peu les signes eux-mêmes, pour qu'ils ressemblassent autant que possible à l'objet dont ils portaient le nom dans leur langue. Il est probable que tout d'abord l'image de la lettre phénicienne reproduisit plus exactement que dans la suite l'objet figuré. Toutes les écritures tendent par leur nature à devenir cursives et à simplifier les traits et les formes, pour qu'il soit possible de tracer les lettres plus rapidement. Les caractères phéniciens durent par conséquent se modifier chez le peuple qui en fit le premier usage, comme ils se modifièrent ensuite en Grèce et chez les peuples divers qui les adoptèrent.

Malheureusement les monuments de l'écriture phénicienne primitive sont perdus, ceux qui nous restent sont de date relativement récente (voir le *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. I, in-f°, Paris, 1881), et il est impossible de suivre l'histoire de l'alphabet phénicien dans les diverses phases de son développement depuis ses origines. Ce n'est que dans les siècles qui ont précédé immédiatement notre ère que l'épigraphie nous fournit ses premiers documents. Nous réunissons ici, dans quatre tableaux comparés, les éléments qu'elle nous fournit pour la reconstitution de l'alphabet phénicien et hébreu et des autres alphabets sémitiques qui en dérivent. (D'après les meilleurs auteurs qui ont traité cette matière, Taylor, Fr. Lenormant, M. de Vogüé.)

Voir le tableau 106 pour les vingt-deux consonnes de l'alphabet phénicien-hébreu, avec les différentes modifications que leur forme a subies dans la suite des temps. Pour la signification et la valeur de chaque lettre hébraïque, en particulier, voir au nom de chaque lettre.

Les autres écritures sémitiques, à l'exception de l'assyrien, dérivent de l'alphabet phénicien. Voir, fig. 107, le tableau de l'alphabet arabe, à ses diverses époques, dans l'ordre des lettres hébraïques; fig. 108, le tableau de l'alphabet des langues araméennes, également selon l'ordre de l'alphabet hébreu; et enfin, fig. 109, le tableau des signes alphabétiques yaqtanides et éthiopiens comparés aux caractères hébreux et nabatéens.

L'écriture exerce sur ceux qui l'emploient, comme la langue elle-même, quoique à un moindre degré, une influence inévitable. Elle se transforme aussi insensiblement, comme toutes les choses humaines. Les transformations de l'alphabet phénicien adopté par les Hébreux et l'influence que cette écriture a exercée sur la composition et la transmission des Livres Saints seront étudiées à l'article ÉCRITURE HÉBRAÏQUE, en même temps que la suite de l'histoire de cette écriture, dont nous venons de voir ici l'origine. Pour l'introduction dans la Bible hébraïque des voyelles, qui lui ont manqué tant que l'hébreu a été une langue vivante, voir POINTS-VOYELLES.

IV. *Bibliographie.* — E. de Rougé, *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, t. III, 1859, p. 115-124; Id., *publié par les soins de* M. J. de Rougé, *avec trois tableaux*, in-8°, Paris, 1874; Fr. Lenormant, *Introduction à un mémoire sur la propagation de l'alphabet phénicien*, in-8°, Paris, 1866; *Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde*, 3 in-8°, Paris, 1872-1873 (resté inachevé); M. de Vogüé, *L'alphabet araméen et l'alphabet hébraïque*, dans ses *Mélanges d'archéologie orientale*, Paris, 1868; C. Faulmann, *Neue Untersuchungen über die Entstehung der Buchstabenschrift*, Vienne, 1876; Id., *Das Buch der Schrift, enthaltend die Schriften und Alphabeten aller Zeiten und aller Völker*, in-4°, Vienne, 1878; Id., *Illustrirte Geschichte der Schrift*, in-8°, Vienne, 1880; J. Taylor, *The Alphabet, an account of the Origin and Development of Letters*, 2 in-8°, Londres, 1883; J. C. C. Clarke, *The Origin and Varieties of the Semitic Alphabet, with specimens*, 2e édit., in-8°, Chicago, 1884; J. Halévy, *Inscriptions du Safa*, dans le *Journal asiatique*, 1877, t. X, p. 233-450; E. S. Roberts, *An Introduction to Greek Epigraphy*, in-8°, Cambridge, 1887, t. I, p. 4 et suiv.; A. Kirchhoff, *Studien zur Geschichte der griechischen Alphabets*, 4e édit., in-8°, Gütersloh, 1887.

F. VIGOUROUX.

ALPHABÉTIQUE (POÈME). Les Hébreux avaient une espèce de poème qu'on appelle *alphabétique*, parce que chaque vers ou chaque série parallèle de vers commence par une lettre de l'alphabet. C'est donc une sorte d'acrostiche. Nous avons dans la Bible hébraïque un certain

nombre de poèmes alphabétiques parfaitement réguliers; quelques autres, tout en étant alphabétiques, ne le sont qu'imparfaitement.

1° Les poèmes alphabétiques réguliers sont les Psaumes CXI, CXII et CXIX selon l'hébreu (Vulgate, CX, CXI, CXVIII); l'éloge de la femme forte, dans les Proverbes, XXXI, 10-31; les quatre premiers chapitres des Lamentations. — Les Psaumes CXI (*Confitebor Domino*) et CXII (*Beatus vir*) sont composés chacun de vingt-deux vers, commençant par les vingt-deux lettres de l'alphabet, dans leur ordre ordinaire. Les membres parallèles (voir PARALLÉLISME) sont au nombre de deux dans les huit premiers versets, formés par les seize premières lettres, qui donnent ainsi seize vers. Le parallélisme a trois membres dans les deux derniers versets, et par conséquent six vers commençant par les six dernières lettres. — Le Psaume CXIX (*Beati immaculati*) est composé d'une manière différente. Il ne renferme pas moins de trois cent cinquante-deux vers (ou cent soixante-seize, d'après une autre manière de les compter) formant cent soixante-seize distiques, divisés en vingt-deux strophes, c'est-à-dire qu'il contient autant de strophes que l'alphabet hébreu contient de lettres. Chaque strophe a seize vers ou huit distiques. Le premier membre parallèle de chaque strophe commence par la même lettre, de sorte que chaque lettre de l'alphabet est répétée huit fois au commencement de chaque distique de chaque strophe : l'*aleph* huit fois dans la première strophe, le *beth* huit fois dans la seconde, et ainsi de suite. De là vient qu'on appelle la première strophe *aleph*, la seconde *beth*, etc. Ces noms ont été mis dans notre Vulgate latine, Ps. CXVIII, en tête de chaque strophe. — L'éloge de la femme forte dans les Proverbes, XXXI, 10-31, se compose de vingt-deux distiques (44 vers). Le premier vers seul de chaque distique est alphabétique. — Dans les Lamentations, ch. I, II et IV, nous avons vingt-deux versets, renfermant chacun plusieurs vers, dont le premier seul est alphabétique. Le chapitre III se distingue des autres en ce que la lettre initiale caractéristique a été répétée trois fois, ce qui a fait diviser ce chapitre en soixante-six versets. L'ordre de l'alphabet est suivi dans ce chapitre comme dans les autres, excepté pour le *phé*, qui est placé avant l'*aïn* au lieu de le suivre. Le dernier chapitre des Lamentations, le cinquième, est le seul qui ne soit pas alphabétique.

2° Les poèmes alphabétiques irréguliers sont les Psaumes XXV, XXXIV, XXXVII, CXLV, et surtout IX et X (selon l'hébreu). Le Psaume IX (*Confitebor tibi, Domine,... narrabo*) est composé de la manière suivante : le commencement de chaque strophe (généralement de quatre vers) est indiqué par la lettre alphabétique : l'*aleph* commence les quatre premiers vers, 2-4; le *beth*, le vers 5 (℣. 4); le *ghimel*, le vers 9 (℣. 6); le *hé*, le vers 11 (℣. 7); le *vav*, le vers 13 (℣. 8[a]); le *zaïn*, le vers 21 (℣. 12[a]), le *heth*, le vers 25 (℣. 14[a]); le *theth*, le vers 30 (℣. 16[a]); l'*iod*, le vers 35 (℣. 18[a]). De l'*iod*, le poète passe au *qoph*, vers 39 (℣. 20[a]), et termine son chant. Le *daleth* manque. Nous avons donc dix strophes alphabétiques irrégulières (2-3; 4-5; 6; 7; 8-11; 12-13; 14-15; 16-17; 18-19; 20-21). Au Psaume X, les ℣℣. 12, 14, 15, 17, sont seuls alphabétiques (*qoph, resch, schin, thav*). — Le Psaume XXV (Vulgate, XXIV : *Ad te, Domine, levavi animam meam*) se compose de vingt-deux versets formant à peu près autant de distiques, commençant par les vingt-deux lettres de l'alphabet, seulement l'*aleph* et le *vav* n'ont qu'un vers (℣. 2 et 5), tandis que le *beth* en a trois (℣. 7); le *beth* a été transposé dans le ℣. 2, et le *vav* a disparu dans le ℣. 5, mais le *qeri* a corrigé ces deux fautes; enfin le *qoph* manque et le *resch* est répété deux fois (℣. 18 et 19). — Le Psaume XXXV (Vulgate, XXXIV : *Benedicam Dominum in omni tempore*) a vingt-deux distiques, selon le nombre des lettres de l'alphabet, qui commencent chacune un distique. L'irrégularité de la forme de ce psaume consiste en ce que la lettre *vav* manque, et que la lettre *phé* est répétée deux fois, une fois à sa place ordinaire et l'autre dans le dernier distique. — Le Psaume XXXVII (Vulgate, XXXVI : *Noli æmulari in malignantibus*) renferme vingt-deux strophes alphabétiques d'inégale longueur : la plupart ont quatre vers, quelques-unes n'en ont que trois. La lettre *aïn* manque dans le texte actuel, mais la traduction des Septante et notre Vulgate, qui renferment un vers de plus que l'original, « les méchants seront punis, » ℣. 28, prouvent que le vers où se lisait le *aïn* initial est perdu dans le texte massorétique, où il manque d'ailleurs un vers pour avoir la strophe régulière de quatre vers; il faut suppléer, comme on lit dans le *qeri* : רשעים נשמדו, *'avvâïm nismâdû*, « les impies seront anéantis. » Dans la dernière strophe, ℣. 39, on doit supprimer le *vav* initial pour qu'elle commence régulièrement par un *thav*. — Le Psaume CXLV (Vulgate, CXLIV : *Exaltabo te, Deus meus*), le dernier des Psaumes alphabétiques, n'a que vingt et un distiques, parce que la lettre *noun* est omise. Sauf cette omission, il est d'ailleurs régulier.

Tels sont les poèmes alphabétiques encore subsistants dans la Bible hébraïque. L'auteur de l'Ecclésiastique avait aussi terminé son livre, LI, 18-38, par un poème alphabétique d'action de grâces à Dieu, comme l'a prouvé M. Bickell, qui y a découvert quarante-quatre vers, et a essayé de reconstituer le texte hébreu original, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1882, p. 326-328.

Les poèmes alphabétiques hébreux ne sont pas seulement intéressants en eux-mêmes à cause de leur forme poétique particulière; ils ont aussi une importance critique réelle. Nous avons vu comment les règles suivies dans leur composition permettent de constater certaines altérations dans le texte et de les rectifier, comme dans le Psaume XXXVII (XXXVI), 39. Ils ne sont pas moins utiles pour l'étude de la versification hébraïque, parce que plusieurs d'entre eux indiquent d'une manière certaine la division des vers. Voir POÉSIE HÉBRAÏQUE. Ils servirent à Lowth de point de départ pour reconnaître l'existence du parallélisme et ses lois. Voir PARALLÉLISME. Ils n'aidèrent pas moins Koester dans la découverte des strophes. Dans le Psaume XXXVII (XXXVI), en effet, chaque lettre de l'alphabet indique le commencement d'une strophe.

F. VIGOUROUX.

ALPHÉE, Nouveau Testament : Ἀλφαῖος.

1. ALPHÉE, père de Lévi, c'est-à-dire de saint Matthieu. Marc., II, 14. On ne connaît de lui que son nom.

2. ALPHÉE, père de Jacques. Tout ce que nous savons de certain sur Alphée, c'est qu'il était le père de l'apôtre saint Jacques le Mineur; les quatre listes que nous avons du collège apostolique l'affirment, Matth., X, 3; Marc., III, 18; Luc., VI, 15; Act., I, 13, et la tradition est unanime sur ce point. Il est donc inutile de se demander si le texte : Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου ne signifierait pas : Jacques, frère d'Alphée.

Au moyen de combinaisons de textes, beaucoup d'exégètes admettent comme probable qu'Alphée était frère de saint Joseph; il aurait épousé une Marie, laquelle était peut-être sœur de la sainte Vierge; il eut pour fils Jacques, Joseph, Simon et Jude. Hégésippe affirme, au témoignage d'Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 11, t. XX, col. 248, que Klopas ou Cléophas était frère de saint Joseph et père de saint Siméon, frère de saint Jacques. A moins de supposer que saint Jacques, évêque de Jérusalem, est, comme l'ont soutenu quelques critiques, distinct de saint Jacques, apôtre, ce texte prouve l'identité de Klopas et d'Alphée, question discutée plus loin. Saint Jean, XIX, 25, nous apprend que Cléophas était époux de Marie; saint Matthieu, XXVII, 56, que Joseph (Ἰωσῆς) était fils de Marie; d'après Marc, VI, 3; Act., I, 13; Jude, I, Jude était frère de Jacques; enfin saint Matthieu nomme tous ensemble Jacques, Joseph, Simon et Jude, comme frères de Jésus. Donc, si Joseph, Simon et Jude sont frères de Jacques, fils d'Alphée, ils sont probablement aussi fils d'Alphée.

Mais ces combinaisons de textes ont pour base commune l'identité d'Alphée avec Cléophas, époux de Marie. Joa., XIX, 25. Or cette identité est une question controversée, sur laquelle ne s'accordent ni les exégètes anciens ni les critiques modernes. Voici en résumé les arguments pour et contre : — I. Jacques le Mineur avait pour père Alphée, Matth., X, 3, et pour mère, Matth., XXVII, 56; Marc., XV, 40, Marie, épouse de Cléophas, Joa., XIX, 25; donc, à moins qu'Alphée n'ait été un premier époux de Marie, Alphée et Cléophas désignent le même personnage. On peut expliquer de deux façons comment la même personne a été appelée de deux noms différents. 1° Alphée aurait, d'après une coutume très répandue à cette époque, porté deux noms, un nom araméen, Chalphaï, et un nom grec, Κλωπᾶς; c'est ainsi qu'on trouve Simon, s'appelant aussi Siméon; Jésus, Jason. Κλωπᾶς viendrait de Κλεόπατρος, comme Ἀντίπας de Ἀντίπατρος. Nous avons un exemple de cette contraction dans les formes Κλωπᾶς, Joa., XIX, 25, et Κλεόπας. Luc., XXIV, 18. 2° Les deux noms Alphée et Clopas dériveraient de l'araméen Halphaï. La gutturale araméenne heth peut être remplacée en grec par l'esprit doux, et Halphaï produirait Ἀλφαῖος, ou par un X ou un K, et Halphaï donnerait Κλωπᾶς, comme חגי, *Haggaï* a donné Ἀγγαῖος, Agg., I, 1; חמת, *Hâmat*, Αἰμάθ. Num., XIII, 22, etc.

II. A ces arguments on répond : 1° Cette hypothèse suppose que Marie, mère de Jacques, était femme de Cléophas. Il est certain que la Marie, mère de Jacques et de Joseph, est bien la même que la Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ. La concordance des textes le prouve. Mais cette expression signifie-t-elle nécessairement : Marie, femme de Cléophas? On pourrait traduire aussi : Marie, mère ou fille ou sœur de Cléophas. Saint Jérôme lui-même ne savait pas pourquoi elle était ainsi appelée. Était-ce à cause de son père, de son surnom de famille, *gentilitate familiæ*, ou pour toute autre raison? Il l'ignore. *Adv. Helvid.*, 13, t. XXVI, col. 195. — 2° Ἀλφαῖος a certainement une origine sémitique; mais Clopas est grec, et ne peut dériver d'un mot araméen. M. Wetzel soutient que non seulement le X de Clopas, mais encore chaque lettre et son de ce mot sont inexplicables comme représentatifs de Halphaï. *Alphæus und Klopas*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1883, p. 620-627. Et la preuve qu'à l'origine on tenait ces deux noms pour différents, c'est que la version syriaque traduit Alphée par Halphaï, et Clopas ou Cléophas par Kleopa. Cf. Schegg, *Jakobus der Bruder des Herrn*, p. 53. Le problème, on le voit, est très complexe. L'opinion la plus commune se prononce cependant en faveur de l'identité d'Alphée et de Cléophas.

On ne sait absolument rien sur la vie d'Alphée, mais il paraît probable qu'il était mort avant le commencement de la vie publique de Notre-Seigneur. E. JACQUIER.

1. ALPHEN (Jérôme Simon van), pasteur protestant hollandais, né à Hanau le 23 mai 1665, mort à Utrecht le 7 novembre 1742. Il fit ses études aux universités de Franeker et de Leyde. Successivement pasteur à Warmond et à Amsterdam, il devint enfin, en 1715, professeur de théologie à Utrecht, et il occupa sa chaire jusqu'à sa mort. Son œuvre principale a pour titre : *Specimina analytica in Epistolas Pauli*, 2 in-4°, Utrecht, 1742. Il avait publié, plusieurs années auparavant, *Dissertationes ad historiam Pauli*, in-4°, Utrecht, 1717-1719. Voir A. Drakenborch, *Oratio funebris in obitum van Alphen*, in-4°, Utrecht, 1743.

2. ALPHEN (Jérôme van), théologien hollandais, fils du précédent, né à Amsterdam le 9 mai 1700, mort à Gouda le 20 avril 1758. Il fut pasteur protestant à Leeuwarden d'abord, puis, en 1733, à Amsterdam. On a de lui : *De terra Chadrach et Damaso opus*, in-12, Utrecht, 1723 (réimprimé dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*), et un commentaire sur les chapitres XXIV et XXV de saint Matthieu, in-8°, Leeuwarden, 1734. Voir Chalmot, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, t. I, p. 170.

3. ALPHEN (Jérôme van), poète et théologien hollandais, petit-fils de Jérôme Simon van Alphen, né à Gouda le 8 août 1746, mort à la Haye le 3 avril 1803. Il étudia le droit à l'université de Leyde, devint procureur général à la cour d'Utrecht, et enfin conseiller et trésorier général des Pays-Bas. Il est regardé comme l'un des premiers poètes hollandais. Il est aussi connu par son ouvrage intitulé : *Ueber die Vortrefflichkeit der mosaischen Gesetzgebung in Vergleichung mit den Gesetzen Solons und Lykurgs*. Ce travail fut inséré dans le t. IX des Mémoires de la Société Teylerienne de Harlem (1784), qui lui décerna un prix. On doit mentionner aussi de lui : *Predigt das Evangelium allen Creaturen, eine Staatsmaxime im Reiche der Wahrheit und Tugend*, 1803. Voir Collot d'Escury, *Hollands Roem in Kunsten en Wetenschappen*, t. I, p. 155; Kampen, *Geschiedenis der Leterren en Wetenschappen in de Nederlanden*, t. II, p. 375; Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, t. III, p. 217; Koenen, *Hieronymus van Alphen*, Amsterdam, 1844.

1. ALPHONSE, dit *d'Alcala*, du lieu de sa naissance, Alcala-la-Réal, médecin juif, qui embrassa le catholicisme en 1492. Très versé dans les langues hébraïque, grecque et latine, il fut chargé par le cardinal Ximénès de collaborer à sa Bible polyglotte. La traduction latine des livres hébreux de l'Ancien Testament a été faite par Alphonse d'Alcala et P. Coronel.

2. ALPHONSE, surnommé *de Zamora*, du lieu de sa naissance, savant rabbin espagnol, qui se convertit et reçut le baptême en 1506. Il mourut en 1531. Ce fut le premier professeur d'hébreu à l'université de Salamanque. Il possédait si parfaitement cette langue, ainsi que le chaldéen, le grec et le latin, que Ximénès le chargea de la correction du texte hébreu de sa Bible polyglotte, et de la traduction en latin de la paraphrase chaldaïque. C'est à lui que l'on doit le sixième volume, contenant un dictionnaire hébreu et chaldéen, un index des mots latins avec renvois aux mots hébreux correspondants, et une grammaire hébraïque, assez complète pour le temps. Il publia en outre *Introductiones hebraicæ* : 1° *Grammaticæ hebraicæ libri tres* (grammaire plus courte et plus facile que celle de la Polyglotte); 2° *Nominum ac verborum hebraicorum dictionarium copiosum*; 3° *Declarationes vocabulorum artis grammaticæ et commentatorum biblicorum*; 4° *Catalogus judicum, regum et sacerdotum atque prophetarum Veteris Legis*; 5° *Tractatus de vera orthographia hebraicæ descriptionis*; 6° *Epistola auctoris ad infideles Hebræos urbis Romæ* (où il prouve la venue du Messie), in-4°, Alcala-de-Hénarès, 1526. Du même auteur, on conserve en manuscrits, à l'Escurial, une grammaire hébraïque en langue vulgaire, destinée à initier les Espagnols à la langue sacrée, et une traduction en castillan de l'explication donnée par Kimchi des cinquante-neuf premiers psaumes. E. LEVESQUE.

3. ALPHONSE TOSTAT. Voir TOSTAT.

ALSCHEICH Moïse, né à Safed, dans la haute Galilée, et rabbin de cette ville, vivait dans la seconde partie du XVIe siècle. Il s'acquit un renom de prédicateur et d'exégète. Ses commentaires sur la plus grande partie de la Bible hébraïque furent autrefois très estimés. Ce sont, suivant l'ordre des Livres saints : 1° *Tôrâh Môšêh, La loi de Moïse*, commentaire sur le Pentateuque, imprimé d'abord in-f°, à Belvédère, près de Constantinople, 159., et depuis in-f°, Venise, 1601; in-f°, Prague, 1610; in-f°, Amsterdam, 1710; in-4°, Amsterdam, 1777. 2° *Mar'ôt*

hassôbe'ôt, *Miroirs de celles qui se réunissent* (pour le service du tabernacle), Exod., XXXVIII, 8, première partie: commentaire sur les premiers prophètes, c'est-à-dire sur Josué, les Juges, Samuel et les Rois, in-f°, Venise, 1601 et 1620; in-f°, Prague, 1610; in-f°, Offenbach, 1719. 3° Même titre, deuxième partie : commentaire sur les derniers prophètes, c'est-à-dire Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et les douze petits prophètes, in-f°, Venise, 1607; in-f°, Jesnitz, 1720, 1730; in-f°, Zolkiew, 1749; in-f°, Fürth, 1765. 4° *Rômemôt 'Êl*, *Louanges de Dieu*, Ps. CXLIX, 6, commentaire sur les Psaumes, édité avec le texte et une préface par le fils de l'auteur, in-4°, Venise, 1605; in-4°, Amsterdam, 1695; imprimé avec les corrections de Hirsch ben Méir, in-f°, Jesnitz, 1721; in-f°, Zolkiew, 1764. 5° *Rôb peninim*, *Multitude de perles ou grains de corail*, Prov., XX, 15, explication des Proverbes, publiée avec le texte et une excellente table des matières, in-4°, Venise, 1601; in-f°, Jesnitz, 1722; in-f°, Zolkiew, 1765. 6° *Helqat mehôqêq*, *La part du chef*, Deut., XXXIII, 21, commentaire sur Job, édité par son fils Chaim Alscheich, in-4°, Venise, 1603; in-f°, Jesnitz, 1722. 7° *Šôšannat ha'amâqim*, *Le lis des vallées*, Cant., II, 1, explication du Cantique des cantiques, in-4°, Venise, 1591 et 1606. 8° *'Ênê Môšêh*, *Les yeux de Moïse*, Num., XI, 10, commentaire du livre de Ruth, paru avec le texte ponctué, in-4°, Venise, 1601. 9° *Debârîm nihûmîm*, *Paroles consolantes*, Zach., I, 13, commentaire sur les Lamentations de Jérémie, in-4°, Venise, 1601. 10° *Debârîm tôbîm*, *Bonnes paroles*, Zach., I, 13, explication de l'Ecclésiaste, imprimée avec le texte ponctué, in-4°, Venise, 1601. 11° *Mas'at Môšêh*, *Tribut fixé par Moïse*, II Par., XXIV, 6, explication du livre d'Esther, paru avec le texte ponctué, in-4°, Venise, 1601. Les cinq Megillot, c'est-à-dire le Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste, Esther, furent réimprimés ensemble in-f°, Prague, 1610; in-f°, Francfort-sur-le-Mein, 1717; in-f°, Offenbach, 1721; in-f°, Zolkiew, 1755, et in-4°, 1802. 12° *Hâbassêlet hassârôn*, *Rose ou colchique du Saron*, Cant., II, 1, commentaire sur Daniel, paru avec le texte, in-4°, Safed, 1563; in-4°, Venise, 1592; in-4°, Offenbach, 1718; in-f°, Amsterdam, 1726. A l'exposition littérale, Alscheich unit dans une large mesure les explications philosophiques, allégoriques et cabalistiques; ce qui, au sentiment de Richard Simon, le rend « plus propre à des Juifs qu'à des chrétiens ». Wyr Ginsburg, *Commentary in Ecclesiastes*, Londres, 1861, p. 73; Etheridge, *Introduction to Hebrew Literature*, p. 145.

E. LEVESQUE.

ALSTED Johann Heinrich, théologien protestant, né en 1588 à Herborn (Nassau), mort à Weissembourg en Transylvanie en 1638. Il fut professeur de philosophie et de théologie dans sa ville natale, puis à Weissembourg. Parmi ses œuvres, qui sont nombreuses, on remarque : 1° *Diatribe de mille annis apocalypticis*, in-8°, Francfort, 1627. L'auteur soutient l'erreur du millénarisme, et dit que le règne de mille ans pendant lesquels les saints doivent régner avec Jésus-Christ sur la terre commencera en 1694. — 2° *Triumphus Bibliorum seu Encyclopedia biblica, exhibens triumphum philosophiæ, jurisprudentiæ et medicinæ sacræ itemque SS. theologiæ, quatenus illarum fundamenta ex Scriptura Veteris et Novi Testamenti colliguntur*, in-4°, Francfort, 1621; in-8°, 1625 et 1642. Dans cette encyclopédie, il veut prouver qu'on doit chercher dans l'Ecriture les principes et les matériaux de tous les arts et de toutes les sciences. — 3° *Pentateuchus Mosaica et pleias apostolica, id est, quinque libri Mosis et septem Epistolæ catholicæ breviculis notationibus illustratæ*, in-8°, Herborn, 1631, 1640, 1643. — 4° *Trifolium propheticum, seu explicatio Cantici canticorum, prophetiæ Danielis et Apocalypsis*, in-4°, Herborn, 1640. — 5° *Memoriale biblicum et œconomia Bibliorum cum trivio philosophia*, in-8°, Herborn, 1620; in-12, 1627. — 6° *Analysis Novi Testamenti 17 titulis vel 12 tabulis comprehensa*, in-8°, Nuremberg, 1625. Ses œuvres théologiques ont été mises à l'index le 10 mai 1757. Voir Nicéron, *Mémoires*, t. XLI.

'AL TASHÊT, mots hébreux employés dans les titres des Psaumes, LVII, 1, etc., pour désigner un air connu. Voir TASHÊT ('AL). La Vulgate traduit ces mots hébreux par *ne disperdas*, Ps. LVI, 1, ou par *ne corrumpas*. Ps. LXXIV, 1.

ALTER François-Charles, commentateur autrichien, né à Engelsberg (Silésie autrichienne), le 27 janvier 1749, entra au noviciat des Jésuites de la province de Bohême, le 21 octobre 1766. Il s'appliqua à l'étude de l'histoire et des langues grecque et hébraïque. Après la suppression de la Compagnie de Jésus (1773), il fut reçu docteur en philosophie à l'université de Vienne, y devint bibliothécaire et professeur de grec. C'était un linguiste distingué. Il mourut à Vienne en 1804. On a de lui : *Novum Testamentum ad codicem Vindobonensem græce expressum; Varietatem lectionis ex codicibus Bibliothecæ Palatinæ Vindobonensis addidit* Alter, 2 in-8°, Vienne, 1787; *Descriptio summaria codicis Cæsarei purpurei aurei argentei, inter cimelia Bibliothecæ Palatinæ Vindobonensis adservati, quo continentur fragmenta latina Lucæ et Marci juxta versionem latinam antiquam antehieronymianam*, dans le *Neues Repertorium für biblische morgenländische Literatur*, de Paulus, Iéna, 1791, 3e part., p. 115-170; *Super locum I Timothei*, III, 16; *ibid.*, 2e part., p. 402. Dans *Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift*, de Paulus, Leipzig, 1792, il publia divers articles sur l'Ecriture Sainte : *Von orientalischer und biblischer Literatur in Wien*, 3e part., p. 190-204; *Frage über die tartarische Uebersetzung des Psalters; Ueber I Joh.*, V, 7, *nach einem Armenischen Lectionarium; Von einer Arabische Psalterausgabe*, 5e part., p. 188-201; *Fragmenta Lucæ ex codice Bibl. Palat. Vindob. argenteo*, 7e part., p. 58-98. Son ouvrage principal est le *Novum Testamentum græcum ad codicem Vindobonensem græce expressum*. Cette édition critique du Nouveau Testament reproduit le texte du *Codex Lambecii I*, conservé à la bibliothèque impériale de Vienne, d'où le nom de *Codex Vindobonensis* qu'Alter lui a donné dans le titre. Toutes les fois que l'éditeur a jugé son *Codex* fautif, il l'a corrigé d'après l'édition de Robert Estienne de 1546, mais il a eu soin d'imprimer à la fin de chaque volume la liste des *errata* qu'il a relevés dans son manuscrit. Le plan de son édition diffère aussi par d'autres points des éditions critiques de Mill, de Wettstein et de Griesbach : le texte est imprimé seul et les diverses leçons sont reléguées à la fin, ce qui en rend l'usage moins commode. Ce travail fut néanmoins très apprécié des connaisseurs lors de son apparition. « On reconnaît généralement, dit Michaelis, que cette édition a été faite avec beaucoup de soin et de diligence, et comme elle contient les variantes de certains manuscrits qui avaient été jusqu'ici complètement négligés ou très superficiellement collationnés, elle est indispensable à tous ceux qui s'occupent de critique sacrée. »

C. SOMMERVOGEL.

ALTHAMER André, pasteur luthérien, né à Brentz, en Souabe, d'où le surnom de *Brentius*, par lequel il est aussi désigné, mort en 1564. Il fut un des chefs du protestantisme naissant. En 1527 et 1528, il prit part aux conférences de Berne sur la présence du Christ dans l'Eucharistie, et il soutint la doctrine de Luther sur la consubstantiation. Son principal ouvrage a pour titre : *Conciliationes locorum Scripturæ qui specie tenus inter se pugnare videntur centuriæ duæ*, in-8°, 1533. Cet ouvrage a eu de nombreuses éditions avec des augmentations; c'est ainsi qu'on lit dans le titre de l'édition de Nuremberg de 1542 : *Præter inspersas hinc inde additiones, accesserunt huic editioni* (sic) *triginta locorum bini seu paria*, etc. On a aussi d'Althamer : *Annotationes in Jacobi Epistolam; Sylva biblicorum nominum*, 1530, etc. Voir

Bayle, *Dictionnaire*, au mot *Althamer;* J. A. Ballenstädt, *Vita Althameri*, Wolfenbüttel, 1740.

ALTHOFER Christophe, théologien luthérien, né le 9 novembre 1606, à Hersbrück, mort à Culmbach, le 11 mai 1660. Il fit ses études à Altorf, Wittenberg, Leipzig et Iéna. Dans cette dernière ville, il s'attacha à ce qu'on appelait la triade johannique, c'est-à-dire qu'il adopta les opinions théologiques de Johann Gerhard, Johann Major et Johann Himmel. Il fut pasteur à Altorf, depuis 1629 jusqu'en 1637; en 1644, il devint conseiller ecclésiastique et surintendant général à Culmbach, où il mourut en 1660. Althofer écrivit un grand nombre d'ouvrages de polémique contre les catholiques et contre les calvinistes, et des commentaires. Ces derniers sont : *Harmonia Evangelistarum emedullata, hoc est, observationes sacræ in quatuor Evangelistas*, in-4°, Iéna, 1653 (résumé des Harmonies de M. Chemnitz et de P. Leyser); *Animadversiones sacræ in Epistolam ad Ephesios disputationibus sex comprehensæ*, in-4°, Altorf, 1641; *Observationes sacræ seu Commentariolus in Epistolam Pauli ad Philippenses*, in-4°, Altorf, 1641; *Observationes sacræ seu Commentariolus in divinam ad Colossenses Epistolam Pauli*, in-4°, Altorf, 1653. — Voir G. G. Zeltner, *Vitæ theologorum Altorfinorum, una cum scriptorum recensu*, in-4°, Altorf, 1722; G. A. Will, *Nürnbergisches Gelehrten-Lexicon*, Nuremberg, 1755, t. I, p. 26-29; Supplément, Ver Theil, t. I (1802), p. 27-28; J. G. Walch, *Bibliotheca theologica*, t. IV, p. 704, 710, 712, 874; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. I, p. 367.

ALTING Jacob, théologien protestant allemand, né à Heidelberg, le 27 décembre 1618, mort le 20 août 1679. Il était professeur d'hébreu à Groningue depuis 1667. C'était un savant orientaliste, qui publia la grammaire de plusieurs langues orientales. Il fut chef d'une nouvelle école grammaticale. Pour expliquer les changements de voyelles si fréquents dans les mots hébreux, il imagina le système des durées (*systema trium morarum*), exposé dans ses *Fundamenta punctationis linguæ sanctæ*, in-8°, Groningue, 1654, système plus ingénieux que solide, repris depuis par Danz et suivi encore par Schultens. Wogue, *Histoire de la Bible*, p. 356. Alting écrivit aussi des commentaires qui ne manquent point de science, mais ne contiennent cependant rien de bien remarquable : *Commentarius in Jeremiam prophetam*, in-f°, Amsterdam, 1688; *Commentarius theoretico-practicus in Epistolam ad Romanos*, dans les *Opera omnia theologica, analytica, exegetica, practica, problematica et philologica Altingii*, 5 in-f°, Amsterdam, 1687, où l'on trouve aussi le commentaire de quelques autres parties de l'Écriture en particulier, *Internuncius Dei geminus Veteris alter, alter Novi Testamenti, seu vaticinii Mosaici, quod Deuteronomii 18 exstat, plenior explicatio*, in-12, Groningue, 1658; *Schilo, seu de vaticinio patriarchæ Jacobi quod Genesis XLIX, 10, exstat, libri quinque quibus vera interpretatio redditur, ex eventu demonstratur et ad Judæorum convictionem asseritur*, in-4°, Franeker, 1660, 1662. Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica*, p. 10; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. II, p. 235.

ALTMANN Jean George, théologien protestant suisse, né à Zoffingen en 1697, mort à Ins le 19 mars 1758. Il professa le grec et la philosophie morale à Berne de 1734 jusqu'en 1757, époque où il devint pasteur d'Ins. On remarque parmi ses ouvrages des *Meletemata philologico-critica quibus difficilioribus Novi Testamenti locis ex antiquitate lux affunditur*, 3 in-8°, Utrecht, 1753.

ALTON (Guillaume d'), dominicain anglais, ainsi nommé de la ville d'Alton, dans le comté de Hants, en Angleterre, florissait au XIIIe siècle. Un manuscrit de l'ancienne bibliothèque de Saint-Victor (ms. 976), écrit en 1267 et donné à cette abbaye en 1289, parle des apostilles de Guillaume d'Alton sur l'Ecclésiaste et sur la Sagesse. Ces apostilles ont été imprimées à Rome dans les Œuvres de saint Bonaventure. D'Alton a laissé aussi des commentaires, qui sont restés manuscrits, sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, Josué, les Juges, Ruth, Isaie, Jérémie et les Lamentations. Voir J. Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, 2 in-f°, 1719-1721, t. I, p. 244-246.

1. ALTSCHUL Chaïm, auteur juif du XVIIIe siècle, composa : 1° *Bêt Yśrâ'êl, La maison d'Israël*. C'est une histoire juive depuis Abraham jusqu'après les Asmonéens, avec une table des juges, des prophètes et des rois, in-4°, Amsterdam, 1724. Elle n'a rien de remarquable. 2° *Bêt habbehirâh, La maison choisie*, traité sur la structure du temple et la ville de Jérusalem, imprimé avec le précédent, in-4°, Amsterdam, 1724.

2. ALTSCHUL David, exégète juif du XVIIIe siècle, laissa inachevé un commentaire sur les Prophètes et les hagiographes, *Meṣûdaṭ Dâvid, Forteresse de David*. Il montre l'enchaînement de ces écrits et en explique les termes difficiles. Une partie de ce travail fut imprimée à Livourne, in-8°, 1753. Son fils, Jechiel Michael Altschul, termina ce travail, qui parut en deux parties, chacune sous un titre spécial, *Meṣûdaṭ Ṣiyôn, Forteresse de Sion*, et *Meṣûdaṭ David*, in-8°, Berlin, 1770. David Altschul donna aussi un commentaire des Psaumes au point de vue de la piété, in-8°, Slobuta, 1836; in-8°, Kœnigsberg, 1846. Il a été souvent imprimé en Russie.

3. ALTSCHUL Jechiel Michael, fils du précédent, publia un commentaire sur le temple d'Ezéchiel, avec dessins, *Binyan habbayiṭ, Édifice du temple*, et sur le partage de la Terre Promise à l'époque de Josué; il a été imprimé avec gravures, in-8°, Amsterdam, 1782. On trouve aussi son ouvrage à la suite des œuvres de son père, dans plusieurs éditions.

4. ALTSCHUL Wolf, a donné un commentaire sur le troisième temple prophétique d'Ezéchiel, *Zébed tôb, Don excellent*. Gen., XXX, 20. Il parut avec un commentaire sur les bornes de la Palestine dans le livre de Josué, in-4°, Sklow, 1794. Une édition revue par El. Götzel Altschul, et augmentée d'un commentaire des explications de Raschi sur le même passage, parut sous le titre de *Šebîf 'êṣ, Lambris de bois*, Ezech., XLI, 16, in-4°, Varsovie, 1814.

E. LEVESQUE.

ALUS (hébreu : *'Âluś;* Septante : Ἀλούς), une des stations des Israélites avant leur arrivée au Sinaï, mentionnée entre Daphca et Raphidim, Num., XXXIII, 13, 14, et omise dans le récit de l'Exode, XVI, 1. Elle n'a pas été identifiée jusqu'à présent : l'expédition anglaise qui a exploré la Péninsule sinaïtique n'a pu déterminer sa position, pas plus que celle de Daphca. Elle se trouvait entre le désert de Sin, Exod., XVI, 1; Num., XXXIII, 11, c'est-à-dire, d'après le plus grand nombre des savants, la plaine actuelle d'*el-Markha*, et Raphidim, Exod., XVII, 1; Num., XXXIII, 14, ou l'*ouadi Feiran*. Or, pour se rendre d'un point à l'autre, on peut suivre deux routes principales, sans compter celle qui, s'enfonçant dans les terres au delà de l'Ain-Dhafary, franchit la chaîne du Naqb-Bouderah : passage difficile que n'ont pu tenter les Israélites. La première, partant de la plaine, remonte d'ouest en est l'*ouadi Sidréh;* puis, tournant à droite, va rejoindre, du nord-ouest au sud-est, par l'*ouadi Mokatteb*, l'ouadi Feiran. La seconde, la plus facile, mais aussi la plus longue, longe quelque temps la côte au sud de la plaine d'el-Markha; puis elle remonte l'ouadi Feiran depuis son embouchure jusqu'à Hési el-Khattatin. Les explorateurs anglais supposent que cette dernière voie fut prise par le gros des Israélites, avec les troupeaux; mais que des détachements isolés remontèrent l'ouadi Sidréh. C'est donc

sur l'une de ces deux routes que se trouvait Alus, dont la tradition n'a pas gardé le souvenir. On peut croire d'ailleurs que c'était une station sans importance, puisque l'Exode la passe complètement sous silence. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 4e édit., 1884, t. II, p. 508, 509. Voir DAPHCA et RAPHIDIM.

A. LEGENDRE.

ALVA (hébreu : *'Alvâh;* Septante : Γωλά), descendant d'Ésaü, chef d'une tribu iduméenne. Gen., XXXVI, 40. Nommé aussi ALIA (hébreu : *'Alyâh*), I Par., I, 51.

ALVAN (hébreu : *'Alvân;* Septante : Γωλάμ), fils aîné de Sobal, qui était le deuxième fils de Séir l'Horréen. Gen., XXXVI, 23. Le même qu'ALIAN (hébreu : *'Alyân*). I Par., I, 40.

1. ALVAREZ Gabriel, commentateur espagnol, né à Oropesa en 1564, entra au noviciat des jésuites de Saragosse le 13 décembre 1582. Il professa la théologie et l'Écriture Sainte, fut recteur des collèges de Majorque et de Barcelone, et mourut à Tarazona en 1645. Il a commenté Isaie : *Isaias Expositus*, in-fo, Lyon, 1623.

2. ALVAREZ Louis, ou **ALVRÈS,** commentateur portugais et prédicateur célèbre, né à San-Roman en 1615, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1629. Il professa à Coimbre la rhétorique, la philosophie et l'Écriture Sainte; fut recteur des collèges d'Angra, de Porto et d'Évora, provincial du Portugal et supérieur de la maison professe de Lisbonne, où il mourut le 13 janvier 1709. On a de lui un volume sur Joseph : *Joseph Rachelis filius illustratus*, in-fo, Lyon, 1675. C. SOMMERVOGEL.

AMAAD (hébreu : *'Am'âd ;* Septante : Ἀμάλ), le Λ final dérivé, par faute de copiste, du Δ primitif), ville de la tribu d'Aser, citée entre Elmélech et Messal, Jos., XIX, 26. Son identification plus ou moins probable peut se rattacher aux deux opinions suivantes. Les explorateurs anglais la placent à *Khirbet el-'Amoud*, au nord de Saint-Jean-d'Acre, et à peu de distance au sud-est d'*Ez-Zib* (ancienne Achazib). Cf. G. Armstrong, C. Wilson et Conder, *Names and Places in the Old and New Testament*, 1889, p. 9. M. V. Guérin prétend que ces ruines, simples tas de pierres de différentes dimensions, restes de maisons démolies, empruntent leur nom à un ancien montant de pressoir encore en place, percé au centre d'une rainure longitudinale, et appelé par les Arabes *El-'Amoud*, « la colonne, » *Description de la Palestine, Galilée*, t. II, p. 41.

D'autres auteurs l'identifient avec le village d'*Oumm el-'Amed*, situé sur un petit plateau entre *Beit-Lahm* (Bethléhem de Zabulon) et *Khirbet el-Beidha* (Abès d'Issachar). Si ce nom de « mère des colonnes » ne convient guère aujourd'hui à un endroit qui ne renferme aucun vestige d'édifice antique ni aucun fût ou tronçon de colonne, cf. Guérin, *ouvr. cité*, t. I, p. 394, van de Velde voit là une raison pour supposer que la dénomination « peut avoir une autre origine et semble dériver de l'hébreu *'Am'ad* », *Memoir to accompany the map of the Holy Land*, 1859, p. 284. La raison ne nous paraît guère concluante. Cependant, s'il est vrai, comme l'insinuent certains critiques, que *l'ouadi el-Malek*, au sud duquel se trouve Oumm el-'Amed, rappelle la ville d'Elmélech, citée avant Amaad, et que Messal, citée après, se retrouve dans *Misalli*, au nord d'Athlit, la position indiquée dans cette seconde hypothèse répond assez bien à l'énumération de Josué, XIX, 25, 26, qui rapproche notre ville du Carmel. Voir ASER (tribu et carte). A. LEGENDRE.

AMADATHI (hébreu : *Hammedâtâ*, nom avec l'article, « le jumeau ou double [?] ; » Septante : Ἀμαδάθος), père d'Aman. Esth., III, 1, 10; IX, 24; XII, 6; XVI, 10. Il était *Agagite*, c'est-à-dire originaire d'une province de Médie appelée Agag. Voir AGAGITE.

AMAL (hébreu : *'Âmâl*, « labeur; » Septante : Ἀμάλ), quatrième fils de Hélem, Benjamite. I Par., VII, 35.

AMALEC, Hélem : *'Âmâlêq ;* Septante : Ἀμαλήκ, Ἀμαλημίτης; la Vulgate écrit *Amalech* dans Gen., XXXVI, 12, 16; de là : *Amalechites*, dans certains manuscrits et éditions. L'étymologie du nom est inconnue, et ce n'est qu'en le partageant d'une façon tout arbitraire entre les racines עם, *'am*, et לקק, *lâqaq*, que l'on a obtenu l'interprétation courante : *populus lambens*, « un peuple qui lèche, » interprétation déjà donnée par Philon : ὁ Ἀμαλήκ, ὃς ἑρμηνεύεται λαὸς ἐκλείχων. *Leg. alleqor.*, III, 66, Leipzig, 1828, t. I, p. 178; *De migrat. Abraham*, 26, t. II, p. 323; *De congressu quærendæ eruditionis gratia*, 11, t. III, p. 82.

1. AMALEC, petit-fils d'Ésaü par Éliphaz et Thamna la Horréenne. Il est compté parmi les chefs des tribus iduméennes. Gen., XXXVI, 12, 16, 22; I Par., I, 36. Cet Amalec est-il l'ancêtre du peuple qui a porté le même nom? Beaucoup le pensent, simplement guidés par la ressemblance de nom et par l'habitude de rencontrer dans la Genèse la souche de la plupart des peuples qui figurent ensuite dans la Bible; mais dans la généalogie des fils d'Ésaü, rien ne suppose l'intention de rattacher à cet Amalec l'origine d'un peuple distinct des autres tribus iduméennes. Son nom n'y a aucun relief spécial et n'est accompagné d'aucune des formules dont se sert ailleurs la Genèse pour indiquer l'origine des plus importants voisins d'Israël. Cf. pour Moab, Ammon, Édom lui-même, Gen., XIX, 37, 38; XXXVI, 43. La ressemblance de nom n'implique pas par elle-même la communauté d'origine; parmi ces fils d'Ésaü, il y a un Cénez, Gen., XXXVI, 11, 15, et cependant on ne peut y voir le père des Cénézéens qui existaient au temps d'Abraham, Gen., XV, 19, ni des Cénézéens appartenant à la tribu de Juda, Num., XXXII, 12; Jos., XIV, 6, 14; XV, 17; Jud., I, 13; III, 9; I Par., IV, 13, 15. On peut donc, s'il y a lieu, se poser et discuter en toute liberté la question de savoir si le petit-fils d'Ésaü est le père des Amalécites; nous allons apporter et discuter brièvement les raisons *pour* et *contre*.

I. *Pour l'affirmative.* — 1° On allègue Josèphe, *Ant. jud.*, II, 1, 1; mais est-ce une tradition ancienne qu'il recueille ou une simple conjecture de sa part? Il est difficile de le dire. — 2° On prétend que si dans Gen., XXXVI, nous n'avons pas l'ancêtre des Amalécites, on ne trouverait dès lors nulle part dans la Genèse l'origine d'une nation qui a été si souvent, dans les temps anciens, en contact avec les Hébreux; ce qui est invraisemblable, vu le but et le plan de la Genèse. C'est au fond l'unique argument de ceux qui, comme Hengstenberg, Kurtz, Keil, etc., ont soutenu l'origine iduméenne des Amalécites depuis qu'elle a été contestée. L'argument n'est pas rigoureux : il peut y avoir sur ce point une lacune dans la Genèse. De plus cette lacune n'existerait même pas, si l'on admettait, comme J. Michaelis, *Spicileg. geographiæ heb*, 1769, t. I, p. 170-177, cherche à le prouver, que Chanaan et Amalec désignent le même peuple, le premier nom étant donné à la portion émigrée en Syrie et sur la côté méditerranéenne, le second étant celui de la partie restée en Arabie. Philon, *Vita Mosis*, I, 39, t. IV, p. 159, paraît compter les Amalécites qui attaquèrent les Hébreux à Raphidim parmi les Phéniciens (Φοίνικες), c'est-à-dire les Chananéens qui habitaient la Palestine.

II. *Pour la négative.* — 1° On remarque qu'au temps d'Abraham, par conséquent bien avant la naissance d'Amalec, petit-fils d'Ésaü, Chodorlahomor, dans sa célèbre campagne, frappa « le pays de l'Amalécite et l'Amorrhéen qui habite Asasonthamar ». Gen., XIV, 7. On dira sans doute que le pays est désigné, par anticipation, comme devant être un jour celui des Amalécites, l'auteur se servant du nom le plus connu de son temps. Mais ce qui rend ici peu vraisemblable cette explication, c'est que, dans cet antique fragment de la Genèse, l'historien s'est

appliqué à indiquer les doubles noms géographiques pour les localités qui en avaient changé. Cf. ỳ. 2, 3,7, 17. Déjà Origène, *In Num., hom. XIX*, t. XII, col. 719, se servait de Gen., XIV, 7, pour distinguer les Amalécites battus par Chodorlahomor des Amalécites descendants d'Ésaü. Il est vrai qu'il suit, sans la contrôler, la leçon des Septante, qui ne permet pas d'expliquer le passage par une prolepse : « Et ils battirent les *princes* des Amalécites et les Amorrhéens. » (Par confusion du ר et du נ, ils ont lu *śarê*, « princes, » au lieu de *śadê*, « champ, pays; » la version syriaque suit la même leçon que les Septante.) — 2° Que les Amalécites remontent, en effet, à une époque antérieure à Ésaü, et appartiennent au groupe de populations établies en Chanaan avant la migration d'Abraham, c'est ce qu'on peut conclure non seulement du titre énigmatique donné par Balaam à Amalec dans son oracle : « Amalec, commencement (aîné) des peuples, » Num., XXIV, 20; mais surtout de l'indication rapide de I Reg., XXVII, 8, qui montre Amalec occupant depuis les temps reculés (*mê'ôlam*, si le texte n'est pas altéré) la région méridionale avec d'autres peuples chananéens. Avec ces désignations coïncideraient certaines traditions arabes, qui représentent Amalec tantôt comme un fils de Cham et comme le père d'Ad et des Adites, que d'autres rattachent à la ligne de Sem, tantôt comme un frère de Lud et d'Arphaxad. Cf. d'Herbelot, *Bibliothèque orient.*, 1697, au mot *Amlik;* de Sacy, *Excerpta ex Abulfeda*, dans Pococke, *Specimen hist. arab.*, p. 464. Mais Nöldeke, *Ueber die Amalekiter und einige and. Nachbarvölker der Israeliten*, Göettingue, 1864, a montré qu'on ne pouvait faire grand fonds sur ces traditions assez incohérentes, recueillies à une époque bien postérieure à Mahomet et au Coran, ni les regarder comme indépendantes du titre d'*aîné des peuples*, donné par Balaam. — 3° Il vaut mieux revenir simplement aux données bibliques, et remarquer d'une part que les Amalécites ne sont jamais présentés comme faisant partie de la nation iduméenne, qu'ils en sont plutôt distingués, II Reg., VIII, 12, 13; I Par., XVIII, 11; Ps. LXXXII, 7, 8; si bien que, tandis que les Iduméens, comme les peuples parents d'Israël, doivent être épargnés et leur territoire respecté, Deut., II, 4-8, 9, 19, Amalec est voué à la mort, Exod., XVII, 4; Deut., XXV, 17-19; I Reg., XV, 2-3, et son pays doit appartenir aux Hébreux. Num., XIV, 24-25. D'autre part, jamais Amalec n'est donné comme frère des Israélites, ni pour éveiller en lui quelque sympathie, ni pour faire ressortir l'odieux de sa conduite et expliquer par cette circonstance aggravante la malédiction qui le frappe. « Il est donc vraisemblable, conclut dom Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, édit. de 1730, que les Amalécites dont il est si souvent parlé dans l'Écriture étaient un peuple descendu de Chanaan et dévoué à l'anathème de même que les autres Amorrhéens, et fort différents des descendants d'Amalec, petit-fils d'Ésaü. » La même conclusion est soutenue par Reland, *Palæstina*, lib. I, ch. XIV, édit. de 1724, p. 78; J. D. Michaelis, *ouv. cit.;* F. K. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, 1823, t. III, p. 90-94; Welte, *Kirchenlexicon*, 1886, t. I, p. 673; cf. Iperen, *Historia critica Edom et Amalec*, in-4°, Leovard., 1768. Comme cependant Moïse ne rattache pas les Amalécites à Chanaan, on peut aussi en faire un peuple d'une autre race. — Si un petit-fils d'Ésaü et ses descendants portèrent aussi le nom d'Amalec, ce fut peut-être parce que, dans leur situation géographique ou dans leurs relations sociales, ils eurent avec les anciennes populations amalécites un contact plus étroit que les autres tribus iduméennes. J. THOMAS.

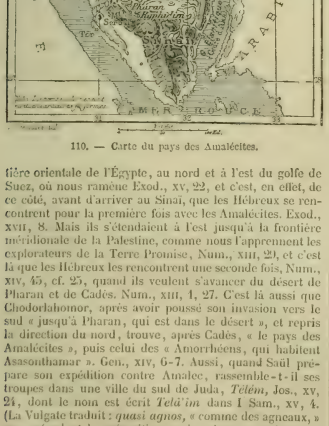
2. **AMALEC.** Nom d'une montagne située dans la tribu d'Éphraïm sur laquelle se trouvait la ville de Pharaton, d'où était originaire et où fut enterré un juge d'Israël, Abdon, fils de Hillel. Jud., XII, 14-15. Sur la cause qui fit donner à une localité de la tribu d'Éphraïm le nom d'Amalec, voir AMALÉCITE, col. 429. La position de cette montagne nous est conservée grâce au village actuel de *Fer'ata*, à deux heures et demie au sud-ouest de Naplouse, que plusieurs considèrent comme l'ancienne *Phir'aton*. E. Robinson, *Later biblical researches in Palestine*, 1856, p. 134; V. Guérin, *Samarie*, 1875, t. II, p. 179-180. C'est à cette montagne d'Amalec que se rapporte sans doute l'obscur et difficile passage, Jud., V, 14; Débora, énumérant celles d'entre les tribus qui ont pris part avec Barac à la campagne contre les Chananéens, nomme d'abord : « d'Éphraïm ceux qui ont leur racine en Amalec. » Telle est l'interprétation la plus probable du texte dans son état actuel; la Vulgate n'en suppose pas un autre, mais sa traduction n'a aucun lien avec le contexte : *Ex Ephraim delevit eos in Amalec*. Elle répète ensuite le nom d'Amalec, qui ne se trouve pas dans l'original : *Et post eum ex Benjamin in populos tuos, o Amalec*. Saint Jérôme, sans doute sur les indications de ses maîtres juifs, entendant le passage comme l'auteur du Targum, y a vu une allusion à la victoire de Saül de la tribu de Benjamin, et, pour montrer plus clairement à quoi se rapporte le possessif *tuos*, a ajouté : *o Amalec*. C'est ce qu'explique une scholie du *Correctorium* dominicain (*Vatican.*, fonds *Ottoboni*, mss. 293) : « D'Éphraïm naquit Josué, qui battit Amalec, comme on lit dans l'Exode, et de Benjamin naquit Saül, qui, lui, détruisit Amalec, ce qui est ici prophétisé. Mais l'addition finale : *o Amalec* n'est pas dans l'hébreu, mais est suppléée pour le sens. » — « Ex Ephraim fuit Josue, qui percussit Amalec, ut legitur in Exodo; et ex Benjamin fuit Saul, qui et ipse delevit Amalec, quod hic prophetatur. Sed quod in fine additur *o Amalec*, non est in hebræo, sed gratia sensus apponitur. » Cf. Vercellone, *Var. lection. Vulg. lat.*, t. II, p. 98; mais il ne signale pas le rapprochement avec le Targum, qui nous montre, comme plus bas pour Tela'im de I Reg., XV, 4 (voir AMALÉCITE, col. 429-430), qu'un certain nombre des variantes propres à la Vulgate viennent des interprétations empruntées directement ou indirectement par saint Jérôme aux paraphrases juives. J. THOMAS.

3. **AMALEC.** Nom d'une localité. Nous lisons I Reg., XV, 5 : « Saül vint jusqu'à *la ville d'Amalec*, et mit une embuscade dans la vallée. » Nulle part ailleurs il n'est question de ville portant ce nom, ni même de ville proprement dite appartenant aux Amalécites. Il s'agit plutôt ici du principal campement où se trouvaient en ce moment établis Amalec et son roi Agag. Le nom hébreu *'ir*, dans son acception générale et conforme à son étymologie ('*ur*, « veille, poste d'observation »), peut s'appliquer à un simple campement de nomades. Les espions israélites sont chargés par Moïse de voir ce que sont les villes ('*arîm*) où habite Chanaan, « si elles sont des campements (*maḥânîm*), ou bien des lieux fortifiés (*miḇṣarîm*). » Num., XIII, 19 (20). Les *douars* des Arabes d'Afrique, venus primitivement de l'Arabie, peuvent, comme le remarque E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, t. II, p. 322, nous donner une idée exacte de ce qu'était ce '*ir Amaleq*. « Quand on a choisi un endroit convenable pour camper, les troupeaux, qui forment la plus grande richesse de la tribu, sont réunis en un même lieu. On plante les huttes ou les tentes à l'entour. Un petit mur de pierre en forme de cercle fait la clôture de défense; entre les pierres on met de gros fagots d'acacia épineux, et ces branches entrelacées et armées de pointes acérées (voir ACACIA) protègent le campement comme une barrière infranchissable. Tel est ce qu'on appelle un *douar*. » Et tel était sans doute le '*ir Amâlêq* sur lequel Saül fit main basse. J. THOMAS.

AMALÉCITE (hébreu : '*Âmâlêqî*), nom d'un peuple qui tirait son nom d'Amalec, voir AMALEC, et qui est souvent appelé lui-même simplement Amalec. Nous allons : 1° en déterminer la position géographique; 2° en esquisser l'histoire.

I. *Position géographique des Amalécites.* — 1° Il est

assez difficile de fixer les limites du territoire occupé par un peuple nomade; il nous manque, dans ce cas, les principaux points de repère, c'est-à-dire les villes. Cependant des textes qui appartiennent à différentes époques, partant de données diverses et se contrôlant ainsi les uns les autres, s'accordent à nous montrer Amalec dans la région septentrionale de la péninsule sinaïtique, de la frontière d'Égypte au sud de la Palestine et sur les confins de l'Arabie Pétrée (fig. 110). Le passage I Reg., xv, 7, nous fournirait une indication générale assez précise : « De Havila à Sur, qui est en avant de l'Égypte, » si nous étions sûrs de la position d'Havila, qu'il faut chercher sans doute au nord de la péninsule arabique. Quant à Sur (une région plutôt qu'une ville), elle était en avant, c'est-à-dire sur la fron-



110. — Carte du pays des Amalécites.

tière orientale de l'Égypte, au nord et à l'est du golfe de Suez, où nous ramène Exod., xv, 22, et c'est, en effet, de ce côté, avant d'arriver au Sinaï, que les Hébreux se rencontrent pour la première fois avec les Amalécites. Exod., xvii, 8. Mais ils s'étendaient à l'est jusqu'à la frontière méridionale de la Palestine, comme nous l'apprennent les explorateurs de la Terre Promise, Num., xiii, 29, et c'est là que les Hébreux les rencontrent une seconde fois, Num., xiv, 45, cf. 25, quand ils veulent s'avancer du désert de Pharan et de Cadès. Num., xiii, 1, 27. C'est là aussi que Chodorlahomor, après avoir poussé son invasion vers le sud « jusqu'à Pharan, qui est dans le désert », et repris la direction du nord, trouve, après Cadès, « le pays des Amalécites », puis celui des « Amorrhéens, qui habitent Asasonthamar ». Gen., xiv, 6-7. Aussi, quand Saül prépare son expédition contre Amalec, rassemble-t-il ses troupes dans une ville du sud de Juda, *Télém*, Jos., xv, 24, dont le nom est écrit *Telaïm* dans I Sam., xv, 4. (La Vulgate traduit : *quasi agnos*, « comme des agneaux, » en confondant la préposition ב, *be, dans*, avec la particule כ, *ke, comme*, et en prenant, comme l'a fait aussi le Targum de Jonathan, le nom de la ville pour le pluriel de *teli*, « agneau. ») Dans I Reg., xxvii, 7 et suiv., et xxx, on voit que les Amalécites étaient dans le voisinage des Philistins, tandis que I Par., iv, 43, les met en rapport avec les montagnes de Séïr. La région des Amalécites confinait donc à l'Égypte, aux Philistins, au sud de Juda et aux Iduméens. C'est là que nous ramène la donnée assez vague de Josèphe, *Ant. jud.*, VI, xii, 3, paraphrasant I Reg., xv, 7 : « Tous ceux qui vont de Péluse à la mer Rouge, » où il faut entendre plus spécialement le golfe d'Akaba. Cf. aussi Eusèbe, dans l'*Onomasticon*, où il définit Amalec « la région dans le désert situé au sud de la Judée, s'étendant jusqu'à la ville maintenant appelée Pétra, quand on va vers Aïla. » (Dans les *Œuvres* de saint Jérôme, t. xxiii, col. 121.) C'est par une singulière méprise que Josèphe parle de « villes amalécites » dont Saül aurait fait le siège en règle; il oublie le caractère nomade de ce peuple, tel que l'Écriture nous le présente partout. La prophétie de Balaam, Num., xxiv, 20-21, nous montre qu'Amalec vivait à côté des Cinéens, autres tribus errantes, et ce trait est confirmé par I Reg., xv, 6. L'humeur vagabonde et l'instinct pillard d'Amalec expliquent comment nous le voyons envahir le territoire d'Israël par la Transjordanie au temps des Juges, tantôt uni à Moab et à Ammon, Jud., iii, 13, et tantôt aux Madianites. Jud., vi, 3. C'est probablement alors, sinon dans une circonstance analogue antérieure, non mentionnée dans l'Écriture, qu'une famille d'Amalécites s'établit un certain temps jusque dans les montagnes d'Éphraïm, et y laissa son nom à une localité. Jud. xii, 15. Cf. le texte si obscur et peut-être altéré, v, 14. Voir Amalec 2.

La région qu'occupait Amalec est en grande partie représentée par ce qu'on appelle aujourd'hui le désert d'Et-Tih (de l'égarement); ce n'est pas une région absolument aride et sablonneuse, mais le sol est trop maigre, trop desséché pour être cultivé, sauf en quelques oasis; à la saison des pluies, il se couvre d'une végétation abondante, et peut nourrir des troupeaux, qui, dans la saison chaude, sont parqués dans les oasis. Autrefois même, comme l'attestent de nombreuses vallées et les lits de torrents qui se ramifient en divers sens, ce pays jouissait d'un régime d'eau plus abondant; il pouvait par conséquent nourrir une population pastorale plus dense. Le *Tih* répond parfaitement à la notion hébraïque du *midbar*, qui désigne une région inhabitée sans doute, impropre à l'agriculture, mais où l'on conduit et nourrit des troupeaux. Aujourd'hui les principales tribus bédouines de la péninsule sinaïtique sont les *Tiyahâ* (habitants du *Tih*) et les *Towarâ* (Arabes de Tor); de ces derniers, É. Reclus nous dit dans sa *Nouvelle géographie*, t. ix, *Asie antérieure*, 1884, p. 747 : « On les croit descendants des Amalékites, que les Hébreux sortis d'Égypte vainquirent à Raphidim, au pied du mont Serbal. » Mais ce sont plutôt les *Tiyahâ*, comme le pense L. de Laborde, qui tiennent la place des Amalécites. *Commentaire géographique de l'Exode*, 1841, p. 99.

II. *Histoire des Amalécites.* — C'est dans le récit de l'invasion de Chodorlahomor que se trouve la plus ancienne mention du « pays de l'Amalécite ». Gen., xiv, 7. Quelques siècles après, les Amalécites furent les premiers ennemis qu'eurent à combattre les Hébreux, au sortir de l'Égypte, à Raphidim, à une petite distance au nord-ouest du mont Sinaï. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 1889, t. ii, p. 469. Ces hordes de pillards, attirés sans doute par l'espoir d'un facile butin, « chargèrent en queue » les émigrants fatigués par la marche, la faim et la soif, « frappant les traînards » sans pitié. Deut., xxv, 17-19. Josué fut chargé de repousser les assaillants, tandis que Moïse montait sur une colline voisine, accompagné d'Aaron et de Hur, et grâce à leur appui tenait ses bras étendus, ayant en sa main la « verge de Dieu ». Exod., xvii, 8-16. Amalec fut battu, et Moïse dut écrire « dans le livre » le souvenir de la victoire et la promesse qu'Amalec serait entièrement détruit. Nous suivons des lors

dans l'histoire le cours de cette malédiction, que reprend sous une autre forme Balaam, Num., XXIV, 20, et que répète le Deutéronome, XXV, 17-19, en recommandant à Israël d'accomplir cette menace : prescription bien étrange, surtout au milieu des dispositions législatives qui l'entourent, si le Deutéronome n'avait été composé qu'à l'époque de Josias, quand Amalec n'existait plus depuis bien longtemps, comme nous le verrons. L'allusion est d'autant plus remarquable, qu'en traits rapides elle caractérise exactement l'attaque de ces hordes pillardes du désert. Au contraire, dans les développements d'un âge postérieur, dans la prière du grand prêtre Eliachim, on se représente l'armée d'Amalec avec des chars et des cavaliers, comme celle des grands peuples, Assyriens ou Chaldéens, avec lesquels on s'était trouvé depuis en conflit. Judith, IV, 13 (Vulgate; le grec ne renferme pas ce développement; remarquons que ce n'est pas l'auteur du livre qui parle, mais le grand prêtre).

L'année suivante, après avoir quitté le Sinaï, les Hébreux se rapprochèrent des confins de la Terre Promise et du territoire des Amalécites qui étaient dans le *Négeb*. Num., XIII, 30. Découragés d'abord par le rapport des explorateurs, ils murmurèrent et voulurent retourner en Égypte. Num., XIV, 4. Comme punition, ils reçurent l'ordre de revenir sur leurs pas. ỳ. 25. Alors, — curieux exemple d'une multitude qui ne sait trop ce qu'elle veut, — ils ne voient plus que les inconvénients de ce retour en arrière, et, impatients d'atteindre le but par le plus court chemin, ils attaquent, malgré Dieu et Moïse, les premiers ennemis qu'ils ont devant eux, les Amalécites et les Chananéens; mais ils sont battus et poursuivis jusqu'à Horma. ỳ. 40-45. Ce dernier verset paraît en contradiction avec le ỳ. 25, si on ne remarque pas que le ỳ. 25 se rapporte d'une façon générale à toute la région habitée par l'Amalécite et le Chananéen, plateau qui se présente comme un endroit abaissé, une plaine, *'èmêq*, relativement au massif montagneux du sud de la Palestine, tandis que le ỳ. 45 parle plus spécialement de la crête de hauteurs (« *cette* montagne, » comme il y a dans l'hébreu; cf. 40-44) qui séparait Israël de ses ennemis, et qu'il essaya de franchir sans l'ordre de Dieu. Au Deutéronome, I, 44, où l'hébreu lit aussi *sur cette montagne*, au lieu de l'expression trop générale *in montibus*, « sur les montagnes, » de la Vulgate, le même fait est rappelé, mais sans nommer l'Amalécite, et en donnant à la population chananéenne qui habitait de ce côté son nom particulier d'Amorrhéen. Cf. Gen., XIV, 7. Le samaritain (Deut., I, 44, texte et version) répète, comme dans les Nombres : « L'Amalécite et le Chananéen qui habitait cette montagne. »

Les Hébreux durent renoncer à entrer dans la Palestine par le sud; l'heure où se réaliseraient les menaces contre Amalec était par là même différée après la conquête de la Terre Promise; elle se fit même attendre plusieurs siècles. A l'époque des Juges, deux fois Amalec fut un de ces instruments dont Dieu se servait pour châtier son peuple prévaricateur, Jud., X, 12; cependant, dans les deux cas, il n'apparaît qu'au second plan, et sous la conduite d'un plus puissant envahisseur : la première fois, sous celle des Moabites, Jud., III, 13; la deuxième, uni aux Madianites. Jud., VI, 1, 3, 33; VII, 12. Avec ces derniers, pendant sept ans, il prit part aux fructueuses razzias que ces nomades allaient faire en Israël chaque printemps, après les semailles; il fut battu aussi avec eux par Gédéon. Voir GÉDÉON.

Quand, par l'établissement de la royauté, Israël se trouva de nouveau réuni sous un seul chef, il fut capable d'exécuter la menace qui pesait dès les temps anciens sur Amalec. Saül reçut de Samuel l'ordre de l'accomplir. Nous avons dans I Reg., XV (déjà, par anticipation, XIV, 48), le récit de la campagne et de la victoire complète de Saül, et aussi celui de sa faute, qui eut pour lui de si graves conséquences : Saül épargna le roi Agag et le peuple, ce qu'il y eut de meilleur dans les troupeaux et dans les richesses d'Amalec. Cependant les Amalécites ne se relevèrent pas de ce coup. Quelques années après, ils ne peuvent se défendre contre les razzias que David organise contre eux pour plaire à Achis, roi de Geth, chez qui il s'était réfugié. I Reg., XXVII, 8-12. Ce n'est que par ruse, en profitant de l'absence de David et de ses partisans, que pour se venger ils s'emparent de Siceleg, la ville donnée par Achis à David, la pillent, la brûlent, et s'en vont emmenant captives toutes les femmes. I Reg., XXX; II Reg., I, 1. Mais David, revenu à temps, et guidé par un esclave égyptien malade, que les Amalécites avaient abandonné, atteint la bande des pillards au moment où, sans défiance, ils se livraient à la bonne chère avec le butin enlevé. Il en fit un grand carnage : quatre cents jeunes gens réussirent seuls à s'enfuir sur des chameaux, I Reg., XXX, 17; les prisonnières, les enfants et les richesses emportées furent recouvrés. ỳ. 18-19.

Dans ce même temps, il devait y avoir quelques familles d'Amalec vivant en paix, et campant parmi les Israélites du nord, comme celle de l'Amalécite qui, se trouvant sur la colline de Gelboé au moment de la mort de Saül, le dépouilla de ses insignes royaux et vint les apporter à David. II Reg., I, 2, 8-13. — La mention d'Amalec parmi les ennemis vaincus et spoliés par David, II Reg., VIII, 12; I Par., XVIII, 11, suppose-t-elle une nouvelle campagne, ou fait-elle allusion aux anciennes? Il est difficile de répondre. Dans tous les cas, à partir de ce moment, l'histoire ne parle plus d'Amalec, sinon en passant, dans la généalogie de la tribu de Siméon, I Par., IV, 42-43, où nous voyons qu'au temps d'Ézéchias (d'après le ỳ. 41), cinq cents Siméonites s'avancèrent dans les montagnes de Séir, y tuèrent « ce qui restait des Amalécites », et habitèrent à leur place. Dès lors il n'est plus question d'Amalec; son souvenir semble même perdu; la littérature prophétique, qui date en grande partie de cette époque (VIIIe et VIIe siècles avant J.-C.), si riche en indications ou allusions sur les anciens voisins et ennemis d'Israël, ne prononce pas même le nom d'Amalec. Les conquérants assyriens du même temps, qui ont rencontré et mentionné dans leurs inscriptions presque tous les peuples de l'est et du sud de la Palestine, n'en parlent pas non plus. Ce fait a une grande importance pour la critique biblique, car il prouve que les traditions relatives à Amalec, si concordantes entre elles malgré la diversité des documents et des livres où elles nous arrivent, se sont formées et fixées avant l'époque des plus anciens prophètes qui nous ont laissé des écrits, c'est-à-dire avant le milieu du VIIIe siècle. J. THOMAS.

AMAM (hébreu : *'Amâm ;* Septante : Σάν), ville méridionale de la tribu de Juda, mentionnée entre Carioth et Hesron, Sama et Molada. Jos., XV, 26. Eusèbe, *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, au mot 'Αμάμ, et S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 870, la citent, mais sans en déterminer la position. Elle est restée inconnue jusqu'ici. Parmi les villes qui la précèdent et la suivent dans le texte sacré, deux surtout, dont l'identification semble très probable, sinon certaine, peuvent d'une façon générale délimiter l'espace où il la faudrait chercher. C'est, au nord, Carioth (unie à Hesron dans l'hébreu), que Robinson propose de voir dans *Khurbet el-Kuryêtein*, et, au sud, Molada, que le même savant assimile à *Khirbet el-Milh*. Cf. *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 401 et 201. Voir la carte de la tribu de Juda. A. LEGENDRE.

AMAMA Sixtin, orientaliste protestant hollandais, né à Franeker, le 15 octobre 1593, mort dans cette ville, le 9 novembre 1629. Il fut professeur d'hébreu à l'université de Franeker, et publia l'*Antibarbarus biblicus sex libris*, in-4°, Franeker, 1628; 2e édit., in-4°, 1656. Le barbare contre lequel s'élève Amama, c'est Mersenne et en général celui qui n'attache pas, d'après lui, assez d'impor-

tance à l'étude des langues sacrées. L'auteur se proposait de donner à son ouvrage deux parties renfermant chacune trois livres, mais la mort l'empêcha de réaliser son dessein. Le livre quatrième fut ajouté à la deuxième édition, publiée en 1656. Amama, en défendant les textes originaux dans cet ouvrage un peu confus, dépassa la mesure. Il est d'une sévérité outrée et injuste contre l'édition de la Vulgate publiée par Sixte V et Clément VIII. Il critique spécialement la version des livres historiques, des Psaumes et des écrits de Salomon. Dans le livre qui fut publié après sa mort, la traduction d'Isaïe et celle de Jérémie sont critiquées d'une manière analogue. Amama publia aussi une collation de la version hollandaise de la Bible avec les textes originaux, *Bybelsche Conferencie*, Amsterdam, 1623, et une grammaire hébraïque, Amsterdam, 1625. Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica*, p. 10-11.

AMAN (hébreu : *Hâmân*, nom d'origine persane, « estimé; » Septante : Ἀμάν), premier ministre d'Assuérus (identifié avec Xerxès Ier, fils de Darius, voir ASSUÉRUS), fils d'Amadathi l'Agagite, c'est-à-dire originaire de la province d'Agag, en Médie. Voir AGAGITE. Aman n'était donc pas d'origine perse, comme l'a soutenu Eichhorn, en s'appuyant sur cette raison que chez les Perses la loi s'opposait à ce qu'un étranger fût élevé à une dignité comme celle de premier ministre. *Einleitung*, t. III, p. 653. C'est là une affirmation sans fondement, car les rois de Perse, comme tous les monarques orientaux, étaient des despotes dont la volonté faisait loi contre la loi même. De nombreux documents les montrent, au contraire, distribuant les dignités selon leur faisaie. Baumgarten, *De fide libri Esthers*, p. 26. La Médie faisait d'ailleurs partie de l'empire perse.

Ce fut la douzième année du règne d'Assuérus, ou peu auparavant (vers 473 avant J.-C.), qu'Aman fut élevé à la dignité de premier ministre, car c'est à cette époque qu'il prit en haine Mardochée, dont la fière attitude le blessa profondément. Or Mardochée lui refusa les honneurs auxquels il prétendait, dès le début de son élévation, et l'on ne peut douter que le favori royal n'ait formé immédiatement ses projets de vengeance et arrêté contre les Juifs une action d'éclat. Esth., III, 7. Cf. Neteler, *Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther*, Munster, 1877, p. 162. Au même temps Mardochée avait découvert et révélé un complot tramé contre la vie du roi par deux eunuques, et Aman, qui était leur ami, peut-être leur complice, en avait conçu contre le Juif une nouvelle animosité. Esth., XII, 3-6. L'exégèse rationaliste et protestante a voulu voir une contradiction entre ce dernier passage et celui où le refus d'adoration de la part de Mardochée est donné comme la cause de la colère d'Aman, Esth., III, 4-5, comme si une double cause n'avait pu concourir à développer dans le premier ministre d'Assuérus l'esprit de vengeance. Ces deux récits se complètent, loin de se contredire.

En effet, Assuérus, à qui ses sujets rendaient hommage en fléchissant le genou, selon l'usage persan (Hérodote, VIII, 136), avait voulu qu'Aman partageât avec lui cet honneur. Mais cette volonté, devant laquelle tout pliait, était venue se briser contre la résolution d'un Juif obscur, Mardochée, dont la noble fierté n'avait pas voulu se soumettre à ce servilisme répugnant. Non qu'il fût interdit aux Juifs de rendre hommage à des hommes en fléchissant le genou, ou même en se prosternant, le front dans la poussière. II Reg., XIV, 4; XVIII, 28; III Reg., I, 16. Ce que Mardochée tenait comme interdit à son honneur, c'était la prestation à un indigne ministre de cet hommage, réservé aux souverains. Aman, en jurant de se venger, voulut étendre le châtiment à toute la nation de Mardochée : il résolut donc de l'exterminer en masse. Esth., III, 6. Selon nos idées et nos mœurs empreintes de l'esprit chrétien, cette prétention paraît, de la part d'Aman, si exorbitante de cruauté et d'orgueil, que des rationalistes modernes en ont voulu conclure que cette histoire n'est qu'une fable; mais les analogies sont là pour témoigner en faveur du caractère historique de ce récit. Mithridate, roi du Pont, sans autre raison que la haine de Rome, ne porta-t-il pas contre tous les Romains résidant dans son royaume un édit de mort, à la suite duquel, selon Plutarque, *Vit. parall., Sylla*, X, cent cinquante mille sujets de la République furent massacrés dans le même jour?

C'est au mois de nisan, le premier de l'année, qui correspond à la fin de notre mois de mars et au commencement d'avril, qu'Aman se mit à l'œuvre. Assuérus comptait onze ans accomplis de règne, on était en 473. Superstitieux comme tous les Perses, et imbu du préjugé, très répandu alors, qu'il existait des jours fastes et des jours néfastes, Aman fit tirer au sort, par quelque devin, l'époque à laquelle devrait se faire l'exécution, et cela, avant même d'en conférer avec le roi, tellement il se sentait maître dans le royaume. Cette opération des sorts est désignée dans le texte hébreu par deux mots dont l'un est l'explication de l'autre : *pûr hû' haggôrâl*. « Il jeta le sort (*pûr*), c'est-à-dire le *gôrâl*. » Le premier de ces termes n'est pas un mot hébreu, ce qui a amené l'auteur d'Esther à le faire suivre du mot explicatif *gôrâl*, qui désigne toujours dans la Bible l'opération dont il est question ici. Lev., XVI, 8-10; Ezech., XXIV, 6; Jon., I, 7, etc. Au contraire, le mot *pûr*, qui est persan et répond au persan moderne *behr* (la part, le sort), ne se trouve nulle part ailleurs dans l'Écriture. L'hébreu et les Septante sont plus explicites que la Vulgate sur la manière dont ce sort fut conduit. On y lit : « Et il jeta le sort de jour en jour et de mois en mois; » Septante : καὶ ἔλαβε κλῆρους ἡμέραν ἐξ ἡμέρας καὶ μῆνα ἐκ μηνός. Esth., III, 7. D'après cela, on tira d'abord le jour du mois, puis le mois lui-même.

Le jour amené par le sort fut le treizième, Esth., III, 13, et le mois fut le douzième, Esth., III, 7, qui est celui d'adar, répondant à notre fin février et commencement de mars. Ainsi la Providence avait conduit l'opération de telle sorte que les Juifs eussent tout le temps nécessaire pour parer le coup et échapper aux projets sanguinaires d'Aman. L'époque du massacre ainsi déterminée, il fallut obtenir la sanction d'Assuérus; Aman, pour se l'assurer plus aisément, l'acheta. Que le roi signât l'édit, et il s'engageait à verser dans le trésor royal, fort épuisé, dix mille talents (talents d'argent d'après l'hébreu, les Septante et le chaldéen), Esth., III, 9, somme considérable, bien que notre ignorance de la valeur exacte du talent, chez les Perses, nous empêche d'en déterminer l'équivalent en notre monnaie. Xerxès (Assuérus) venait de terminer malheureusement son expédition en Grèce (480-479), il avait besoin d'argent. Ce détail montre que les Juifs pendant la captivité avaient prospéré, puisque Aman se faisait fort de tirer d'eux une somme aussi considérable. Cf. Tob., IV, 21-22. Le roi cependant voulut se montrer encore plus généreux que son ministre; car, après lui avoir passé au doigt son anneau ou sceau royal, en signe du plein pouvoir qu'il lui donnait de décréter et de sceller ce qu'il voudrait contre les Juifs, il lui abandonna les dix mille talents, comme gratification de l'important service qu'il rendait au royaume. Aman triomphait.

Rédiger l'édit, en faire des copies et des traductions, Esth., III, 12, et les expédier aux gouverneurs des cent vingt-sept *medinôt*, Esth., I, 1, 22; VIII, 9; cf. Dan., III, 2, 3, ou subdivisions de l'empire, fut l'affaire de quelques jours. Hérodote, VIII, 98, parle de la rapidité avec laquelle se faisait chez les Perses la transmission des ordres royaux aux contrées les plus éloignées, par une organisation merveilleuse de courriers et de relais, dont l'institution remontait à Cyrus. Brisson, *De regio Persarum apparatu*, 1710, p. 311-315. En moins de deux mois, tous les gouverneurs avaient reçu l'ordre d'Aman; mais ils devaient attendre neuf mois environ avant de l'exécuter. C'était bien contre son gré que le cruel ministre laissait s'écouler un si long temps avant le massacre; mais sa superstition l'emportait sur ses désirs de ven-

geance. Il aurait craint d'aller contre le sort en avançant l'exécution; d'autre part il redoutait qu'Assuérus, avec son esprit capricieux, ne fût influencé en sens contraire et n'en vînt à annuler l'édit. En le publiant, il rendait toute modification moralement impossible. De plus, les Juifs étaient dès lors mis au ban de l'empire, ils devenaient l'objet de la haine publique, c'était préparer et assurer une extermination universelle. On ne peut donc rien conclure de ce délai contre la véracité du livre, et les exégètes rationalistes frappent à faux quand ils l'attaquent sur ce point. Cf. Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, 4e édit., p. 299.

L'édit d'Aman n'existe pas dans le texte hébreu; on le trouve dans les Septante après le chapitre III, 13, et dans la Vulgate, XIII, 1-7. Les protestants le rejettent comme apocryphe avec tous les autres passages deutérocanoniques d'Esther; cependant il est certain qu'il existait dans le texte hébreu primitif, et qu'il a été rendu en grec par le traducteur du reste du livre. Cornely, *Introductio specialis in libros Veteris Testamenti*, part. I, p. 418, 435. Il y a à la vérité une légère contradiction entre le jour fixé pour le massacre dans l'édit, Esth., XIII, 6, et dans le texte protocanonique, Esth., III, 13; IX, 1 : ici le treizième, là le quatorzième jour d'adar. C'est une simple faute de copiste qui ne peut tirer à conséquence, pas plus que l'αβαθὰ pour Βαγαθᾶν, Esth., XII, 1, et Ἀρταξέρξης pour Ξέρξης. Esth., I, 1 et *passim*.

Pendant qu'Aman se croyait sûr du succès, les Juifs priaient et jeûnaient, Esth., IV, 16-17, et Esther, au péril de sa vie, allait trouver le roi et obtenait de lui que, accompagné de son ministre, il vînt dîner à sa table. Aman sortait joyeux de ce festin, lorsque la rencontre de Mardochée, toujours inflexible et demeurant assis à son passage, le mit dans une nouvelle fureur. Après avoir pris conseil de sa femme Zarès et de ses amis, il résolut de devancer l'édit pour ce Juif impertinent, et, ne doutant pas de l'acquiescement du roi, il fit dresser sur l'heure une potence de cinquante coudées pour y attacher Mardochée dès le lendemain. Le lendemain, la face des choses était changée, et Aman attaché lui-même à ce gibet. Mais auparavant l'orgueilleux ministre devait subir une humiliation plus cruelle que la mort. Pendant cette nuit où Aman préparait la mort de Mardochée, Assuérus, ne pouvant dormir, s'était fait lire les annales de son règne. Il entendit le récit de la conjuration formée contre sa personne par les eunuques Bagathan et Tharès, et découverte par Mardochée, qui la fit échouer. Il demanda alors quelle récompense avait reçue ce fidèle sujet, et, apprenant que rien n'avait été fait pour lui, il appela Aman afin d'avoir son avis sur la manière de traiter un homme que le roi voulait honorer. Aman, persuadé que lui seul pouvait être ce sujet digne d'honneur, réclama le plus éclatant triomphe : habits royaux, cheval du roi, diadème sur la tête, marche solennelle par les rues de Suse, où résidait alors Assuérus, Esth., I, 2, 5; les princes de l'empire remplissant l'office de hérauts devant le triomphateur, Esth., VI, 8-9. Or Aman décernait à son insu tous ces honneurs à son mortel ennemi, Mardochée, et lui-même dut non seulement en assurer l'exécution, mais encore y prendre part, tenant la bride du cheval et criant : « Ainsi est honoré celui que le roi veut honorer! » Aman, toujours superstitieux, vit là un mauvais présage, et rentra triste et abattu.

Il comptait parmi ses conseillers et ses amis des devins (hébreu : *hâkâmâv*, « ses sages; » Septante : σοφοί, Esth., VI, 13). C'est sur leurs réponses qu'il avait préparé l'extermination des Juifs, et maintenant il n'en obtenait plus que des présages funestes : « Si Mardochée est Juif, de même que tu as commencé à être abaissé devant lui, tu le seras encore. » Esth., VI, 13. Sous le coup de son humiliation, Aman accompagna Assuérus à un second repas chez Esther. La reine en profita pour exposer au roi la demande qu'elle n'avait pas voulu formuler la veille. Elle révéla son origine juive et supplia le roi en faveur de sa propre vie à elle et de celle de son peuple, qu'un ennemi cruel voulait exterminer. Cet ennemi, elle le nomma en sa présence, et elle le fit avec une telle énergie, qu'Aman baissa les yeux et demeura sans mot dire. Il comprit qu'il était perdu et qu'il n'avait plus d'espoir que dans la clémence de la reine elle-même. Pendant qu'Assuérus était allé prendre l'air dans le jardin pour calmer ses impressions, Aman s'était approché du lit de table d'Esther, et, penché vers elle, il demandait grâce, quand Assuérus rentra. Le monarque, aveuglé par sa colère, crut qu'Aman voulait attenter à l'honneur de la reine : il n'entendit plus rien, et condamnant son premier ministre avec la même facilité avec laquelle il lui avait livré les Juifs, il donna l'ordre de le mettre à mort, ce qui fut exécuté à l'instant même. Selon l'usage des anciens à l'égard des condamnés à mort, un des eunuques lui jeta un voile sur la tête, Quinte-Curce, VI, 8, 22; Cicéron, *Pro Rabirio*, IV, 13; un autre, nommé Harbona, fit remarquer au roi qu'Aman venait de faire dresser « dans sa maison » un gibet pour y pendre Mardochée. « Qu'il y soit lui-même pendu, » dit Assuérus; ce qui fut fait, « et la colère du roi s'apaisa. » Esth., VII, 9-10. Il est à noter que d'après le chapitre XVI, verset 18, la potence fut transportée de la maison d'Aman auprès de la porte de Suse, où le persécuteur subit son supplice.

L'exécution d'Aman fut suivie de celle de sa famille. Quand le treizième jour du douzième mois arriva, les Juifs, aidés des fonctionnaires royaux, prirent l'offensive, et firent un grand carnage de leurs ennemis, parmi lesquels se trouvèrent les dix fils d'Aman. Esth., IX, 6-9. Ils périrent donc, non pas en même temps que leur père, comme il semblerait d'après Esth., IX, 25, mais neuf mois après. Cf. VII, 10; VIII, 9, 12; IX, 14. Ainsi disparut la race de cet homme cruel et vindicatif, dont les hautes fonctions furent données à Mardochée, Esth., X, 3, comme sa maison avait été donnée à Esther, VIII, 1. Ainsi se réalisait le songe qu'avait eu Mardochée la deuxième année du règne d'Assuérus (484) : il avait vu deux énormes dragons (hébreu : *tannîm*) acharnés l'un contre l'autre, et représentant la lutte d'Aman contre Mardochée. Esth., X, 5-7; XI, 5-12. En mémoire de la chute de son ennemi et de la délivrance de son peuple, Mardochée institua à perpétuité la fête des Sorts ou des *Pûrîm*, ainsi appelée à cause des sorts jetés par Aman pour l'extermination des Juifs. Voir PHURIM. Pendant la lecture du livre d'Esther qu'on fait en cette fête, les passages relatifs à Aman sont toujours signalés par des malédictions; celui où il est question de son supplice et de celui de ses fils doit se prononcer très vite et sans respirer pour marquer que tous furent pendus à la fois, ce qui d'ailleurs n'est pas exact, et pendant ce temps les assistants frappent des mains et des pieds pour que ce nom maudit ne soit pas entendu. Enfin, en mémoire du supplice des fils d'Aman, les trois versets où il est rapporté, Esth., IX, 7-9, sont écrits, dans les manuscrits hébreux, sur trois colonnes parallèles représentant les trois cordes auxquelles furent pendus, d'après la tradition, les fils du ministre maudit, attachés à chacune d'elles par groupes de trois, trois et quatre; cette tradition est du reste sans fondement dans l'histoire, et très peu vraisemblable.

Il est à noter que, dans la lettre de révocation de l'édit d'extermination, Assuérus attribue à Aman un dessein qu'on ne trouve mentionné nulle part ailleurs, celui de se tourner contre le roi lui-même après avoir affaibli ses moyens de défense par le massacre des Juifs, et de livrer aux Mèdes (Septante : εἰς τοὺς Μακεδόνας, qu'il faut interpréter comme ὁ Μακεδών, Esth., IX, 24; cf. XVI, 10, dans le sens de Mède ou Agagite (voir AGAGITE), l'empire des Perses. Esth., XVI, 14. Cette allégation est sans doute une pure supposition, qui pouvait d'ailleurs facilement venir à l'esprit du roi.

Aman est souvent donné par les auteurs spirituels comme le symbole des ennemis de l'Église, dont Esther est la

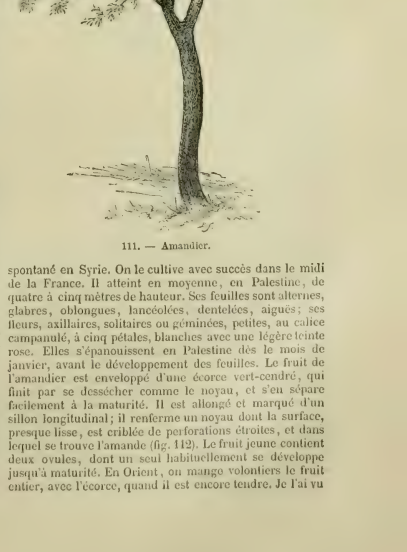
figure. Cf. Rupert, *De Victoria verbi divini*, VIII, 3, t. CLXIX, col. 1381; Raban Maur, *In lib. Esth.*, I, 6, t. CIX, col. 652-660. P. Renard.

AMANA (hébreu : *'Ămānāh*), montagne mentionnée dans le Cantique des cantiques, IV, 8. Les Septante en ont fait un nom commun, et ont traduit *mērō'š 'Amānāh*, « du sommet d'Amanah, » par ἀπὸ ἀρχῆς πίστεως, « du commencement de la foi, » interprétation condamnée par le contexte et le parallélisme, d'après lesquels le mot correspond à ceux de Liban, de Sanir et d'Hermon. Le nom d'*Amānāh* se lit aussi IV Reg., V, 12, pour désigner un fleuve de Damas, dans le *qeri* et le *ketib* d'un certain nombre de manuscrits, dans le Targum de Jonathan et la version syriaque, au lieu d'*Abānāh*, leçon courante du texte. Voir Abana. C'est ce qui a fait supposer à la plupart des auteurs qu'entre celui-ci et la montagne il y avait la relation du cours d'eau à la source, et que l'un donnait son nom à l'autre. L'Amana serait donc un des sommets de l'Anti-Liban, d'où sort l'Abana, aujourd'hui le *Barada*, c'est-à-dire le *Djébel Zebdāni*, au nord du grand Hermon, dominant du côté de l'est une grande plaine qui est le point le plus central et la vallée la plus pittoresque de la chaîne orientale. « Le Talmud de Jérusalem, tr. *Schebiith*, VI, 2, identifie l'Amanah de la Bible, Cant., IV, 8, avec l'Amanus. » A. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 7, n. 3. Nous croyons avec Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, t. I, p. 320, que le « sommet » dont parle le Cantique sacré ne saurait être confondu avec la montagne bien connue du nord de la Syrie. Les noms qui accompagnent Amana suffisent à eux seuls pour rejeter cette assimilation. A. Legendre.

AMAND DE ZIERICZÉE, en Zélande, mineur observant, hébraïsant, enseigna la théologie dans le collège de son ordre à Louvain, et fut premier supérieur de la province de Cologne, dans le temps où elle comprenait les Pays-Bas. Il mourut le 8 juin 1524, d'après Jean de Saint-Antoine, en 1533, d'après Sbaraglia, et fut enseveli devant l'autel majeur de son couvent. Il laissait divers ouvrages d'exégèse dont les bibliographes susdits, non plus que les autres, ne nous font connaître le sort : 1° *Commentaria in Genesim*; 2° *Commentaria in Psalmum CXVIII*; 3° *Commentaria in librum Job*; 4° *Commentaria in Ecclesiasten*; 5° *De LXX hebdomadibus Danielis liber unus*. Vir Ruland, dans l'*Allgemeine Deutsche Biographie*, t. I, 1875, p. 388. P. Apollinaire.

AMANDE, fruit de l'amandier. — 1° Lorsque Jacob renvoya ses enfants pour la seconde fois en Égypte, avec Benjamin, pour y chercher du blé, il les chargea d'offrir au premier ministre d'Égypte, qu'il ignorait être son fils Joseph, « les meilleures productions de la terre » de Chanaan, et parmi ces productions figurent les amandes. Gen., XLIII, 11. Elles sont appelées en hébreu *šeqēdim*; Septante : κάρυα; Vulgate : *amygdalæ*. — 2° Il est question une seconde fois des amandes, dans la Bible, à propos de la verge d'Aaron, qui fleurit miraculeusement, lors de la sédition de Coré, Dathan et Abiron. La verge d'Aaron, qui était sans doute un rameau d'amandier, ayant été placée dans le tabernacle avec celles des onze autres tribus, fut la seule qui en un jour porta des fleurs, des feuilles et des fruits, qui sont appelés dans le texte original *šeqēdim*, c'est-à-dire « amandes », comme l'ont traduit exactement les anciennes versions. Num., XVII, 8. — 3° Un troisième passage du Pentateuque, Exod., XXV, 33, 34 (répété d'une manière analogue Exod., XXXVII, 19, 20), parle d'ornements « en forme d'amande », *quasi in nucis modum* (Vulgate), destinés à orner le chandelier à sept branches. Les ornements auxquels est attribuée cette forme sont appelés *gebi'im*, c'est-à-dire « coupes, calices (de fleurs) »; d'où il suit qu'ils n'avaient pas la forme du fruit de l'amandier, qui ne ressemble nullement à une coupe ou à un calice; mais, comme on le traduit assez communément aujourd'hui, de la fleur de cet arbre. Le chandelier à sept branches se composait de sept tiges disposées sur un même plan comme en éventail, et partant deux par deux d'un même point, à l'exception de celle du milieu. Celle-ci était verticale. Les trois paires latérales formaient trois demi-cercles ou trois arcs de cercle s'élevant à la même hauteur, de manière que les sept lampes fussent placées sur une même ligne horizontale. Les sept tiges n'étaient pas unies, mais constituées par trois pièces qui paraissaient insérées l'une dans l'autre, dans une sorte de bouton qui s'ouvrait en forme de calice ou de fleur d'amandier. De la fleur d'amandier inférieure sortait la pièce supérieure. La tige du milieu avait quatre coupes en forme de fleur, au lieu de trois, parce que les trois inférieures étaient le point de départ des trois tiges latérales. Voir Amandier et Chandelier a sept branches. F. Vigouroux.

AMANDIER, arbre de la famille des Rosacées, de la tribu des Prunées. L'amandier commun (fig. 111) est originaire de l'Asie. Quelques botanistes pensent qu'il est

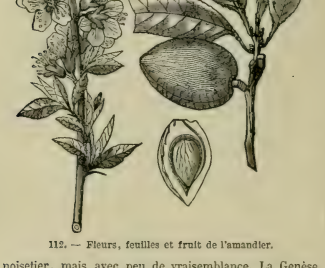


111. — Amandier.

spontané en Syrie. On le cultive avec succès dans le midi de la France. Il atteint en moyenne, en Palestine, de quatre à cinq mètres de hauteur. Ses feuilles sont alternes, glabres, oblongues, lancéolées, dentelées, aiguës; ses fleurs, axillaires, solitaires ou géminées, petites, au calice campanulé, à cinq pétales, blanches avec une légère teinte rose. Elles s'épanouissent en Palestine dès le mois de janvier, avant le développement des feuilles. Le fruit de l'amandier est enveloppé d'une écorce vert-cendré, qui finit par se dessécher comme le noyau, et s'en sépare facilement à la maturité. Il est allongé et marqué d'un sillon longitudinal; il renferme un noyau dont la surface, presque lisse, est criblée de perforations étroites, et dans lequel se trouve l'amande (fig. 112). Le fruit jeune contient deux ovules, dont un seul habituellement se développe jusqu'à maturité. En Orient, on mange volontiers le fruit entier, avec l'écorce, quand il est encore tendre. Je l'ai vu

manger ainsi à Jaffa au commencement de mars. Le bois d'amandier est dur, d'une belle couleur, susceptible d'être poli. Il produit une gomme jaunâtre, qu'on emploie quelquefois à la place de la gomme arabique. — Parmi les espèces d'amandier, on distingue celui du Levant, *Amygdalus orientalis* ou *Amygdalus argentea*, dit vulgairement *Amandier satiné*, *Amandier argenté*, à cause de ses feuilles cotonneuses et argentées.

L'amandier porte en hébreu deux noms différents : celui de *lûz* et celui de *šâqêd*. Dans le premier passage de l'Écriture où il est nommé, Gen., XXX, 37, il est appelé *lûz*; c'est du moins l'interprétation la plus commune, confirmée par la langue arabe, où amandier se dit aussi *lauz*. Quelques traducteurs rendent le mot hébreu *lûz* par



112. — Fleurs, feuilles et fruit de l'amandier.

noisetier, mais avec peu de vraisemblance. La Genèse raconte que Jacob, pendant qu'il gardait les troupeaux de Laban, obtenait des agneaux de la couleur qu'il voulait, en plaçant des baguettes en partie pelées de divers arbres dans les canaux où allaient boire les brebis qui étaient près de concevoir. Gen., XXX, 35-43. Le *lûz* est un des trois arbres mentionnés dans cette circonstance. Ce mot ne reparaît plus dans la Bible hébraïque que comme nom propre. La ville de Béthel, avant d'être ainsi désignée, s'appelait Luz (Luza) ou « l'Amandier », Jos., XVIII, 13; Jud., I, 23; probablement à cause de quelque arbre remarquable de cette espèce qui croissait en ce lieu, ou à cause de l'abondance de ses amandiers. Le Chananéen qui livra la ville de Luza ou Luz aux Israélites, s'étant réfugié dans le pays des Héthéens, y bâtit une ville à laquelle il donna le même nom. Jud., I, 26.

Le second nom de l'amandier dans l'Écriture, qui paraît avoir été plus usité que le précédent, puisqu'on le lit dans tous les autres passages où il est question de cet arbre, est *šâqêd*. Il vient du verbe *šâqad*, qui signifie « veiller, se hâter », parce que l'amandier fleurit avant tous les autres arbres, et semble ainsi s'éveiller tandis que les autres dorment encore leur sommeil d'hiver. Le prophète Jérémie, dans sa première vision, I, 11, voit « un rameau d'amandier », qui est l'emblème de la vigilance et du zèle, à cause de la floraison hâtive de cet arbre. Ce passage renferme une allusion à l'étymologie de *šâqêd*. « Que vois-tu? demande Dieu à son prophète. — Je vois un rameau d'amandier. — Tu as bien vu, lui réplique le Seigneur, parce que *je me hâte* (*šôqêd*) d'exécuter ma parole. » Jer., I, 11-12. La Vulgate, pour conserver le jeu de mots, a traduit : « Je vois une verge *vigilante* (*virgam vigilantem*). » Et le Seigneur lui répond : « Tu as bien vu, parce que *je veillerai* (*vigilabo*) sur ma parole afin que je l'accomplisse. »

Il n'y a rien d'étonnant qu'un arbre commun en Palestine, remarquable entre tous comme étant le premier à fleurir, et produisant des fruits très apprécies, y portât deux noms différents. Il est néanmoins possible que *lûz* soit un nom antique, qui a été supplanté plus tard en Palestine par celui de *šâqêd*, puisque ce dernier se trouve partout dans l'Ancien Testament, excepté dans le plus ancien passage de la Genèse. Rosenmüller y voit une autre différence : il suppose que *lûz* désigne l'amandier sauvage, et *šâqêd* l'amandier cultivé. *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, t. IV, part. I, p. 264. Encore aujourd'hui on trouve l'un et l'autre en Palestine. L'amandier sauvage croît sur le mont Carmel; l'amandier cultivé est, avec le pêcher, une des beautés de Naplouse, l'antique Sichem. Quand, au commencement du printemps, les fleurs roses du pêcher se mêlent aux fleurs relativement blanches de l'amandier, on ne peut rien voir de plus gracieux.

L'amande a toujours été considérée comme l'un des fruits les plus estimés de la terre de Chanaan. Voir AMANDE. Quelques savants ont pensé que l'amandier n'était pas cultivé en Égypte du temps de Joseph, puisque Jacob y envoyait les fruits de cet arbre. W. H. Groser, *Scripture natural History*, 1888, p. 88. La raison n'est pas absolument concluante, car rien n'empêche d'importer dans un pays les fruits qu'il produit lui-même, surtout lorsque ceux qui viennent de l'étranger sont « excellents ». Gen., XLIII, 11. Quoi qu'il en soit, l'amandier a été connu au moins plus tard en Égypte. M. Brugsch croit avoir trouvé son nom sous la forme , *neṣ. Aegypt. Wörterbuch, Suppl.*, p. 713. Cf. Ch. E. Noldenke, *Ueber die in altägyptischen Texten erwähnten Bäume*, 1886, p. 143. Il est vrai d'ailleurs que l'amandier a été importé de l'Asie occidentale en Égypte, comme plus tard en Grèce et en Italie.

En dehors des passages déjà rapportés, l'amandier n'est nommé qu'une autre fois dans l'Écriture : c'est dans l'Ecclésiaste, où, dans la célèbre description de la vieillesse, nous lisons, XII, 5 : « L'amandier fleurira, » c'est-à-dire, d'après l'interprétation commune, la tête du vieillard se couvrira de cheveux blancs, par allusion aux fleurs de l'amandier, qui au moment de sa floraison, n'ayant encore aucune feuille, paraît tout blanc. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1473, et un certain nombre de commentateurs à sa suite, rejettent cette explication, en disant que la fleur de l'amandier est rose, et ils traduisent : « (Le vieillard) méprise l'amande, » parce que, n'ayant plus de dents, il ne peut la manger. La raison sur laquelle s'appuient ces interprètes pour condamner le sens adopté par les anciennes versions et par la plupart des exégètes est fausse : il suffit d'avoir vu des amandiers en pleine fleur dans les pays où ils croissent en grand nombre, pour reconnaître que la comparaison que fait l'Ecclésiaste avec les cheveux blancs du vieillard est naturelle et fondée; car à une certaine distance ces arbres fleuris ont l'aspect tout blanc, à la différence des champs de pêchers, qui paraissent tout roses. La fleur de l'amandier, d'un rose tendre et clair avant d'être tout à fait éclose, est pour la plus grande partie blanche quand elle est entièrement ouverte, et blanchit de plus en plus jusqu'au moment où elle tombe. Voir Celsius, *Hierobotanicon*, t. I, p. 253, 297; Loudon, *Arboretum et fruticetum Britannicum*, Londres, 1838, t. II, p. 673; Strumpf, *Handbuch der Arzneimittellehre*, Berlin, 1848, t. I, p. 93; Leng, *Botanik*, p. 705.

F. VIGOUROUX.

AMARAL (Pierre de), commentateur portugais, né à Zurara en 1621, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 10 janvier ou juin 1636, professa les humanités et la rhétorique à Braga, la philosophie et l'Écriture Sainte à Coimbre, fut recteur du collège de Braga, et mourut à Lisbonne le 29 décembre 1711. Il a commenté le *Magnificat : Canticum Mariaum, hoc est sanctissimæ Dei Genitricis Mariæ canticum, nempe ejus Magnificat litteralibus pariter ac mysticis illustrationibus investigatum*, in-4°, Évora, 1709. C. SOMMERVOGEL.

AMARIAS ou **AMARIA**, hébreu : *'Âmaryâh* et *'Âmaryâhû*, « Jéhovah a parlé, » c'est-à-dire « promis »; Septante : Ἀμαρία et Ἀμαρίας.

1. AMARIAS, grand prêtre, fils de Méraioth et père d'Achitob. I Par., vi, 7, 52. Voir GRANDS PRÊTRES.

2. AMARIAS, grand prêtre du temps de Josaphat, successeur d'Azarias et père d'un autre Achitob. I Par., vi, 11; II Par., xix, 11; I Esdr., vii, 3. Josèphe, *Antiq. jud.*, IX, i, l'appelle Amaziah.

3. AMARIAS, fils d'Hébron ou Jahath, et chef d'une famille des lévites de la branche de Coré, au temps de David. I Par., xxiii, 19; xxiv, 23.

4. AMARIAS, lévite préposé à la distribution des dons entre les lévites, sous le roi Ézéchias. II Par., xxxi, 15.

5. AMARIAS, prêtre chef d'une famille, qui revint à Jérusalem avec Zorobabel du temps du grand prêtre Josué. II Esdr., xii, 2. Il signa avec Néhémie le renouvellement de l'alliance avec Dieu. II Esdr., x, 3.

6. AMARIAS, nom d'une famille de prêtres dont Johanan était le chef sous le grand prêtre Joacim. II Esdr., xii, 13. Probablement c'est la même famille qui est appelée Emmer, I Par., xxiv, 14.

7. AMARIAS, père de Godolias, aïeul du prophète Sophonie. Soph., i, 1.

8. AMARIAS (Septante : Σαμαρία), descendant de Pharès, de la tribu de Juda. II Esdr., xi, 4.

9. AMARIAS, un des fils de Bani, sous Esdras. Il fut un de ceux qui se séparèrent de leurs femmes après les avoir prises contre la loi. I Esdr., x, 42.

AMASA, hébreu : *'Âmâsâ'*, « charge; » Septante : Ἀμασσαί.

1. AMASA, fils d'un homme inconnu, nommé Jétra ou Jéther, et d'Abigaïl, sœur de David. Plusieurs commentateurs ont pensé qu'Amasa était le fruit d'une union illégitime, d'après ce qui est dit, II Reg., xvii, 25, des rapports de Jéther et d'Abigaïl. Mais cette interprétation est contestable, puisque l'expression qu'on relève dans ce passage est prise en bonne part dans plusieurs autres : Gen., xvi, 2, et xxx, 3; Deut., xxii, 14, etc. Un autre point qui paraît plus probable, c'est que le père d'Amasa était de nationalité étrangère. En effet, si Jéther est donné comme étant de Jesraël, II Reg., xvii, 25, il est appelé ailleurs Ismaélite par la Vulgate elle-même, I Par., ii, 17, et la diversité actuelle des leçons fait supposer avec raison qu'il était qualifié de la même manière dans le texte primitif de II Reg., xvii, 25.

C'est peut-être ce qui expliquerait l'éloignement dans lequel David paraît avoir tenu son neveu. Malgré ses grands talents militaires, auxquels Absalom et David rendirent témoignage à la fin, en le choisissant l'un après l'autre pour leur général en chef, et malgré son étroite parenté avec le roi, on ne voit figurer nulle part Amasa comme exerçant un commandement important dans les armées d'Israël; il n'est pas même compté parmi « les vaillants de David », énumérés II Reg., xxiii, et I Par., xi et xii, à moins qu'on ne l'identifie, comme le font quelques-uns, avec cet Amasaï, un des principaux entre les officiers appelés *šalîšim*, qui vint rejoindre David à Siceleg, vers la fin du règne de Saül. I Par., xii, 16-18.

Si telle était en réalité la situation d'Amasa vis-à-vis de David, il dut se laisser gagner sans peine à la cause d'Absalom. Il embrassa, en effet, le parti de ce prince, lorsqu'il se révolta contre son père. Placé par lui à la tête de son armée, il passa le Jourdain et alla établir son camp au pays de Galaad, dans la forêt d'Éphraïm; il y fut attaqué et complètement battu par Joab, qui commandait, avec Abisaï et Éthaï, les troupes de David. II Reg., xvii, 25-26; xviii, 6-8.

Aussitôt après sa défaite, un singulier revirement de fortune le fit succéder à Joab, son vainqueur, comme général en chef de David. Joab, qui depuis longtemps faisait trop sentir au roi son caractère dominateur, venait d'achever de s'aliéner son esprit en donnant, contre ses ordres formels, la mort à Absalom. II Reg., xviii, 14-15. David profita de cette occasion pour s'affranchir de l'espèce de dépendance dans laquelle Joab prétendait le tenir. II Reg., iii, 24-25, 39; xix, 5-7. Il fit donc des avances à Amasa, et lui promit avec serment le commandement suprême de ses troupes. II Reg., xix, 13. C'était du reste le moyen de décapiter en quelque sorte la sédition, en lui ôtant son général pour se l'attacher irrévocablement, et de faire rentrer en même temps beaucoup de révoltés dans le devoir à la suite d'Amasa.

Le nouveau général eut immédiatement à exercer ses fonctions. Le retour triomphal de David, auquel « le peuple de Juda » avait eu la principale part, venait de réveiller avec une extrême vivacité les vieux dissentiments entre la tribu de Juda et les autres tribus d'Israël. II Reg., xix, 41-43. Israël en masse se déclara contre David, à l'instigation du Benjamite Séba, et la révolte pouvait devenir plus redoutable encore que celle d'Absalom. II Reg., xx, 1-6. Il fallait donc se hâter, et ne pas laisser aux rebelles le temps de se rendre maîtres de quelques places fortes et de s'y établir. David ordonna à Amasa d'aller convoquer tous les hommes de Juda, et de se rendre avec eux dans trois jours à Jérusalem, où il venait lui-même de rentrer.

Amasa dut éprouver des difficultés imprévues dans l'exécution de cet ordre, peut-être à cause de la défiance d'un grand nombre pour ce nouveau chef, qui était la veille encore le général des révoltés; car il ne put accomplir sa mission dans les trois jours, et arriver à Jérusalem au moment indiqué. Il y serait toutefois revenu, quoique en retard, d'après les Septante, et en serait reparti à la tête des troupes, ayant sous ses ordres Abisaï et les soldats de Joab. II Reg., xx, 6-7. Mais cette manière de présenter les faits ne paraît guère s'accorder avec ce qui est dit au ℣. 8, qu'Amasa « vint au-devant d'eux »; cette rencontre s'explique au contraire tout naturellement, si l'on admet, comme semblent le supposer l'hébreu et la Vulgate, que David ne voulut pas attendre le retour d'Amasa, et qu'il chargea Abisaï (ou Joab, selon le syriaque et Josèphe) de prendre le commandement des troupes présentes, et de se mettre incontinent à la poursuite de Séba. Amasa, qui revenait enfin, les rencontra aux environs de Gabaon, la moderne El-Djib.

Ce fut le moment que choisit Joab pour assouvir sa vengeance; la façon dont est décrit son équipement donne à entendre qu'il avait prémédité et préparé à l'avance l'assassinat de son cousin. « Salut, mon frère! » lui dit-il en lui prenant la barbe de la main droite, à la manière orientale, comme pour l'embrasser, tandis que de la main gauche il lui plongeait son épée dans le flanc. Il continua aussitôt sa route, après avoir laissé un de ses soldats à la garde d'Amasa, étendu mort au milieu du chemin : c'est du moins ce que semblent dire l'hébreu, les Septante et

le chaldéen. Cet homme, voyant que le peuple s'arrêtait pour regarder le cadavre, le transporta dans un champ voisin, et le couvrit d'un manteau. II Reg., xx, 6-13. Une fois de plus le glaive de la justice divine frappait, selon la prophétie de Nathan, II Reg., xii, 10, sur la maison de David, et cette fois encore c'est de cette maison même que partait le coup, car Joab et Amasa étaient l'un et l'autre neveux du roi. Cf. II Reg., xiii, 28; xviii, 14.

Ainsi périt Amasa, au moment où David venait de le tirer du long oubli dans lequel il paraît l'avoir laissé jusqu'alors, pour lui conférer la plus haute charge du royaume, et le traiter désormais comme un des membres les plus chers de sa famille. « N'es-tu pas l'os de mes os, et la chair de ma chair? » lui avait-il fait dire après la mort d'Absalom. II Reg., xix, 13. Joab empêcha par son crime l'entière réalisation de ce dessein. David voulut du moins venger la mort d'Amasa, et s'il ne put le faire immédiatement, parce que les services de Joab, devenu d'ailleurs plus puissant que jamais, lui étaient nécessaires, il confia en mourant ce soin à Salomon. III Reg., ii, 5, 34.

E. Palis.

2. AMASA, Éphraïmite, fils d'Adali. De concert avec d'autres chefs de sa tribu, il s'opposa à ce qu'on fit entrer dans Samarie les prisonniers que les Israélites avaient faits sur les tribus de Juda et de Benjamin, sous le règne d'Achaz. Il obtint leur liberté et les renvoya avec tout le butin. II Par., xxviii, 12.

AMASAÏ, hébreu : *'Âmâsaï*, « onéreux, à charge. »

1. AMASAÏ (Septante : Ἀμασαί, Ἀμαβεί), fils d'Elcana, lévite de la branche de Caath. I Par., vi, 25, 35.

2. AMASAÏ (Septante : Ἀμασαί), chef des guerriers des tribus de Juda et de Benjamin, combattant sur des chars. Il s'attacha à David fuyant devant Saül, et devint dès lors un de ses généraux. I Par., xii, 18. On n'est pas d'accord sur la question de savoir s'il est le même qu'Amasa, neveu de David. Voir Amasa 1.

3. AMASAÏ (Septante : Ἀμασαί), un des prêtres qui sonnaient de la trompette devant l'arche, quand David la fit transporter dans la maison d'Obédédom, à Jérusalem. I Par., xv, 24.

4. AMASAÏ (Septante : Ἀμασί), lévite, père d'un Mahath qui vivait sous le règne d'Ézéchias. II Par., xxix, 12. Ce n'est peut-être que le nom de la famille; dans ce cas, ce serait un descendant d'Amasaï 1.

5. AMASAÏ (hébreu : *'Amsi*, « fort; » Septante : Ἀμεσσία), lévite de la branche de Mérari, fils de Boni et ancêtre d'Éthan. I Par., vi, 46.

AMASIAS, hébreu : *'Âmaṣyâh*, *'Âmaṣyâhû*, « Jéhovah fortifie; » Septante : Ἀμεσσίας, Ἀμασίας, Ἀμεσσάς.

1. AMASIAS (hébreu : *'Âmaṣyâh*, IV Reg., xii, 21; xiv, 8; xv, 1, et *'Âmaṣyâhû*, IV Reg., xiv, 1, 9, 11; II Par., xxv, 1; Septante : Ἀμεσσίας), huitième roi de Juda, fils de Joas et de Joadan (appelée aussi Joaden, II Par., xxv, 1). Il monta sur le trône la seconde année du règne de Joas, roi d'Israël, IV Reg., xiv, 1, et régna vingt-neuf ans, ỳ. 2 (838-809). Malgré sa jeunesse, — il n'avait alors que vingt-cinq ans, II Par., xxv, 1, — il sut montrer autant de fermeté que de prudence pour réprimer l'anarchie qui avait suivi la mort de son père, tombé victime d'une révolte de palais, IV Reg., xii, 20. Fidèle, dans la répression du crime, à la loi qui portait : « Les pères ne mourront point pour leurs fils ni les fils pour leurs pères, mais chacun sera responsable de son péché, » Deut., xxiv, 16, il fit périr les meurtriers en laissant vivre leurs enfants, IV Reg., xiv, 6; II Par., xxv, 4, ce qui parut à cette époque une marque exceptionnelle de clémence. Cf. Hérodote, iii, 119; Ammien Marcellin, xxiii, 6; Quinte-Curce, v, 11, 20. Dans l'ensemble de sa conduite, sans pouvoir être comparé pour la rectitude et la sincérité à David, son aïeul, IV Reg., xiv, 3; II Par., xxv, 2; cf. III Reg., xi, 4, il fit cependant « ce qui était juste devant le Seigneur ». IV Reg., xiv, 3. Sentant que pour affermir son autorité il fallait d'abord réorganiser l'armée, il fit un recensement général de tous les jeunes gens de vingt ans et au-dessus, capables de porter le bouclier et de manier la lance. On en compta trois cent mille, parmi lesquels il établit une puissante hiérarchie, les sectionnant par familles, dont chacune était sous les ordres d'un chiliarque et de centeniers. II Par., xxv, 5. Le chiffre de trois cent mille ne peut paraître excessif, il est même peu considérable si on le compare à celui que fournit le recensement militaire fait par David, II Reg., xxiv, 9; I Par., xxi, 5; par Josaphat, II Par., xvii, 14-19, et par Asa, II Par., xiv, 8, à ce point qu'il faut recourir aux guerres sanglantes récemment faites contre les Arabes et les Philistins, II Par., xxi, 16-17, et contre les Syriens, II Par., xxii, 5; xxiv, 23-26, pour expliquer une telle diminution.

C'est peut-être pour combler ce déficit qu'Amasias, avec le consentement du roi d'Israël, enrôla, au prix de cent talents d'argent, environ 850 000 francs de notre monnaie, cent mille mercenaires israélites. II Par., xxv, 6. C'est là première armée de mercenaires dont il soit question dans la Bible. Il avait l'intention de les diriger, avec ses propres troupes, contre les Iduméens, qui sous Joram s'étaient rendus indépendants, IV Reg., viii, 20-22; II Par., xxi, 10, et menaçaient maintenant la frontière méridionale de Juda. Un millième de talent d'argent (huit francs cinquante de notre monnaie), par homme, était une somme si minime, qu'Amasias avait dû y joindre quelque promesse formelle d'une large part de butin. Or, sur l'ordre de Dieu, un prophète dont le nom n'est pas indiqué (*'îš hâ'ĕlohîm*, un homme de Dieu), II Par., xxv, 7, intervint, défendant à Amasias de garder ces mercenaires à son service, « parce que Jéhovah n'est pas avec Israël, » adonné plus que jamais au culte des idoles. La force de Juda, ajoutait le Voyant, n'était pas dans le nombre de ses soldats, mais en Dieu, « à qui il appartient de secourir et de mettre en fuite. » II Par., xxv, 7-8. Docile jusqu'à l'héroïsme, Amasias renvoya ses cent mille auxiliaires, et avec ses seules troupes il se jeta sur les Iduméens, qu'il battit dans la vallée des Salines, IV Reg., xiv, 7; II Par., xxv, 11; cf. Gen., xiv, 8; II Reg., viii, 13; Ps. lix, 2, au sud de la mer Morte, et assiégea leur capitale, nommée *Séla'* ou Pétra. IV Reg., xiv, 7. Amasias la prit d'assaut, et, selon un ancien usage, il marqua d'une manière symbolique sa domination sur elle en changeant son nom en celui de Jectéhel (hébreu : *yoqṭe'ĕl*, « conquis par Jéhovah » d'après Gesenius), lui imposant ainsi le nom d'une ville de Juda. Jos., xv, 38. Voir Jectheel. Dans ces batailles, dix mille Iduméens étaient restés sur le terrain, et dix mille autres avaient été précipités du haut du rocher escarpé qui dominait Pétra, de telle sorte que la puissance des fils de Sëir paraissait anéantie. II Par., xxv, 11-12.

Malheureusement ce succès enivra Amasias et fut l'occasion de sa ruine; car, suivant l'usage reçu parmi les païens d'emporter les dieux des peuples vaincus et de les honorer pour se les rendre favorables, il adora les dieux de l'Idumée et leur brûla de l'encens, II Par., xxv, 14, ce qui lui valut bientôt ce reproche : « Pourquoi as-tu adoré des dieux qui n'ont pas délivré leur peuple de tes mains? » II Par., xxv, 15. Ainsi lui parlait Jéhovah par la bouche d'un prophète; mais Amasias, aveuglé par l'orgueil, refusa d'entendre, et proféra même contre l'homme de Dieu des menaces de mort, auxquelles le Voyant répondit en lui prédisant la vengeance du Seigneur et une mort prochaine. II Par., xxv, 16. Alors la présomption d'Amasias devint une vraie démence. Les mercenaires d'Israël, renvoyés par lui, se voyant privés du butin qu'ils espé-

raient, avaient ravagé la frontière septentrionale de Juda, « de Samarie jusqu'à Béthoron, » tué trois mille hommes et mis tout le pays au pillage. II Par., xxv, 13. Amasias, qui ne cherchait qu'un prétexte pour attaquer Joas, roi d'Israël et, d'après Josèphe, tenter de reconquérir les dix tribus, *Ant. jud.*, IX, IX, le rendit peut-être responsable de ces déprédations ; bientôt il lui jeta ce défi ironique : « Viens et voyons-nous de plus près. » IV Reg., XIV, 8 ; II Par., XXV, 8. Josèphe ajoute même que le roi de Juda écrivit à son rival une lettre menaçante pour lui enjoindre de se soumettre, lui et son peuple, *Ant. jud.*, IX, IX ; ce qui lui attira cette réponse noble et écrasante, dont la couleur orientale atteste l'authenticité : « Le chardon (hébreu : *habôba*, « l'épine, » dans le sens de buisson d'épines, cf. Job, XXXI, 40 ; Prov., XXVI, 9) du Liban envoya vers le cèdre qui est au Liban, et lui dit : Donnez votre fille pour épouse à mon fils ; mais les bêtes de la forêt du Liban passèrent et foulèrent aux pieds le chardon. » IV Reg., XIV, 9 ; II Par., XXV, 18. Cet apologue, qui rappelle celui de Joatham, Jud., IX, 8, nous apprend qu'Amasias avait demandé en mariage pour son fils la fille de Joas. Le roi d'Israël, malgré ce ton menaçant et ces paroles blessantes, ne voulait pas la guerre ; il conseillait à Amasias de rester en paix et de jouir de ses récents succès, IV Reg., XIV, 10 ; II Par., XXV, 19 : conseil plein de sagesse, malheureusement incompris, car le roi de Juda se mit bientôt en campagne. Contre toute attente, la rencontre eut lieu, non en Israël, mais en Juda ; car Joas avait pris les devants, et par une marche rapide avait porté la guerre au cœur même des États d'Amasias. Bethsamès, ville sur les confins de Dan et de Juda, beaucoup plus proche de Jérusalem que de Samarie, fut le lieu du combat, dans lequel Amasias fut battu, IV Reg., XIV, 11 ; II Par., XXV, 22 ; cf. Jos., XV, 10, « parce que le Seigneur avait résolu de le livrer aux mains de ses ennemis à cause des dieux d'Édom. » II Par., XXV, 20. Fait prisonnier, il fut emmené à la suite de son vainqueur, et dut assister à son entrée triomphale à Jérusalem. IV Reg., XIV, 13 ; II Par., XXV, 23.

Joas pilla le palais et le temple, dont les trésors étaient sous la garde d'un certain lévite Obédédom, IV Reg., XIV, 14 ; II Par., XXV, 24 ; cf. I Par., XXVI, 8, 15. Ces trésors ne pouvaient être considérables depuis que Joas, roi de Juda, les avait employés pour acheter la retraite d'Hazaël, roi de Syrie. IV Reg., XII, 18. Le vainqueur, généreux envers Amasias, lui laissa la liberté et même la couronne, Josèphe, *Ant. jud.*, IX, IX ; mais, en garantie de sa soumission, il fit, probablement parmi les familles principales, de nombreux otages, et établit le royaume de Juda dans une sorte de vassalité, IV Reg., XIV, 14 ; toutefois Dieu, qui avait ses desseins sur ce royaume, ne permit pas qu'il disparût.

Les quinze années qu'Amasias régna après la mort de Joas, roi d'Israël, IV Reg., XIV, 17 ; II Par., XXV, 25, furent sans gloire. Soit découragement, soit sentiment de sa réelle impuissance, il ne fit rien pour rendre à ses États leur ancienne prospérité. C'est alors que s'éleva contre lui à Jérusalem une conjuration dont le texte ne désigne ni le motif ni les auteurs. En réalité ce fut un châtiment providentiel de son mépris pour Dieu et de son idolâtrie. II Par., XXV, 26 ; cf. IV Reg., XIV, 3 ; II Par., XXV, 14, 20. Ce n'était pas d'ailleurs une révolution politique, mais un ressentiment tout personnel, puisque les conjurés lui donnèrent comme successeur son propre fils. Amasias n'osa tenir tête à l'émeute, sentant sans doute combien peu il avait les sympathies de son peuple, chez lequel subsistait le mécontentement d'avoir été entraîné dans l'entreprise aventureuse contre Israël, d'avoir vu la cité sainte démantelée et les principaux citoyens pris en otages. Il se réfugia à Lachis, où il fut bientôt rejoint par les conjurés et mis à mort. IV Reg., XIV, 19 ; II Par., XXV, 27. Il était âgé de cinquante-quatre ans. IV Reg., XIV, 2. De splendides funérailles lui furent faites ; son corps porté « sur des chevaux », IV Reg., XIV, 20 ; II Par., XXV, 28, à Jérusalem, fut déposé solennellement dans le tombeau de ses pères. Amasias avait régné vingt-neuf ans, durant lesquels son caractère s'était manifesté par les plus étranges contrastes, à tel point que l'Écriture Sainte peut successivement le louer comme un roi craignant Dieu, et le condamner comme un impie. Tel il fut en effet, tantôt fidèle au Seigneur jusqu'à l'héroïsme, comme lorsqu'il renvoya son armée de mercenaires, II Par., XXV, 10, tantôt infidèle jusqu'à adorer les dieux des vaincus, II Par., XXV, 14 ; parfois prudent, modéré dans sa vengeance, IV Reg., XIV, 6 ; II Par., XXV, 3, 4, habile organisateur, II Par., XXV, 5, et parfois mesquin, II Par., XXV, 9, présomptueux, IV Reg., XIV, 8 ; II Par., XXV, 16, violent, II Par., XXV, 16, et cruel, II Par., XXV, 11-12. Son règne a donc un double aspect, glorieux et ignominieux. Comment Amasias passa-t-il de l'un à l'autre ? Par l'orgueil que lui donnèrent ses premiers succès. Il faut noter dans le récit de son règne l'allusion à la loi mosaïque, IV Reg., XIV, 6, qui est une preuve de l'existence du Deutéronome, et par conséquent du Pentateuque au temps d'Amasias.

P. Renard.

2. AMASIAS, prêtre du veau d'or à Bethel, sous le règne de Jéroboam II, roi d'Israël. Amos, VII, 10-17. Il dénonça à ce roi les prophéties que faisait Amos contre le royaume d'Israël, et il pressa ce prophète lui-même de retourner dans le royaume de Juda. Amos lui prédit qu'en punition de sa résistance aux ordres de Dieu, les plus grands malheurs tomberaient sur sa famille, et que lui-même mourrait dans une terre étrangère.

3. AMASIAS, père de Josa, de la tribu de Siméon. I Par., IV, 34.

4. AMASIAS, lévite, fils d'Helcias, de la branche de Mérari. I Par., VI, 45.

5. AMASIAS (hébreu : *'Âmasyâh*, « celui que Jéhovah porte ; » Septante : Ἀμασίας), fils de Zéchri, grand capitaine sous le règne de Josaphat. Il commandait deux cent mille hommes. II Par., XVII, 16.

AMASSAÏ (hébreu : *'Âmaššaï* ; Septante : Ἀμασίαι), fils d'Azréel, prêtre habitant Jérusalem au temps de Néhémie. II Esdr., XI, 13. Probablement le même que Maasaï, I Par., IX, 12.

AMAT Felix Torres, écrivain espagnol, né le 6 août 1772 à Sallent, diocèse de Vich, mort à Madrid le 20 décembre 1847. Il fut chanoine de la collégiale de Saint-Ildefonse en 1805, et en 1815 sacriste de Barcelone. De 1er mai 1834 il fut sacré évêque d'Astorga, et il gouverna ce diocèse jusqu'à sa mort. Son œuvre principale, qui est rappelée comme son plus beau titre de gloire dans l'épitaphe qu'on lit sur son tombeau dans l'hôpital de la Corona de Aragon, c'est sa traduction des Saintes Écritures en espagnol. *La sagrada Biblia, nuevamente traducida de la Vulgata latina al español, aclarado el sentido de algunos lugares con la luz que dan los testos originales hebreo y griego, é ilustrada con varias notas sacadas de los santos Padres y espositores sagrados*, 9 in-4°, Madrid, 1823-1825 ; 2e édit., 6 in-4°, Madrid, 1832-1835. Cette traduction n'a pas supplanté complètement celle de Scio, si célèbre en Espagne ; elle a eu néanmoins un très grand succès, et a été approuvée et recommandée par un grand nombre d'évêques, et comme la Société biblique a imprimé pour son compte la version de Scio, on a réimprimé à Barcelone, en un seul volume in-8°, en 1876, *La sagrada Biblia* d'Amat, afin de combattre la propagande protestante. La brièveté et la clarté des notes de l'évêque d'Astorga ont fait de sa traduction une œuvre vraiment populaire. Quelques mots ajoutés çà et là dans le texte en italiques lui suffisent souvent pour éclairer le

sens. Les difficultés sont expliquées au bas des pages. Sa version se recommande d'ailleurs par une fidélité qui n'a rien de servile et par l'élégance du style. Comme la Bible de Scio contient des annotations en plus grand nombre, on a publié vers 1885 *La Santa Biblia vulgata latina y su traduccion al español* par Felix Torres Amat, *con notas de este y* del P. Felipe Scio de San Miguel, *cronologias* del P. Fidel Fita, S. J., *comentarios y vindicias*, 12 in-8°, Barcelone (sans date).

L'évêque d'Astorga a composé plusieurs autres ouvrages, parmi lesquels on peut mentionner ses *Memorias para ayudar a formar un Diccionario critico de los escritores catalanes*, in-8°, Barcelone, 1836. Cet ouvrage contient des notices sur plusieurs commentateurs espagnols. Voir M. Salvá et P. Sainz de Baranda, *Coleccion de documentos ineditos para la historia de España*, t. XXII, Madrid, 1853, p. 66.

AMATH, ville de Syrie. Voir AMATHITE et ÉMATH.

AMATHÉEN (hébreu : *Hāmāṯî;* Septante : ὁ Ἀμαθί), nom d'une des familles qui descendaient de Chanaan. Elle occupe la dernière place dans la liste des fils de Chanaan. Gen., x, 18; I Par., I, 16. (La Vulgate écrit *Amathæus* dans Gen., x, 18, et *Hamathæus* dans I Par., I, 16.) Les Amathéens sont indubitablement les Chananéens qui s'établirent à Émath (hébreu : *Hāmāṯ*), à la frontière septentrionale de la Palestine. Voir EMATH.

AMATHI (hébreu : *'Ămîṯṯaî*, « sincère; » Septante : Ἀμαθί), père du prophète Jonas. IV Reg., XIV, 25; Jon., I, 1.

AMATHIE, AMATHIS. Voir AMATHITE.

AMATHITE (grec : Ἀμαθίτις), I Mach., XII, 25. Région au nord de la Palestine, située autour d'Émath ou Amath, d'où elle tirait son nom. Voir ÉMATH. C'est là que Jonathas Machabée rencontra l'armée de Démétrius II Nicator, laquelle se retira précipitamment pendant la nuit, n'osant pas risquer la bataille avec les Juifs. I Mach., XII, 24-28. — Quelques commentateurs ont confondu à tort l'Amathite avec la région située autour d'Amathonte ou Amathus (Ἀμαθοῦς, τὰ Ἀμαθά), ville forte à l'est du Jourdain, qui fut prise par Alexandre Jannée, et dont il est plusieurs fois question dans Josèphe. *Ant. jud.*, XIII, XIII, 3; XIV, V, 4; XVII, X, 6; *Bell. jud.*, I, IV, 3; VIII, 5. Amathonte est l'Amata visitée par Burckardt, *Travels*, p. 346, près du Jourdain, un peu au nord du Zerka, l'ancien Jaboc. L'Amathite de I Mach., XII, 25, était beaucoup plus au nord.

AMBARACH Pierre, jésuite d'origine maronite, né en 1663, à Gusta, en Syrie, mort à Rome, le 25 août 1742. Il fut élevé à Rome, au collège des Maronites, par les jésuites, de 1672 à 1685, et retourna en Syrie en décembre 1685. Envoyé plus tard par ses compatriotes auprès du Saint-Siège pour y traiter quelques affaires intéressant leur Église, il fut retenu à Florence, après avoir rempli sa mission, par le grand-duc Côme III de Médicis, qui le chargea d'abord d'organiser une imprimerie orientale et le nomma ensuite professeur d'Écriture Sainte à Pise. Le 30 octobre 1707, Ambarach entra au noviciat des jésuites à Rome, et, quelque temps après, Clément XI le nomma membre de la commission chargée de préparer l'édition pontificale de la Bible grecque des Septante. Il publia aussi les deux premiers volumes des Œuvres de saint Éphrem en syriaque, etc. Comme son nom en arabe signifie « béni », il a pris dans l'édition de saint Éphrem le nom de Benedictus. Le P. de Backer l'appelle Benedetti, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, 1890, t. I, col. 1205, nom sous lequel il est connu en Italie; la *Biographie universelle* de Michaud, t. IV, 1811, p. 198, le nomme Benoit.

AMBASSADE, AMBASSADEUR. On appelle aujourd'hui ambassadeur le représentant officiel d'un souverain ou d'un État auprès d'un gouvernement étranger. Il réside ordinairement dans le pays où il est accrédité. Les anciens, et en particulier les Hébreux, n'ont pas eu d'ambassadeurs dans ce sens moderne; ils ont eu seulement des envoyés chargés de porter des messages; on n'en donne pas moins assez souvent à ces envoyés le nom d'ambassadeur, et à la mission qu'ils remplissaient le nom d'ambassade. Un verset des Proverbes, XIII, 17, nous fait connaître deux des noms par lesquels on désignait en Israël les personnages à qui étaient confiées ces fonctions importantes :

Le méchant messager (*mal'āk*) tombera dans le mal,
Mais l'envoyé (*ṣîr*) fidèle est le salut.

Le mot *mal'āk*, qui signifie un messager quelconque, Job, I, 14, etc., et spécialement un envoyé de Dieu, un ange, Gen., XLVIII, 16, etc., désigne plusieurs fois dans l'Écriture un messager public, politique. Jud., XI, 12, 17, 19; I Sam., XVI, 19; XIX, 11, 14, 20; I (III) Reg., XIX, 2; II Par., XXXV, 21; Is., XXX, 4; XXXIII, 7; Ezech., XVII, 15, etc. La Vulgate, dans ce dernier sens, traduit *mal'āk* par *nuntius*. Le mot *ṣîr*, comme nom d'agent, signifie toujours un homme chargé de porter un message. Prov., XIII, 17; XXV, 13; Is., XVIII, 2; LVII, 9; Jer., XLIX, 14; Abd., 1. Notre Vulgate le rend par le substantif *legatus*, qui est le mot consacré en latin pour exprimer un ambassadeur. Au second livre des Paralipomènes, XXXII, 31, les ambassadeurs de Babylone sont appelés *melîṣîm* (Vulgate : *in legatione*), c'est-à-dire « interprètes ». Souvent du reste, quand les écrivains sacrés racontent des ambassades, ils ne donnent aucun titre spécial à ceux qui les remplissent.

Ceux qui étaient chargés d'un message à l'étranger étaient naturellement des hommes importants, par exemple, des officiers de la cour, quand ils étaient envoyés par le roi. Voir II Reg., X, 1-5; IV Reg., XVIII, 17; etc. Ils étaient considérés comme des personnes sacrées et en quelque sorte inviolables, si nous en jugeons par la guerre qui fut la conséquence des outrages faits par les Ammonites aux envoyés de David. II Reg., X.

La mission la plus ordinaire des ambassadeurs consistait à demander la paix, l'alliance avec un peuple étranger ou certaines faveurs, comme dans les premiers exemples que nous connaissons, où Moïse envoie, mais sans succès, des messagers aux Iduméens et aux Amorrhéens, Num., XX, 14-21; XXI, 21-23; Jud., XI, 17-21, pour obtenir le libre passage sur leurs terres. Les Gabaonites vont trouver Josué pour faire alliance avec lui. Jos., IX, 3-16. Jephté envoie inutilement des ambassadeurs aux Ammonites afin qu'ils cessent de piller les tribus transjordaniennes. Jud., XI, 12-28. Les tribus d'Israël réunies à Maspha font demander par des envoyés à la tribu de Benjamin de leur livrer les coupables qui avaient outragé la femme du lévite d'Éphraïm; ils ne l'obtiennent point. Jud., XX, 12-13. Benadad, roi de Syrie, exige d'Achab, par une double ambassade, qu'il lui livre tout ce qu'il possède. III Reg., XX, 1-6. Amasias, roi de Juda, sollicite une entrevue et une alliance matrimoniale de Joas, roi d'Israël, et ses envoyés lui rapportent une réponse outrageante. IV Reg., XIV, 8-9. Achaz, roi de Juda, se reconnaît tributaire de Téglathphalasar, roi d'Assyrie, pour obtenir de lui des secours. IV Reg., XVI, 7. Ézéchias, fils et successeur d'Achaz, fait demander la paix à Sennachérib, roi d'Assyrie, qui a envahi ses États, IV Reg., XVIII, 14, et Sennachérib, après avoir accepté son tribut, le fait sommer néanmoins à deux reprises, par plusieurs de ses grands officiers, de se soumettre complètement à lui. IV Reg., XVIII, 17-34; XIX, 9-14; Is., XXXVI, 1-20; XXXVII, 9-14. Mérodach-Baladan, roi de Babylone, envoie à Ézéchias une ambassade avec des lettres et des présents, pour le féliciter sur sa guérison miraculeuse, IV Reg., XX, 12; II Par., XXXII, 31;

Is., XXXIX, 1, et noue avec lui une alliance contre le roi d'Assyrie. Une des plus célèbres ambassades racontées dans les Saints Livres est celle que Judas Machabée envoya aux Romains pour conclure avec eux une alliance qui le mit en état de résister aux forces supérieures des rois de Syrie. I Mach., VIII, 17-30. Voir ALLIANCE 1.

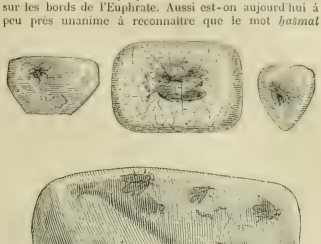
Les ambassadeurs étaient chargés parfois simplement de porter les tributs, Jud., III, 15; d'aller féliciter un roi sur son avènement au trône, II Reg., VIII, 10; III Reg., V, 1, ou de lui apporter des compliments de condoléance sur la mort de son prédécesseur, II Reg., X, 2.

Dans le Nouveau Testament, saint Paul considère métaphoriquement les ministres de l'Évangile comme des ambassadeurs de Dieu auprès des hommes, des *legati* envoyés par leur maître pour tenir sa place, de même que le πρεσβευτής, le *legatus* tenait la place de l'empereur romain dans la province de Syrie ou l'Apôtre était né. C'est dans ce sens qu'il emploie le verbe πρεσβεύειν. II Cor., V, 20; Eph., VI, 20. F. VIGOUROUX.

AMBRE. On distingue deux espèces d'ambres, qui n'ont guère de commun que le nom : *l'ambre gris*, qui provient de certains cachalots, — il n'en est certainement pas question dans l'Écriture, — et *l'ambre jaune*, appelé aussi *succin*, qui serait mentionné dans Ézéchiel, I, 4, 27; VIII, 2, d'après une interprétation des anciennes versions. Voir J. Oppert, *L'ambre jaune chez les Assyriens*, dans le *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. II, 1880, p. 46-47. L'ambre jaune est une substance minérale solide, couleur jaune paille, transparente, et susceptible de recevoir un beau poli (fig. 113). C'est une espèce de résine fossile qui se présente en masses arrondies, offrant les formes qu'affecte la résine en coulant. Il brûle avec flamme et fumée, en répandant une odeur aromatique particulière. Il fond à la température élevée où le verre devient mou. Avant d'être fossile, il était à l'état fluide, comme le montrent les insectes et les débris de végétaux qui y sont quelquefois enfermés (fig. 114). Quand on le frotte avec de la laine ou de la peau, il développe facilement de l'électricité négative, et c'est à cause de cette propriété, depuis longtemps connue, qu'on a tiré de son nom grec, ἤλεκτρον, le nom même de l'électricité. On le trouve dans plusieurs parties de l'Europe, et principalement sur les bords de la Baltique, de Mesnel à Dantzig. Mais il est à remarquer qu'il ne se rencontre pas en Orient. « On n'a pas encore trouvé d'ambre en Mésopotamie. Cette substance, dont les riverains de la Méditerranée faisaient déjà un grand usage dès le Xe siècle avant notre ère, ne paraît pas avoir été portée par le commerce dans l'intérieur de l'Asie... Ce qui est certain, c'est que ni au Louvre ni au Musée britannique, parmi les objets de tout genre qui ont été recueillis dans les ruines de la Chaldée et de l'Assyrie par les explorateurs dont le butin est venu se classer dans ces deux grands dépôts, on ne saurait montrer la moindre parcelle d'ambre. Si les Assyriens avaient connu l'ambre, où celui-ci aurait-il mieux trouvé sa place que dans ces colliers où l'on réunissait, à l'aide d'un fil, toutes les pierres que l'on avait sous la main, le verre et la terre émaillée? Or, parmi les milliers d'éléments qui les composaient, on n'a pas signalé la plus petite boule d'ambre. » G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 768-769; cf. t. I, p. 810; t. III, p. 854-855.

113. — Ambre.

Ézéchiel n'a donc pu parler d'une substance inconnue sur les bords de l'Euphrate. Aussi est-on aujourd'hui à peu près unanime à reconnaître que le mot *haśmal*



114. — Ambre renfermant des insectes.

Les deux morceaux les plus petits, à droite et à gauche, en haut, renferment, celui de droite, une mouche, celui de gauche, une petite araignée. Celui du milieu renferme un scarabée à ailes vertes et à tête jaune. Celui de dessous, diverses mouches et autres insectes. Dessiné sur les spécimens du Musée de minéralogie du Jardin des plantes de Paris.

employé dans le texte original du prophète, Ezech., I, 4, 27; VIII, 2, ne signifie point l'ambre jaune. La plupart pensent que le mot ἤλεκτρον (Vulgate : *electrum*) ne désigne pas le succin, mais un métal composé d'un mélange d'or, d'argent ou de cuivre, appelé *aurichalcum* et ressemblant par sa couleur à l'ambre jaune. *Haśmal* peut signifier aussi émail. Voir ÉLECTRUM, ÉMAIL. Cf. F. Waldmann, *Der Bernstein in Altertum*, in-4°, Fellin, 1883; H. Göppert et A. Menge, *Die Flora des Bernsteins*, in-8°, Dantzig, 1883. F. VIGOUROUX.

AMBROGIO Teseo, orientaliste italien, né à Pavie, en 1469, mort dans cette ville en 1540. Issu de la noble famille d'Albonesa de Lomellina, il devint chanoine régulier de Saint-Jean-de-Latran, et fut l'un des premiers Italiens qui s'adonnèrent aux études orientales. On dit qu'il savait dix-huit langues, et spécialement le syriaque. Léon X lui fit ouvrir une école pour enseigner cette dernière langue à Bologne. On a de lui *Introductio in chaldaicam linguam, syriacam atque armenicam et decem alias linguas*, in-4°, Pavie, 1539. Voir Jöcher, *Allgemeine Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, 1750, t. I, col. 337; Adelung, *Fortsetzung und Ergänzungen zu Jöchers Gelehrten-Lexico*, t. X, col. 711-712.

1. AMBROISE (Saint), évêque de Milan et docteur de l'Église, né à Trèves, vers 340, d'une illustre famille romaine, mort à Milan, le 4 avril 397. Il eut pour maîtres, à Rome, Æmilius Probus et Symmaque. Valentinien le nomma, en 373, préfet consulaire des provinces de Ligurie et d'Émilie. Il établit sa résidence à Milan, et en 374 le suffrage unanime des Milanais l'acclamait évêque, quoiqu'il ne fût encore que catéchumène. Il gouverna son Église pendant vingt-trois ans, de 374 à 397, avec une grande fermeté tempérée par beaucoup de douceur. Jusqu'à son élévation à l'épiscopat, il n'avait cultivé que l'éloquence du barreau. Dès lors il s'adonna avec soin à l'étude de l'Écriture Sainte, et s'en pénétra profondément. Plus homme d'action qu'écrivain, il avait néanmoins un grand talent d'orateur; il gagnait les cœurs par une

onction qui charme encore dans ses écrits, et fit de lui un des instruments dont Dieu se servit pour ramener saint Augustin dans le giron de l'Église. La plupart de ses ouvrages ne sont que des homélies, retouchées après coup pour leur donner la forme sous laquelle elles nous ont été conservées. Ce sont surtout des leçons morales, généralement tirées des Livres Saints. Saint Ambroise expose dans le sens littéral les faits historiques racontés dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, et en tire des exhortations pieuses, qu'il relève par des allégories mystiques. Il emprunte beaucoup à Philon et aux Pères grecs, qu'il lisait dans leur langue originale, en particulier à saint Basile, à Origène et à saint Hippolyte. Son goût est celui de son époque; il surcharge sa phrase d'antithèses, et son style, ordinairement noble et éloquent, manque parfois de naturel et de clarté. Il appartient à l'école allégorique. Mais, quoique son exégèse soit d'ordinaire plus édifiante que scientifique, il n'en mérite pas moins justement le titre de Docteur de l'Église pour l'exactitude et la solidité de sa doctrine. Parmi les éditions de ses Œuvres, on remarque celle des Bénédictins de Saint-Maur, 2 in-f°, Paris, 1686-1690, réimprimée dans la Patrologie latine de Migne, t. XIV-XVII, et celle de P. A. Ballerini, 6 in-f°, Milan, 1876-1886.

Les écrits de saint Ambroise qu'on peut ranger dans la classe des écrits exégétiques sont les suivants : 1° *Hexaemeron*, t. XIV, col. 123-274, explication de l'œuvre des six jours de la création, prêchée d'abord en neuf sermons, en 389, puis réduite en six livres, d'après Origène, saint Hippolyte et saint Basile. L'évêque de Milan traduit quelquefois des passages entiers de l'Hexaméron de ce dernier Père, ce qui ne l'empêche point d'ailleurs d'avoir des opinions différentes. C'est de tous ses écrits exégétiques celui où il s'occupe le plus du sens littéral; on y trouve des pensées profondes et des passages remarquables. — 2° *Liber de paradiso*, composé en 325, t. XIV, col. 275-314, brève exposition historique, longues applications allégoriques à l'âme humaine. — 3° *De Cain et Abel libri duo*, écrits vers 375, t. XIV, col. 314-360, commentaire allégorique et dogmatique. — 4° *Liber de Noe et arca*, composé vers 379, t. XIV, col. 361-416, un des ouvrages les plus soignés du saint docteur, soit pour l'explication du sens littéral, soit pour l'exposition du sens mystique. — 5° *Libri septem de patriarchis*, composés vers 387, et comprenant : *De Abraham libri duo*, t. XIV, col. 419-500; *Liber de Isaac et anima*, col. 501-534; *Libri duo de Jacob et vita beata*, col. 597-638; *Liber de Joseph patriarcha*, col. 641-682; *Liber de benedictionibus Patriarcharum*, col. 673-694. Ce dernier est une explication de la prophétie de Jacob, Gen., XLIX, explication allégorique et pratique, comme tous les livres sur les patriarches, résumés d'instructions données aux catéchumènes. — 6° *Liber de Elia et jejunio*, col. 697-728, vers 389 ou 390. Contre l'intempérance. — 7° *Liber de Nabuthe Jezraelita*, col. 731-756, vers 395. Contre l'avarice. — 8° *Liber de Tobia*, col. 759-794, vers 377. Contre l'usure. — 9° *Libri quatuor de interpellatione Job et David*, col. 797-850, écrits en 383. Les deux premiers livres traitent des plaintes que leurs souffrances arrachent à Job et à David; les deux derniers expliquent, pour défendre la Providence contre les païens, pourquoi les justes sont quelquefois malheureux. — 10° *Apologia prophetæ David ad Theodosium Augustum*, col. 851-884, vers 384. David fut coupable d'adultère et d'homicide, mais il expia ses crimes. — 11° *Enarrationes in duodecim diversos Psalmos*, col. 922-1180, vers 390-397. Explication surtout morale des Psaumes I, XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLIII, XLV, XLVII, XLVIII et LXI. En tête est placée une belle préface sur les Psaumes, imitée de saint Basile. — 12° *Expositio in Psalmum CXVIII*, t. XV, col. 1197-1526, vers 386-387. Elle renferme vingt-deux sermons. C'est une des œuvres les plus célèbres de l'évêque de Milan. « Saint Ambroise, dit dom Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1729-1763, ch. IV, art. 8, n. 2, p. 687, s'est comme surpassé lui-même dans l'explication du Psaume CXVIII; rien n'est plus beau ni plus édifiant; c'est un trésor de vérités morales et de maximes de la vie chrétienne, traitées avec autant d'esprit et d'éloquence que de zèle et de piété. » — 13° *Expositio Evangelii secundum Lucam*, t. XV, col. 1527-1850, vers 386-387. Commentaire littéral, moral et polémique, contre les manichéens, les photiniens et surtout les ariens. — 14° *Epistolæ biblicæ*, t. XVI, col. 1046 et suiv. On peut désigner sous ce titre plusieurs lettres où le saint docteur répond aux questions qui lui étaient proposées sur la Sainte Écriture. On y trouve l'explication de beaucoup de passages du Pentateuque, des Prophètes, de saint Paul, etc.

Saint Ambroise avait aussi expliqué Isaïe et les autres prophètes, les Proverbes et la Sagesse; mais ces ouvrages sont perdus. Parmi les œuvres contestées, on remarque *Altera apologia Davidis*, t. XV, col. 887-917, dans laquelle l'auteur montre que David pèche par faiblesse humaine et se relève par sa vertu. — *Commentaria in Epistolas sancti Pauli*. Ces commentaires sont de l'écrivain désigné sous le nom d'Ambrosiaster. Voir AMBROSIASTER. — Un savant allemand, Rudorff, *Ueber den Ursprung und die Bestimmung der Lex Dei oder Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, dans les *Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1868, p. 265-296, attribue cet ouvrage à l'évêque de Milan; mais son sentiment n'a pas prévalu, quoiqu'on reconnaisse que la *Lex Dei* est de l'époque de saint Ambroise. Voir Ph. Ed. Huschke, *Jurisprudentiæ antejustinianæ quæ supersunt*, 2e édit., Leipzig, 1867, p. 547-609. On a attribué longtemps à saint Ambroise un *Commentarius in Apocalypsim*, dont le véritable auteur est Bérengaud, diacre d'Angers. Voir BÉRENGAUD.

Voir Paulini, diaconi Mediolanensis, *Vita sancti Ambrosii*, Migne, t. XIV; C. Baronius, *Vita sancti Ambrosii*, en tête de l'édition des Œuvres de saint Ambroise, Rome, 1580; *Vita sancti Ambrosii ex ejus potissimum scriptis collecta*, en tête de l'édition des Bénédictins, Migne, t. XIV; G. Hermant, *Vie de saint Ambroise*, in-4°, Paris, 1678; A. Baunard, *Histoire de saint Ambroise*, in-8°, Paris, 1872; J. P. Silbert, *Leben des hl. Ambrosius*, in-8°, Vienne, 1844; J. Pruner, *Die Theologie des hl. Ambrosius*, Eichstädt, 1862; Fessler-Jungmann, *Institutiones Patrologiæ*, t. I, Innsprück, 1890, 655-705.

2. AMBROISE d'Alexandrie. Saint Jérôme, au chapitre CXXVI de son *De viris illustribus*, t. XXIII, col. 751, mentionne un disciple de l'Alexandrin Didyme comme l'auteur d'un traité contre Apollinaire de Laodicée. Cet Ambroise vivait encore en 392, au moment où saint Jérôme écrivait son *De viris illustribus* : « ...usque hodie superest, » dit-il. Et saint Jérôme lui attribue un commentaire du livre de Job, *Commentarius in Job*. Ce commentaire ne nous est point parvenu. — Il ne faut point confondre cet Ambroise avec celui qui fut l'ami et le disciple d'Origène. Ramené du marcionisme au catholicisme par Origène, il s'attacha à la personne de son maître, et fit les frais de ses grandes publications : « Hujus industria et sumptu et instantia adjutus infinita Origenes dictavit volumina, » écrit saint Jérôme dans son *De viris ill.*, t. XVI, t. XXIII, col. 669. Il mourut avant Origène, et sans avoir rien écrit. — Sur Ambroise, disciple de Divine, voyez J. Dräseke, *Patristische Untersuchungen*, p. 201 et suiv., Leipzig, 1889.

P. BATIFFOL.

3. AMBROISE AUTPERT. Voir AUTPERT.

4. AMBROISE DE LISIEUX, religieux du tiers ordre de Saint-François de la congrégation gallicane, fut gardien du couvent de cet ordre dit de Notre-Dame-des-Miracles, à Rome, et mourut en 1630. La bibliothèque de son couvent de Paris conservait de lui un manuscrit intitulé : *Lampas accensa in quatuor Evangelia, Actus*

Apostolorum, omnes Epistolas Pauli, atque septem catholicas. P. APOLLINAIRE.

5. AMBROISE DE NAPLES, religieux augustin, et évêque-administrateur, depuis 1517, du diocèse de Mantoue, vivait encore en 1524. Il fut un des meilleurs prédicateurs et des plus habiles docteurs de son temps. Il composa, entre autres ouvrages, *De genitura mundi, ubi sex dierum opera explicantur; Conciones super Salutationem angelicam et canticum B. Mariæ; De tribus Magdalenis et unica Magdalena.* Ces écrits se sont conservés manuscrits dans la bibliothèque de Sainte-Agnès de Mantoue. Voir N. Toppi, *Biblioteca napoletana,* in-f°, Naples, 1678, p. 11; J. Chr. Adelung, *Fortsetzung und Ergänzungen zu Chr. G. Jöchers Allgemeinem Gelehrten-Lexico,* t. I, Leipzig, 1784, col. 709.

6. AMBROISE THÉSÉE. Voir AMBROGIO.

7. AMBROISE MILLET. Voir MILLET AMBROISE.

AMBROSIASTER ou *Pseudo-Ambroise.* On désigne ordinairement sous ce nom l'auteur inconnu des *Commentaria in tredecim Epistolas B. Pauli,* qui ont été longtemps attribués à saint Ambroise de Milan. (Dans Migne, *Patr. lat.,* t. XVII, col. 47-536.) Ils expliquent en général brièvement, mais non sans mérite, les Épîtres de l'Apôtre. Le commentateur dit expressément qu'il vivait du temps du pape Damase, in I Tim., III, 15, t. XVII, col. 471, par conséquent de 366 à 384. C'est tout ce qu'on sait de lui. Hincmar de Reims, vers 870, attribua le premier cet ouvrage à saint Ambroise, et il fut suivi par Ives de Chartres († 1115), Pierre Lombard († 1164) et beaucoup d'autres. Érasme, en 1527, contesta cette attribution, et la plupart des critiques, entre autres les Bénédictins de Saint-Maur, dans Migne, *Patr. lat.,* t. XVII, col. 39-41, ont adopté son opinion. P. A. Ballerini, dans son édition de saint Ambroise, a essayé néanmoins de lui restituer ces commentaires. *S. Ambrosii Opera,* Milan, 1876-1886, t. III, p. 349-372, 971-974. Saint Augustin, *Contra duas Epistolas Pelagianorum,* IV, 4, n° 7, t. XLIV, col. 614, cite un passage de ce commentaire, Rom., V, 12, t. XVII, col. 97, sous le nom de saint Hilaire; ce qui est, outre les raisons tirées du style et de la doctrine, qui n'est pas toujours celle de saint Ambroise, une difficulté grave contre le sentiment de Ballerini.

En s'appuyant sur l'autorité de saint Augustin, plusieurs ont attribué les *Commentaria* à saint Hilaire de Poitiers († 368), mais cette opinion s'accorde peu avec le style de ce dernier. D'autres les ont attribués à un diacre romain du nom d'Hilaire, qui vivait du temps de saint Damase (voir S. Jérôme, *Dial. cont. Luciferianos,* 24, t. XXIII, col. 184), ou à un évêque de Pavie, du même nom et de la même époque, etc. Voir J. Langen, *De Commentariorum in Epistolas Paulinas qui Ambrosii nomine feruntur scriptore,* in-4°, Bonn, 1880. D'après J. Th. Plitt, dans Herzog et Plitt, *Real-Encyklopädie,* 2e édit., t. I, p. 330, les Commentaires de l'Ambrosiaster sont une compilation, œuvre de plusieurs moines, qui était déjà commencée en 380, ce qui explique comment l'évêque d'Hippone a pu déjà la citer, mais qui ne fut achevée sous sa forme actuelle que vers l'an 800, et elle est composée d'extraits, d'ailleurs bien choisis, de saint Augustin, de saint Jean Chrysostome, de saint Jérôme, etc. Quelque grande que soit la diversité des opinions sur l'origine de ces commentaires, tous les critiques s'accordent à reconnaître qu'ils sont remarquables.

AME *dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.* — Nous ferons connaître d'abord les noms de l'âme dans la Bible, nous étudierons ensuite les enseignements de la Sainte Écriture sur la nature, l'origine et la destinée de l'âme.

I. *Noms de l'âme dans la Bible.* — L'âme est désignée dans l'hébreu de la Bible par différents noms qui ont des acceptions assez diverses. Elle est appelée *néfès, nešâmâh, rûah,* et par métaphore *lêb.* — 1° Le mot *néfès* (ordinairement dans les Septante : ψυχή; dans la Vulgate : *anima*) vient du verbe *nâfaš, respirer.* Comme la respiration est le signe de la vie, on a désigné par ce mot la vie et le principe de vie. Entendu en ce sens, le *néfès* réside dans le sang, Gen., IX, 4, 5; Lev., XVII, 11; Deut., XII, 23, et il meurt, Jud., XVI, 30. — On a désigné par le même terme le principe commun, Exod., XXIII, 9; Job, XVI, 4; I Reg., I, 15; XX, 4; Prov., XII, 10, des sentiments, des passions, des pensées et de la science. On attribue au *néfès* l'affection, Gen., XXXIV, 3; Cant., I, 6; III, 1-4; Is., XLII, 1; la joie, Ps. LXXXV, 4; la crainte, Ps. VI, 4; Is., XV, 4; la piété, Ps. LXXXV, 4; CIII, 1, 35; CXLII, 8; la confiance, Ps. LVI, 2; des désirs et des sentiments de toute sorte; les souvenirs, Deut., IV, 9; Thren., III, 20; les volontés, Gen., XXIII, 8; II Reg., III, 21; I Par., XXII, 19; la connaissance, Ps. CXXXVIII, 14; la science, Prov., XIX, 2. — Par extension, on a nommé *néfès* tout être qui possède la vie animale, la personne, le cadavre des morts, Num., IX, 6; enfin ce terme exprimant la personne a été employé comme pronom réfléchi. — 2° Le terme *nešâmâh* (ordinairement dans les Septante : πνοή; dans la Vulgate : *spiraculum, halitus, spiritus*) a la même signification étymologique que *néfès,* et comme lui désigne tantôt le souffle vital, Gen., VII, 22; Job, XXVII, 3; Is., XLII, 5; Dan., X, 17; tantôt la vie et son principe, Is., LVII, 16; tantôt, suivant le sens le plus probable, le siège des sentiments, Prov., XX, 27; tantôt un être qui possède la vie animale. Deut., XX, 16; Jos., X, 40; XI, 11, 14; III Reg., XV, 29; Ps. CL, 6. — 3° Le terme *rûah* (ordinairement dans les Septante : πνεῦμα; dans la Vulgate : *spiritus*) a le même sens étymologique que les deux précédents. Il exprime le souffle du vent, le souffle respiratoire, la vie animale et son principe, le principe des passions ou des résolutions, le principe de l'intelligence et de la sagesse, Exod., XXVIII, 3; Is., XXIX, 24. Il désigne en outre l'esprit de Dieu, Num., XXVII, 18; Deut., XXXIV, 9; Is., XI, 2, qui donne aux hommes la sagesse, l'habileté dans les arts, l'intelligence des songes, la connaissance des choses cachées, ou qui leur inflige des châtiments. — 4° Le mot *lêb* (dans les Septante : καρδία; dans la Vulgate : *cor*) signifie littéralement le cœur. Il est employé communément dans un sens métaphorique pour désigner le principe des sentiments, des résolutions et des pensées.

De temps en temps les termes *néfès* et *rûah* sont opposés l'un à l'autre, le premier étant attribué aux animaux et le second aux hommes. Job, XII, 10. On ne peut en conclure que le mot *néfès* ne s'applique pas à l'âme spirituelle; car parfois l'âme des morts est appelée *néfès,* Job, XIV, 22; mais, comme l'ont remarqué dom Calmet, *Dissertation sur la nature de l'âme,* art. I, *Nouvelles Dissertations,* Paris, 1720, p. 56, et M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édition, t. III, p. 112, l'esprit, *rûah,* quand il n'est pas entendu dans le sens de souffle, s'applique toujours à l'homme ou à Dieu et jamais aux animaux. La Bible ne l'applique en effet à l'âme des animaux qu'en un seul texte, Eccl., III, 21, où la comparaison entre l'homme et la bête amène naturellement l'auteur sacré à se servir des mêmes termes pour les deux.

Dans les livres de l'Ancien Testament, rédigés en grec, et dans ceux du Nouveau, les termes grecs ψυχή, καρδία et πνεῦμα ont le même sens que les termes hébreux qu'ils traduisent dans les Septante. Cependant le mot ψυχή y est employé plus souvent que l'hébreu *néfès* pour exprimer l'âme séparée du corps après la mort, Act., II, 27; I Petr., IV, 19; Apoc., VI, 9 et XX, 4; cf. Matth., X, 39; XVI, 25, 26; Marc., VIII, 35, 36, 37; Luc., IX, 24; Joa., XII, 25; II Cor., XII, 15; Hebr., X, 39; XIII, 17, et le mot πνεῦμα exprime d'une façon plus particulière les dons surnaturels de Dieu.

Aussi les Apôtres appelèrent-ils πνευματικός, *spiritualis*, ce qui est surnaturel et caché. Rom., I, 11; VII, 14; XV, 27; I Cor., II, 15; III, 1; IX, 11; X, 3, 4; XIV, 37; Gal., VI, 1; Eph., V, 19; Col., I, 9; III, 16; I Petr., II, 5. Par opposition, ils nommèrent ψυχικός, *animalis*, ce qui est conforme à la vie purement naturelle. Jac., III, 5; I Cor., II, 14; Jud., 19. C'est conformément à cette acception que saint Paul qualifie notre corps, tel qu'il est ici-bas, de *psychique* ou d'*animal*, et le corps ressuscité des élus de *pneumatique* ou de *spirituel*. I Cor., XV, 44, 46.

Aux mots ψυχή et πνεῦμα, les livres de la Bible, écrits en grec, en ajoutèrent un autre qui exprime aussi l'âme, mais n'a point son équivalent en hébreu : c'est le terme νοῦς (traduit dans la Vulgate par *sensus, intellectus*), qui désigne le principe pensant et s'applique aussi à l'objet pensé. Les Septante s'en étaient servis quelquefois pour traduire les termes *lêb* et *rûaḥ*. On le lit dans la Sagesse, IV, 12; IX, 15, dans le second livre des Machabées, XV, 8, dans saint Luc, XXIV, 45, dans l'Apocalypse, XIII, 18; XVII, 9, et saint Paul l'emploie une vingtaine de fois.

Il résulte de ce qui précède que les termes par lesquels l'Écriture désigne le principe de la vie et de la pensée avaient en même temps d'autres significations assez diverses, et qu'aucun d'eux ne répond exactement à notre mot français *âme*.

II. *Nature de l'âme d'après la Bible.* — Nous allons étudier les enseignements de la Bible : 1° sur la distinction de l'âme d'avec le corps; 2° sur sa spiritualité; 3° sur ses fonctions; 4° sur son unité.

1° *Distinction du corps et de l'âme, d'après la Bible.* — On ne trouve nulle part dans l'Écriture un exposé didactique de la distinction du corps et de l'âme; mais cette distinction est supposée ou affirmée, chaque fois que l'occasion s'en présente.

Nous venons de parcourir les termes qui désignent l'*âme*, dans la langue des Saints Livres, et de voir qu'ils signifient presque tous respiration, souffle ou vent, en même temps que principe de la vie et de la pensée. On en a conclu que les Hébreux regardaient l'âme comme corporelle; mais cet argument est sans aucune valeur. Le langage humain est, en effet, dans la nécessité de recourir à des images sensibles pour désigner les êtres immatériels et les idées abstraites. Il n'est point de langue où le nom de l'*âme* n'ait été formé de cette manière. En grec, en sanscrit, les mêmes mots expriment l'âme et le vent, comme en hébreu. Nos termes français *âme, esprit*, ont pour racine et traduisent les mots latins *anima, spiritus*, qui ont ces deux acceptions. S'ensuit-il que les Grecs, les Latins et les Français considèrent l'âme comme un être corporel? Assurément non.

La preuve que les Hébreux distinguaient l'âme du corps, c'est que, tout en admettant leurs rapports, ils les opposent l'un à l'autre comme deux principes nécessaires pour constituer l'homme vivant. Cette opposition est particulièrement marquée dans ce que la Bible nous dit de la création de l'homme, de la mort et de la résurrection des corps.

La Genèse contient deux récits parallèles de la création de l'homme. Le second, II, 7, marque clairement la distinction de la matière et du principe vital dans l'homme. « Le Seigneur Dieu, dit-il, forma donc l'homme du limon de la terre (voilà la matière), et il souffla sur son visage un souffle (*nišmaṯ*) de vie (voilà le principe vital, l'âme), et l'homme devint une personne (*néfêš*) vivante (voilà le composé de corps et d'âme). » On a prétendu que le souffle de vie mentionné ici n'était autre que le souffle respiratoire que Dieu communiqua aux narines de l'homme. Il est vrai que le terme hébreu *nišmaṯ* signifie respiration; mais il signifie aussi l'âme, principe de vie. Or il ne faut pas oublier le génie particulièrement concret de la langue hébraïque, qui exprime les principes immatériels ou abstraits par leurs effets et leurs signes, et qui ici unit évidemment le principe de la vie donnée à Adam avec ce souffle respiratoire qui en est la condition indispensable et le signe. Le premier récit de la création de l'homme, Gen., I, 27, nous le montre fait à l'image de Dieu pour dominer sur les animaux et s'en servir. Il exprime aussi la supériorité du principe de vie qui est en Adam sur le principe de vie qui est dans les bêtes de la terre; nous reviendrons tout à l'heure sur ce point.

Ce que les Saints Livres enseignent de la manière dont arrive la mort, établit plus nettement encore la distinction du corps et de l'âme. Ils présentent en effet la mort comme la séparation de ces deux principes, Gen., XXXV, 19; Ps. CIII, 29 : du corps qui retourne à la terre d'où il vient, et de l'âme qui retourne à Dieu qui l'a donnée. Eccl., XII, 7. Ils disent qu'au moment de la mort, l'âme est mise à nu, parce qu'elle est dépouillée du corps, son vêtement. Is., LIII, 12; Job, IV, 19; II Cor., V, 3.

Enfin la même distinction s'affirme quand l'Écriture nous montre la résurrection des morts s'opérant par le retour de l'âme dans le corps. « Lorsque, dans sa célèbre vision des ossements arides, Ézéchiel, XXXVII, eut prophétisé sur eux une première fois, remarque M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édition, t. III, p. 113, les corps reprirent leur forme primitive. Rien n'y manquait, nerfs, chair, peau, excepté la vie, parce que l'âme (*rûaḥ*) n'était pas en eux. Par ordre de Dieu, il prophétisa une seconde fois. Alors l'âme vint animer ces corps, et ils vécurent de nouveau et ils reçurent le mouvement. Saint Luc racontant la résurrection de la fille de Jaïre dit en termes analogues : « A la voix de Jésus, son « âme (πνεῦμα) retourna en elle. » Luc., VIII, 55. » D'ailleurs, le corps (*bâśâr*) est souvent opposé à l'âme dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous y lisons, par exemple : « Le corps (*bâśâr*) souffre, et l'âme (*néfêš*) s'afflige. » Job, XIV, 22. « Mon âme (*lêb*) se réjouit, mon corps (*bâśâr*) se repose en assurance. » Ps. XV, 9.

2° *Spiritualité de l'âme suivant la Bible.* — La spiritualité de l'âme n'est point la même chose que sa simplicité et sa distinction d'avec le corps. La spiritualité consiste en ce que l'âme peut exercer des opérations intellectuelles, se déterminer librement et vivre indépendamment d'un corps. Pour qu'une âme soit spirituelle, il faut qu'elle soit simple et distincte de la matière; mais de ce qu'une âme est simple et distincte de la matière, il ne s'ensuit pas qu'elle soit spirituelle. En effet, les âmes des bêtes sont simples, suivant la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Néanmoins elles ne sont point spirituelles, parce qu'elles sont incapables d'opérations à proprement parler intellectuelles, et qu'elles ne sont point immortelles.

La Bible enseigne-t-elle la spiritualité de l'âme? Elle n'expose point cette spiritualité en termes philosophiques; mais elle l'affirme de plusieurs manières. Nous verrons bientôt que la Bible attribue à l'homme l'intelligence, la liberté, la survivance après la mort, toutes choses qui équivalent à affirmer sa spiritualité. Nous avons vu même qu'elle met en opposition le *néfêš*, qui est commun aux animaux et à l'homme, et le *rûaḥ*, qui est présenté en ces passages comme propre à l'homme, § I. Si le texte de l'Ecclésiaste, III, 21, où le *rûaḥ* est affirmé des animaux fait difficulté, il est sûr que ce mot, accompagné de déterminatifs qui expriment l'intelligence, ne s'applique jamais qu'à l'homme. Job, XX, 3; cf. XXXII, 8. Ce qui suffit pour notre démonstration.

Quoique l'Écriture accorde aux bêtes une âme capable de quelque connaissance (voir § I), elle représente l'homme comme ne trouvant parmi les bêtes aucun être qui lui ressemble, comme possédant en lui un principe de vie qui n'est point dans les animaux et en vertu duquel il est destiné à les dominer et à s'en servir. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire les trois premiers chapitres de la Genèse. Or ce principe, qui est le privilège exclusif de l'homme, ne saurait être qu'une âme spirituelle.

Enfin la spiritualité de cette âme est mieux marquée encore, s'il se peut, par la ressemblance qui lui est attri-

buée avec Dieu, Gen., I, 26, et qui fait sa supériorité sur les animaux. Qu'on place, en effet, cette ressemblance dans la nature de l'homme ou dans les dons surnaturels qu'il reçut, elle est la conséquence de la spiritualité de l'âme. Si l'on place cette ressemblance dans la nature de l'homme, elle vient, en effet, de ce que l'homme est esprit et pas seulement être vivant, comme les animaux. Si l'on tire cette ressemblance des dons surnaturels faits au premier homme, comme ces dons ne pouvaient être accordés qu'à un être spirituel, ainsi que les théologiens le démontrent, elle suppose encore que l'homme est esprit.

La spiritualité de l'âme est donc enseignée par la Bible. Les objections qu'on fait à cette thèse seront résolues dans les paragraphes qui suivent. Ceux qui attribueraient à l'Écriture le *générationisme* grossier de Tertullien, pourraient prétendre qu'elle n'admet pas la spiritualité de l'âme; car, entraîné par ce système, Tertullien ne voyait aucune difficulté à accorder un corps subtil aux âmes séparées du corps. Mais nous verrons (§ III) que le générationisme n'a été professé par aucun écrivain inspiré. Il n'en est aucun non plus qui ait pensé que nos âmes ne peuvent vivre sans corps. On a cru voir l'expression de ce sentiment dans un texte où saint Paul dit, II Cor., V, 1, que si notre corps se dissout, Dieu nous en donne dans le ciel un autre qui est éternel. Mais l'Apôtre entend par cet autre corps celui avec lequel nous ressusciterons, et non un corps qui serait donné à notre âme immédiatement après la mort.

3° *Fonctions de l'âme, d'après la Bible.* — Les fonctions de l'âme sont distinguées dans la philosophie d'Aristote et des scolastiques en trois catégories : celles qui nous sont communes avec les plantes et qui constituent la vie végétative, celles qui nous sont communes avec les bêtes et constituent la vie animale, et celles qui nous sont propres et constituent la vie intellectuelle.

La Bible ne laisse pas entendre, par les expressions qu'elle emploie, qu'il y ait rien de commun entre la vie des plantes et celle des animaux. Elle ne dit pas que les plantes sont vivantes ou qu'elles perdent la vie; elle dit qu'elles ont la verdeur, qu'elles germent, qu'elles poussent des feuilles, qu'elles se dessèchent et périssent. Elle présente au contraire la vie comme un caractère qui distingue les animaux des plantes, parce que, dans la conception des Hébreux, la vie n'embrassait point les phénomènes qu'ils voyaient dans les végétaux et qui au premier aspect diffèrent absolument des phénomènes de la vie animale. Par contre, les fonctions de la vie animale sont attribuées à l'âme humaine, qui sous ce rapport ressemble à l'âme des animaux et porte les mêmes noms qu'elle; car la vie du corps était regardée chez les Juifs comme résultant de l'influence de l'âme sur la chair matérielle.

Quant à tous les phénomènes soit sensitifs, comme les sensations et les émotions, soit intellectuels, comme les actes d'entendement et de volonté, nous avons aussi remarqué qu'ils étaient considérés comme des phénomènes produits par l'âme. Ajoutons que la liberté de la volonté humaine est affirmée ou supposée dans un grand nombre de textes. Gen., IV, 4; Deut., XXX, 1, 2, 8, etc.; Jos., XXIV, 14, 15, 22; Is., I, 19, 20; Jer., XXI, 8; Eccli., XV, 14-16; Matth., XVI, 24; XIX, 17-21; XXIII, 37; Joa., VI, 68; VII, 17; Rom., I, 21; II, 14, 15; VII, 18; XII, 2; I Cor., VII, 37; I Thess., V, 21; Eph., V, 10, 15.

Mais les Juifs n'avaient point analysé ces divers phénomènes, comme le firent plus tard les Grecs. Il en résulte qu'ils confondaient sous un même terme des actes que nos langues distinguent et qui nous paraissent fort différents les uns des autres. Il en résulte encore que l'Hébreu ne distingue point diverses facultés dans l'âme. Il présente, au contraire, tous les phénomènes psychiques non comme des actes de puissances diverses, de l'intelligence, de la mémoire, de la volonté, mais comme des produits immédiats de l'âme, que celle-ci s'appelle *néfès* ou *rûah*, ou qu'elle prenne le nom de *lêb*; ce qui arrive plus communément lorsqu'elle est considérée dans ses fonctions psychiques.

Si l'on excepte saint Paul et saint Luc, en qui cette particularité est moins sensible, les auteurs inspirés qui ont écrit en grec ont fait comme ceux qui avaient écrit en hébreu. Au lieu de mettre en œuvre les abondantes ressources que leur offrait la langue de Platon, ils ont généralement moulé les formules grecques qu'ils employaient sur les formules hébraïques qui leur étaient familières.

Dans la Bible, la sensibilité n'a point de nom, le sentiment n'est point distingué des sensations. Rien d'étonnant après cela que la différence et les nuances de nos sentiments ne se traduisent guère dans la langue sacrée. « Ainsi, dit M. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, p. 57, pour les sentiments les plus profonds qui remplissent l'âme humaine, l'amour et la haine, il y a deux mots qui les rendent; mais les nuances sans nombre qui séparent ces deux extrêmes ne peuvent s'exprimer ni dans l'ancien hébreu, ni dans le dialecte parlé du temps des Apôtres, de telle sorte que Notre-Seigneur, pour signifier qu'on ne doit point lui préférer son père ou sa mère, est obligé de dire : « Si quelqu'un vient après moi et ne *hait* point son père ou sa mère, et sa femme et ses enfants, et ses frères et ses sœurs, et son âme (sa vie) même, il ne peut pas être mon disciple. »

L'intelligence, la réflexion, le raisonnement, les phénomènes de la mémoire, ceux de la conscience, sont confondus les uns avec les autres et ne sont pas attribués à des facultés diverses. « De là, remarque encore M. Vigouroux, *ibid.*, p. 60 et suiv., les locutions : *connaître ou comprendre par le cœur*, en S. Matthieu, XIII, 15, et dans S. Jean, XII, 40; *penser ou réfléchir en son cœur*, en S. Marc, II, 6 et 8; *aveuglement du cœur*, pour absence d'intelligence dans le même évangéliste, III, 5; VI, 52; VIII, 17; *lents de cœur*, pour lourds ou obtus d'intelligence, en S. Luc, XXIV, 25; *avoir un voile placé sur le cœur*, c'est-à-dire ne pas comprendre, en S. Paul, II Cor., III, 15. » Réfléchir, c'est *mettre dans son cœur*, Luc., II, 19; faire comprendre, c'est *ouvrir le cœur*, Act., XVI, 14; garder dans sa mémoire, c'est *poser ou conserver dans le cœur*, Luc., II, 51; XXI, 14. Les remords de la conscience sont des coups qui frappent *le cœur*, I Reg., XXIV, 6; II Reg., XXIV, 10. « Tu connais, dit Salomon à Séméi, III Reg., II, 44, tout le mal que *ton cœur* (ta conscience) sait que tu as fait à David mon père. »

Ce n'est que dans les derniers écrits de la Bible que l'influence de la psychologie des Grecs se fait un peu sentir. Ainsi le mot διάνοια (intelligence, pensée) traduit quelquefois le mot *lêb* (cœur, âme) dans les Septante. En dehors des citations prises aux Septante, il n'est employé qu'une fois par les Évangiles, Luc., I, 51; mais il se montre plus fréquemment dans les Épîtres. Eph., I, 18; II, 3; IV, 18; Col., I, 21; Hebr., VIII, 10; X, 16; I Petr., I, 13; II Petr., III, 1; I Joa., V, 20. Voir Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, et les auteurs qu'il cite, p. 51 et suiv.

4° *Unité de l'âme humaine, d'après la Bible.* — Le principe de la vie corporelle commun aux hommes et aux animaux était plus particulièrement appelé *néfès* ou ψυχή; et le principe des actes intellectuels recevait plus spécialement le nom de *rûah* ou de πνεῦμα. L'Écriture regardait-elle donc l'homme comme composé de trois éléments divers : le corps, le principe vital et le principe pensant? ou bien considérait-elle le principe vital comme identique au principe pensant? Les textes sacrés ne s'expriment pas à ce sujet avec plus de précision que sur les autres questions philosophiques que les psychologues se posent aujourd'hui. Cependant sa manière habituelle de parler suppose que le principe de la vie corporelle de l'homme est le même, dans sa substance, que le principe de nos pensées, et par conséquent qu'il n'y a en nous qu'une seule âme. Nous avons vu, en effet, que les pen-

sées et les actes d'intelligence sont attribués au *néfès*, aussi bien que la vie animale.

Néanmoins il est quelques passages de nos Saints Livres où l'esprit semble présenté comme différent du principe vital. Telle est cette invocation du Cantique des trois enfants dans la fournaise, Dan., III, 86, où les *esprits* et les *âmes* des justes (sans doute *rûah* et *néfès* dans l'original aujourd'hui perdu de ce passage) sont invités à bénir le Seigneur. Comme il a été parlé des anges un peu auparavant, on ne peut, en effet, les voir dans les esprits dont il est ici question. Daniel paraît donc regarder l'esprit des justes comme distinct de leur âme. Tels sont encore divers textes, où S. Paul, I Thess., V, 23; I Cor., II, 14; XV, 45; Hebr., IV, 12, affirme la distinction, l'opposition ou même la division de l'âme et de l'esprit dans l'homme.

Mais tous ces passages sont susceptibles d'une interprétation favorable à la doctrine que notre esprit et notre âme ne sont point deux substances, mais une seule. On peut, en effet, dans tous ces textes regarder le terme *esprit* comme exprimant les facultés qui sont les principes des opérations intellectuelles, et le terme *âme* comme exprimant la puissance par laquelle l'âme vivifie le corps. On peut aussi entendre par πνεῦμα la vie surnaturelle que saint Paul appelle *pneumatique* ou *spirituelle*, et par ψυχή, la vie naturelle qu'il nomme *psychique* ou *animale*, ainsi que nous l'avons remarqué, § 1. Voir Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*, § 9, n° 5, p. 45. Rien donc dans l'Écriture n'est contraire à la doctrine catholique de l'unité de l'âme humaine.

Cela n'a point empêché que les textes que nous venons de rappeler, en particulier ceux de saint Paul, n'aient été invoqués plus d'une fois en faveur de la trichotomie ou doctrine qui regarde l'homme comme composé de trois principes : le corps, le principe vital et l'esprit. Mais il n'y a point lieu de s'en étonner, car on a toujours cherché, dans l'Écriture, la justification de ses opinions; or cette théorie, qui avait été admise par les pythagoriciens, par les platoniciens, par l'historien Josèphe et par Philon, fut professée par les gnostiques, les montanistes, les manichéens et les apollinaristes. Cependant elle ne fut pas longtemps tolérée par l'Église. Si saint Justin lui semble favorable, saint Irénée la combat dans les gnostiques, qui mettaient une différence de nature entre les *hyliques*, les *psychiques* et les *pneumatiques*. Tertullien la regarda comme contraire à la foi, malgré ses attaches au montanisme. Saint Athanase et saint Grégoire de Nazianze l'attaquèrent à leur tour chez les apollinaristes; enfin saint Augustin établit la vraie doctrine contre les manichéens dans un traité spécial *De duabus animabus contra Manichæos*, t. XIII, col. 93.

Cette doctrine entra aussi dans les symboles de foi de l'Église catholique. Le concile d'Éphèse et le cinquième concile général tenu à Constantinople déclarèrent que le Christ avait pris une chair animée par une âme raisonnable; le concile de Vienne définit que l'âme raisonnable anime le corps, et Pie IX rappela cette définition aux théologiens allemands qui ont cherché de notre temps à remettre la trichotomie en honneur. Voir Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes*, traduct. Mabire, t. I, p. 384; Schwane, *Dogmengeschichte*, t. I, § 50, 51, 52, 53, 56, 57, p. 436 et 483 de la traduction française, et t. II, § 52, p. 535 (édition allemande).

III. *Origine de l'âme humaine, d'après la Bible.* — La Genèse, II, 7, enseigne clairement que l'âme d'Adam fut produite par Dieu lui-même; mais les auteurs inspirés ne s'expriment pas aussi nettement sur l'origine de l'âme de chacun des descendants d'Adam. Aussi a-t-on résolu la question de l'origine individuelle des âmes par trois théories différentes qui cherchent toutes un appui dans l'Écriture Sainte. Ces théories ont reçu les noms de « préexistentianisme », de « générationisme » ou « traducianisme » et de « créationisme ».

Suivant le préexistentianisme, toutes les âmes existent avant leur union au corps qu'elles doivent animer. Suivant le générationisme ou traducianisme, nos âmes seraient engendrées par nos parents en même temps que nos corps. Parmi les partisans de cette seconde théorie, les uns ont admis que l'âme était produite par une génération matérielle avec le corps; les autres ont pensé que c'était l'âme même des parents qui donnait naissance à celle de leurs enfants. Enfin suivant le créationisme, chaque âme est créée immédiatement par Dieu au moment même où elle s'unit aux corps que nous recevons de nos parents.

Le préexistentianisme avait été enseigné par Pythagore et Platon et admis par les esséniens et Philon. Cette hypothèse fut embrassée par quelques Pères et surtout par Origène. Le savant exégète d'Alexandrie fut déterminé à l'adopter, non seulement par ses attaches au platonisme, mais aussi par des raisons théologiques. Il considérait en effet cette théorie comme une explication du péché originel et croyait en trouver la preuve dans le texte où la Genèse, III, 21, rapporte que Dieu fit des vêtements de peau à nos premiers parents, après leur chute, et les en revêtit. Suivant lui, l'Écriture désignait par ces vêtements de peau le corps humain dans lequel nos âmes étaient emprisonnées en punition du péché d'origine. On a en outre invoqué en faveur du préexistentianisme quelques autres textes qui ne sont pas plus démonstratifs, comme Ps. CIV, 9; CVIII, 9-10; Sap., VIII, 19, 20; Rom., VII, 24; Phil., I, 23.

Cette hypothèse fut vivement combattue et bientôt abandonnée. Parmi les écrivains chrétiens postérieurs au concile de Nicée, elle n'eut guère d'autres partisans que le philosophe Némésius et le poète Prudence. Le cinquième concile général la condamna par son premier canon contre les origénistes (553). Plusieurs des adversaires du préexistentianisme tombèrent dans le traducianisme, qui en est le contre-pied. Ce fut surtout le cas de Tertullien. Frappé du silence que la Genèse garde sur la création de l'âme d'Ève, pendant qu'elle raconte la production de l'âme d'Adam, Tertullien en conclut que l'âme d'Ève avait été produite par l'âme d'Adam, et que nos âmes sont produites par celles de nos père et mère.

Le traducianisme trouva peu d'écho en Orient. Il n'y fut guère accepté que par les apollinaristes. Aussi saint Grégoire parait être le premier Père grec qui l'ait attaqué. Mais cette théorie eut plus de succès dans l'Église latine. Saint Jérôme, qui la traite de ridicule, dit que néanmoins elle est admise par le plus grand nombre des Occidentaux. Elle avait en effet les préférences de quelques Pères de l'Église latine, en particulier de saint Augustin. Cependant ces Pères ne la regardaient point comme certaine, et ils mitigeaient ce qu'il y a de matérialiste dans la manière de voir de Tertullien. Le traducianisme fut combattu par plusieurs autres Pères et aussi par les pélagiens. Les théologiens du moyen âge le rejetèrent unanimement, et saint Thomas le traite même d'hérétique; mais cette note ne peut s'appliquer qu'au traducianisme le plus grossier.

Malgré les hésitations dont nous venons de parler, le créatianisme fut toujours en honneur dans l'Église. Il s'appuie sur plusieurs passages de l'Écriture, Ps. XXXI, 15; Eccles., XII, 7; Sap., VIII, 19; Jer., XXXVIII, 16; Zach., XII, 1; Joa., V, 7; mais il tire son principal argument de l'impossibilité de soutenir aucune autre hypothèse sans aboutir à quelque erreur. Le développement du dogme de l'Incarnation contribua à fortifier le créatianisme. On dut, en effet, enseigner que l'âme de Jésus-Christ et celle de Marie avaient été créées immédiatement de Dieu, comme celle d'Adam. Saint Augustin l'avait reconnu lui-même pour l'âme du Christ, malgré ses tendances traducianistes. Alexandre VII (1661) et Pie IX (1854) l'ont affirmé pour la Sainte Vierge dans leurs décrets sur son Immaculée Conception.

Les théologiens protestants sont encore divisés sur cette question de l'origine individuelle des âmes; mais il est peu de théologiens catholiques qui ne combattent résolu-

ment le préexistentianisme et le traducianisme. Le créationisme, sans avoir été l'objet d'aucune décision formelle de l'Église, peut donc être regardé comme sa doctrine. Voir Schwane, *Dogmengeschichte*, t. I, § 53 et 57, p. 457 et 493 de la traduction française; t. II, § 52, p. 538 et seq.; t. III, § 43, 50 et 76-85, p. 186, 234, 335, 338, 341, 347, 351, 369, 371, 376 (édit. allemande); Freppel, *Tertullien*, lcc. XXXIV, t. II, p. 377.

IV. *Destinée de l'âme humaine, d'après la Bible.* — Les enseignements de la Bible sur les destinées de l'âme ont un double caractère qu'on oublie trop facilement. Un premier caractère, c'est qu'ils sont plutôt positifs que philosophiques. Ils ont en effet trouvé leur épanouissement dans l'ensemble de la doctrine catholique et non dans les spéculations d'aucune philosophie. Il s'ensuit qu'ils ont un cachet très concret et que c'est à la lumière des données de la révélation chrétienne et de la théologie catholique que nous pourrons les comprendre et les apprécier. Un second caractère, c'est que les enseignements bibliques se sont développés par des révélations successives. Il en résulte qu'on n'est pas en droit de demander aux livres du Pentateuque la même précision qu'aux Épîtres de saint Paul ou qu'à la Somme de saint Thomas d'Aquin.

Aussi, pour exposer avec plus de clarté les données de la Bible sur les destinées de l'âme, il est à propos de rappeler les dogmes de la théologie catholique sur ces destinées. Nous étudierons ensuite le développement progressif des enseignements de la Bible sur cette question. Après cela nous n'aurons plus qu'à nous arrêter un instant à quelques points qui font difficulté : la croyance à la survivance de l'âme dans le Pentateuque et dans l'Ecclésiaste, la doctrine de l'Ancien Testament et celle de saint Paul sur l'état des âmes après la mort.

1° *Doctrine catholique sur les destinées de l'âme.* — Les points communs à la philosophie et à la théologie catholique, qui appartiennent au dogme catholique, se réduisent à ce qui suit par rapport aux destinées de l'âme : l'âme humaine est spirituelle et immortelle ; après sa mort, l'homme est éternellement récompensé ou puni par Dieu selon ses œuvres.

Les enseignements positifs que la théologie catholique ajoute à ces points se peuvent ramener à trois dogmes principaux. Le premier dogme est celui de l'élévation de notre premier père à l'état de justice originelle. Dans cet état auquel tous les descendants d'Adam étaient primitivement appelés aussi bien que lui, l'homme possédait, outre les avantages qui résultent de sa nature, la grâce sanctifiante et les dons préternaturels, c'est-à-dire la préservation de l'ignorance, de la concupiscence, des maux de cette vie et de la mort. Son âme ne devait donc point se séparer de son corps ; mais, après un certain temps passé sur la terre, l'homme devait aller au ciel en corps et en âme, pour y jouir de la vision béatifique de Dieu, récompense surnaturelle qui dépasse infiniment les récompenses dont la philosophie démontre la justice.

Le second dogme est celui du péché originel, qui a dépouillé Adam et toute sa postérité de la grâce sanctifiante et des dons préternaturels. Par suite de ce péché, la mort nous frappe en séparant notre âme de notre corps, et nous sommes privés des moyens d'arriver aux récompenses surnaturelles du ciel.

Le troisième dogme est celui de la rédemption par le Messie. Cette rédemption rend l'amitié de Dieu au genre humain déchu ; elle donne à tous les hommes, même à Adam et à ceux qui ont vécu sous l'Ancien Testament, les moyens de posséder la vie de la grâce ici-bas, et d'arriver aux récompenses surnaturelles du ciel. Seulement Dieu permet que les suites du péché originel se fassent sentir à ceux mêmes que la rédemption a sauvés.

Les mérites de Jésus-Christ se sont appliqués très imparfaitement avant sa venue, et ils n'obtiendront tous leurs effets qu'à la fin du monde. Il y a donc trois phases dans l'application de ces mérites divins. Pendant la dernière phase, qui commencera à la fin du monde et embrassera l'éternité, les élus recevront la pleine application des mérites de Jésus-Christ et ne subiront aucune suite du péché. Ils jouiront donc du bonheur du ciel dans leur corps et dans leur âme. Pour qu'il en soit ainsi, tous les corps ressusciteront à la fin du monde.

Pendant la seconde phase, qui s'étend de la venue de Jésus-Christ à la fin du monde, les justes participent à la grâce sanctifiante ici-bas et à la vision béatifique après leur mort ; mais ils restent privés des dons préternaturels dont le péché originel nous a dépouillés ; ils doivent donc mourir, et après leur mort leur âme est seule à jouir du bonheur du ciel, tandis que leur corps attend dans l'ignominie du tombeau l'heure de la résurrection générale. Dans la première phase, qui s'est étendue depuis la promesse du Rédempteur à nos premiers parents jusqu'à l'Ascension de Jésus-Christ, les hommes qui mouraient en état de grâce étaient en outre privés après leur mort du bonheur d'entrer immédiatement au ciel. Leurs âmes ont dû attendre l'heure de l'Ascension de Jésus-Christ, qui leur a ouvert les portes du ciel, et elles attendent encore l'heure de la résurrection générale qui leur rendra le corps dont la mort les a séparées.

2° *Développement progressif des enseignements de la Bible sur les destinées de l'âme.* — Ces vérités, que la théologie catholique enseigne aujourd'hui avec tant de précision, ont été révélées successivement dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Il en résulte que les enseignements de l'Écriture Sainte sur l'âme et ses destinées se sont développés progressivement, en gardant toujours un caractère positif et concret. Nous allons montrer comment s'est fait ce développement : 1° dans le Pentateuque ; 2° dans les livres protocanoniques poétiques de l'Ancien Testament ; 3° dans les livres protocanoniques historiques qui ont suivi le Pentateuque ; 4° dans les prophètes ; 5° dans les deutérocanoniques de l'Ancien Testament ; 6° dans le Nouveau Testament.

1° Suivant le *Pentateuque*, l'homme a été créé par Dieu à son image et composé d'un corps et d'une âme. Gen., I, 26, 27 ; II, 7. Il commandait aux animaux, les connaissait et les distinguait les uns des autres. Il était placé dans un lieu de délices, le paradis ; son corps devait être immortel comme son âme. Mais il pécha, et fut en punition de sa faute chassé du paradis, condamné aux souffrances et à la mort. Gen., I, II et III. La mort est dès lors présentée comme un châtiment. Elle est l'objet d'une crainte religieuse. Tous les hommes, après l'avoir subie, se rendent en un lieu redoutable appelé *šeʾôl*. Cependant des promesses de salut et de bénédiction forment la première esquisse des prophéties messianiques, Gen., III, 15; XII, 3; XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 14; XLIX, 10; Deut., XVIII, 15 ; Dieu se fait le vengeur du meurtre, Gen., IV, 10; IX, 5, parce que l'homme est fait à son image; il enlève de la terre et soustrait ainsi à la mort Énoch, son serviteur, Gen., V, 23, fait alliance avec Noé, puis avec Abraham, Isaac et Jacob, dont les descendants deviennent son peuple, le peuple au milieu duquel il habite. La mort des justes, ses amis, est appelée une réunion dans la paix et le repos à leurs pères et à leur peuple, Gen., XV, 15 ; Deut., XXXII, 16 ; Gen., XLIX, 29, 32 ; Deut., XXXIII, 50, pendant que le dernier supplice subi pour les crimes qui méritent une peine capitale est appelé par la loi mosaïque une séparation du coupable d'avec son peuple. Jéhovah se nomme lui-même le Dieu qui tue et qui donne la vie. Deut., XXXII, 39; cf. Num., XVI, 22.

2° Les *protocanoniques poétiques*, les *Psaumes*, l'*Ecclésiaste, Job*, continuent à considérer la mort et les souffrances de la vie comme un châtiment du péché. Ils s'effrayent à la pensée que tous les hommes descendent dans le *šeʾôl*, et en présence de cette perspective affligeante et commune à tous les fils d'Adam, ils cherchent à s'expliquer comment l'on voit ici-bas le méchant heureux à côté du juste éprouvé. Ps. X; LXXII; Eccl., II, 15;

III, 16; IV, 1; VII, 16; VIII, 10, 14; IX, 11; X, 5; Job., XXI, 7-29 et *passim*. Leurs réponses ne pouvaient avoir la précision de celles que nous donnons à cette question; car il y avait loin des lueurs de vérité qu'ils entrevoyaient au grand jour qu'il nous est donné de contempler dans l'Église de Jésus-Christ. Ils ne pouvaient point non plus résoudre le problème comme nous, en disant que le juste entre au ciel aussitôt après sa mort; car, au temps où ils étaient rédigés, le Messie qui devait ouvrir le ciel était encore éloigné et imparfaitement connu. Ce qu'ils affirment sans cesse, c'est que les événements que Dieu permet ne sauraient être contraires à sa justice et à sa bonté. Ils font observer parfois que si le juste souffre, il n'est point tout à fait sans péché, Ps. XXXVII, 5; XXXIX, 13; CXLII, 1, 2; Job, VII, 20; IX, 17-21; X, 14; XIII, 26; XIX, 6, ou que le méchant qui jouit est réservé à de grands châtiments. Ps. X; Job, XXI, 30. Dieu, dit le *Psalmiste*, jugera les peuples et les impies, Ps. I, 5; IX, 8-9; XLIX, 3-4; LXXXI, 8; XCV, 13; CIX, 6; CXLII, 2; il rendra à chacun selon ses œuvres, Ps. LXI, 13; sa bonté est éternelle, et il délivrera l'âme des justes du *šeʻôl*. Ps. XV, 9, 10; XVI, 15; XLVIII, 15-16; LXXII. Enfin les Psaumes annoncent à maintes reprises le Messie libérateur. L'*Ecclésiaste* rappelle à chaque instant que c'est au jugement de Dieu, sur les bonnes et les mauvaises actions des hommes qu'il faut s'en rapporter. *Job* déclare qu'il espérera en Dieu, alors même que celui-ci le ferait mourir; car Dieu sera son sauveur. Job, XIII, 15-16. Il regarde le *šeʻôl* comme un lieu où l'on peut échapper aux coups de la justice de Dieu et attendre l'heure de sa miséricorde. Job, XIV, 13; cf. XVI, 18-21. « Je sais, dit-il, XIX, 23-27, que mon vengeur est vivant et qu'il se tiendra le dernier sur la poussière, et que de ce squelette recouvert de sa peau, que de ma chair je verrai Dieu. Moi-même je le verrai; mes yeux le verront, et non un autre; mes reins se consument dans cette attente. » (Traduction sur l'hébreu.) Cependant le saint patriarche avoue qu'il ne connaît point tous les desseins de la Providence divine, ni toutes les ressources de la puissance de Jéhovah. Job, XXXVIII-XLII. Les *Proverbes* proclament à leur tour que le juste meurt avec confiance et que son espérance ne sera point confondue. Prov., XIV, 32; XXIII, 18; XXIV, 14.

3° Les *protocanoniques historiques* s'expriment sur la mort dans les mêmes termes que le Pentateuque. Signalons en outre l'évocation de l'ombre de Samuel, qui vient annoncer à Saül quel sera son sort, I Reg., XXVIII; trois résurrections opérées par Élie, III Reg., XVII, 19-23, et par Élisée, IV Reg., IV, 29-36, et XIII, 21; enfin l'enlèvement d'Élie au ciel dans un char de feu, IV Reg., II, événements on ne peut plus significatifs pour montrer la foi des Hébreux en la vie future.

4° Les livres des *Prophètes* développent toutes les données précédentes. La mort continue à être regardée comme un châtiment et un objet d'effroi. Toutes les âmes descendent dans le *šeʻôl*, mais elles n'y subissent pas toutes le même sort; il y a dans cette prison des parties plus profondes où sont plongés les ennemis de Dieu. Is., XIV, 15. Le royaume du Messie est annoncé en termes magnifiques et consolants. Dieu viendra vers son peuple. Il jugera toutes les nations. Il apportera le salut pour toujours. On ne connaîtra plus ni imperfections, ni souffrances. Dieu rassemblera ses serviteurs, les enfants d'Israël, du milieu des peuples étrangers. Il rétablira Jérusalem. Il fera avec Israël une nouvelle alliance. Il mettra en lui son esprit; il le comblera de biens pour l'éternité. Osée, VI, 3, Isaïe, XXVI, 19-21, Ezéchiel, XXXVII, 1-14, prédisent ou décrivent la résurrection des enfants de Jacob que Dieu arrachera au *šeʻôl*. Daniel, XII, 1-3, annonce la résurrection de la chair et la vie éternelle des saints au jour du salut. Tous les prophètes proclament comme une loi que le juste vivra et que le pécheur mourra.

5° Les *deutérocanoniques* de l'Ancien Testament, en particulier le livre de Tobie, le second livre des Machabées et la Sagesse, mettent dans une plus grande lumière encore les récompenses que Dieu réserve aux justes après la mort. Le second livre des Machabées, XII, 46, enseigne que les prières des vivants peuvent contribuer à délivrer les morts des peines de l'autre vie. La *Sagesse* présente la mort comme l'effet du péché, et l'immortalité comme l'effet de la vertu et de l'union à Dieu. C'est bien l'aspect sous lequel la mort et la vie nous ont apparu dans les premières pages de la Genèse. Notre livre en tire ces conséquences, que les pécheurs subiront la mort éternelle, à moins que la Sagesse ne les délivre du péché, comme elle en a délivré notre premier père, et que les justes vivront à jamais. Les souffrances de l'homme de bien ne sont donc qu'une épreuve; sa mort est un bien. Si Dieu l'appelle à lui à la fleur de l'âge, c'est pour le soustraire au péril du péché.

Ainsi s'est élucidé peu à peu ce problème difficile de la destinée de l'homme déchu et condamné à la mort, problème auquel se mêlait intimement celui de la nature et des destinées de l'âme. L'obstacle au salut et à la vie était le péché dont tous les hommes portaient le joug. Il fallait donc un libérateur à tous. C'est pour cela que la question des destinées de l'individu se confondait avec celle du salut du genre humain et de la venue du Messie. La mort du corps était la conséquence du péché : c'est pour cela que la résurrection du corps était envisagée comme la conséquence de la délivrance de l'âme.

Ces données avaient été élucidées sous leurs diverses faces par Job, par l'Ecclésiaste, par les prophètes, par les deutérocanoniques; mais la vérité complète ne s'en était pas encore clairement dégagée au moment de la naissance de Jésus-Christ. La plupart des Juifs de son temps, attribuant au royaume messianique un caractère plus charnel que moral, ne saisissaient pas la manière dont les âmes seraient délivrées du péché, et dont tous les peuples participeraient au salut. En outre, si l'on met à part ceux qui avec Philon parlaient en philosophes disciples de Platon, plutôt qu'en croyants disciples de Moïse, ces Juifs ne séparaient point la question de l'immortalité de l'âme de celle de la résurrection des corps. Les pharisiens affirmaient la résurrection et l'immortalité; les sadducéens niaient l'une et l'autre. Les questions qu'ils posent à Jésus-Christ au sujet de la vie future montrent en outre que ces deux vérités, qu'ils trouvaient affirmées dans les Saints Livres, restaient pour eux enveloppées de mystères impénétrables.

6° La venue de Jésus-Christ et les enseignements du Nouveau Testament ont pu seuls dissiper ces ténèbres. C'est par ses humiliations et sa mort que Jésus de Nazareth est venu nous sauver. Le salut consiste donc dans la régénération des âmes et non dans un empire temporel; il n'est pas restreint aux enfants d'Abraham selon la chair; mais il s'applique à tous les croyants, qui deviennent le nouveau peuple de Dieu et forment l'Église, la nouvelle Jérusalem. Le premier avènement du Messie rédempteur sera suivi, à la fin des temps, d'un second avènement glorieux et triomphant. Le premier avènement mérite à tous les hommes la vie de la grâce, il ouvre à toutes les âmes justes les portes du ciel pour l'éternité; mais ce n'est qu'au second avènement que les corps ressusciteront, et que les élus iront en corps et en âme régner avec Dieu. Ces enseignements sont affirmés à plusieurs reprises dans l'Évangile, les Épîtres des Apôtres et l'Apocalypse. Cependant il fallut quelques siècles pour les dégager d'une façon incontestée des données de l'Ancien Testament qu'ils précisaient.

L'opinion que le Christ devait avoir sur la terre, avec les justes ressuscités, un règne temporel de mille ans, eut des partisans non seulement parmi les hérétiques, mais encore parmi les pères de l'Église. Cette erreur est connue sous le nom de *millénarisme* (voir ce mot). De plus on se demanda pendant assez longtemps si les âmes

des justes jouissaient de la vision béatifique avant la résurrection générale. Saint Justin, saint Irénée, Tertullien, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin même pensèrent que jusque-là elles ne possédaient qu'un bonheur imparfait, dans un lieu qu'ils appellent tantôt enfer (ἅδης), tantôt paradis, tantôt sein d'Abraham. Mais cette manière de voir fut abandonnée peu à peu. La croyance que les âmes des justes entrent en possession du ciel avant la résurrection générale fut même rangée parmi les dogmes de foi par le pape Benoît XI et par le concile de Florence. Voir Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes*, traduction Mabire, t. II, p. 515, et Schwane, *Dogmengeschichte*, t. I, § 47, p. 402 de la traduction française; t. II, § 76, p. 749 de l'édition allemande.

Si sommaire que soit cet exposé des enseignements de la Bible sur l'âme et ses destinées, il suffira à montrer comment ces enseignements se lient aux autres doctrines de la Bible et comment ils se sont développés sur un même plan, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse. Voir Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, Fribourg-en-Brisgau, 1890.

Objections. — On a reproché aux Juifs antérieurs à la captivité de Babylone de n'avoir point cru à l'immortalité de l'âme. Nous en avons la preuve, dit-on, dans des faits incontestables. Les anciens livres de la Bible ne promettent que des récompenses temporelles à la vertu; et les auteurs qui, comme Job et l'Ecclésiaste, ont étudié le problème du mal qui frappe le juste ici-bas, n'ont pas songé à cette solution si simple, que c'est en l'autre vie que Dieu rend à chacun selon ses œuvres.

Ces théories, reproduites par tous les rationalistes de notre temps, ont été défendues, à deux reprises, par M. Derenbourg et M. Renan devant l'académie des inscriptions et belles-lettres. Voir les *Comptes rendus* de cette académie, 1873, p. 78-86, et 1882, p. 213-219. Sont-elles exactes? — Il est vrai que ce sont surtout des récompenses et des peines temporelles qui sont proposées aux Hébreux dans leurs anciens livres. Il est vrai aussi que ces livres parlent de la vie future en termes qui nous semblent obscurs. On l'a expliqué par diverses raisons. On a dit qu'il était inutile d'enseigner aux descendants de Jacob l'immortalité de l'âme, parce qu'aucun d'eux n'en doutait. Nous verrons qu'en effet il leur était impossible d'ignorer cette vérité. On a dit aussi que Moïse avait gardé le silence sur ce dogme, de peur de porter son peuple au culte des morts et aux pratiques idolâtriques qui s'y rattachaient dans l'antiquité. Mais ce silence s'explique suffisamment par l'obscurité dans laquelle restaient encore les vérités en question, obscurité qui devait s'évanouir peu à peu à la lumière des révélations bibliques.

Cependant on ne peut conclure de la manière dont les premiers livres de l'Ancien Testament s'expriment, que les Hébreux, avant la captivité de Babylone, ignoraient le dogme de l'immortalité de l'âme et celui d'une sanction par laquelle la justice de Dieu récompense et punit toutes les bonnes et toutes les mauvaises actions. Ils avaient sur ces dogmes des notions exactes, et la doctrine exprimée dans leurs livres sacrés l'emportait de beaucoup en vérité et en certitude sur celle des plus grands philosophes de la Grèce antique. Montrons-le.

En se reportant à l'esquisse que nous avons tracée des enseignements de la Bible, il sera facile de remarquer deux catégories de données, qui entrent dans ces enseignements. Les unes regardent le fait de la sanction que Dieu applique infailliblement. Elles se retrouvent affirmées partout, et toujours avec une pleine assurance et avec toute la netteté possible. Ces données sont la survivance de l'homme après la mort (voir plus loin le 3°), sa responsabilité pour ses bonnes et ses mauvaises actions, et la justice de Dieu, qui rend à chacun ce qui lui est dû. — Les autres données regardent le *comment* de la sanction. Elles se développent peu à peu, elles ne sont pas toujours affirmées avec la même clarté et la même assurance; elles se mélangent même les unes aux autres de telle sorte, qu'il est souvent difficile de les séparer et de les distinguer. Une partie de ces données, comme l'entrée au ciel, le salut par le Messie, la résurrection des corps, appartenait du reste pour les Juifs au monde à venir : elles ne pouvaient donc se dessiner sous leurs yeux que comme une lointaine espérance.

Cela posé, il est évident que les Juifs possédaient sur notre destinée les connaissances qu'il faut avoir, et qu'ils ne méritent point d'être accusés de matérialisme, puisqu'ils admettaient une vie future personnelle et l'existence d'une sanction absolument équitable.

Platon est de tous les philosophes anciens celui qui a le mieux parlé de l'autre vie, et nos adversaires prétendent que sa doctrine est venue corriger celle de la Bible. Or Platon reconnaît que le monde d'outre-tombe est plein de mystères. Si on relit le *Phédon*, où il démontre l'immortalité de l'âme, on verra qu'il n'y prouve que deux choses, savoir : que l'âme survit au corps et que la vertu doit être récompensée, c'est-à-dire les mêmes choses que les Hébreux ont admises avant lui. On pourra même remarquer qu'il présente ces deux grandes vérités comme un objet d'espérance plutôt que comme des points au-dessus de toute contestation. De plus, Platon regardait les mauvaises actions comme l'effet de l'ignorance; ce qui ne permet point de comprendre qu'elles doivent être châtiées, et que la vertu a droit à une récompense. La philosophie de Platon, par rapport à la rémunération du bien, offre donc plus de lacunes que la croyance des Juifs.

Quant au *comment* de la sanction, quel est le philosophe qui peut se flatter de le connaître? Au lieu d'accuser les auteurs inspirés de l'avoir exposé incomplètement, on devrait admirer dans leurs écrits les premiers linéaments de cette doctrine qui s'est épanouie au soleil de l'Évangile, et qui donne une solution à tant de problèmes que la raison ose à peine agiter.

Pour saisir l'injustice de tous les reproches qu'on a adressés à l'eschatologie de la Bible, il suffit de l'apprécier au point de vue juif et chrétien, c'est-à-dire comme une révélation qui se développe concrètement et progressivement. Il est impossible de juger sainement cette eschatologie d'après la philosophie de Platon, dont elle diffère profondément, et qui lui est inférieure à tant d'égards.

3° *La survivance de l'âme dans le Pentateuque et dans l'Ecclésiaste.* — Tout le monde reconnaît que les derniers livres de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau admettent la survivance de l'âme après la mort. Mais on a prétendu que cette croyance était inconnue à l'auteur du Pentateuque, et qu'elle avait été niée par l'auteur de l'Ecclésiaste. Nous allons prouver que ces deux accusations sont injustes.

a) En ce qui regarde le Pentateuque, il importe, pour bien résoudre le problème, de distinguer entre la question de l'état des âmes en l'autre vie et de leur rémunération, et celle de leur survivance. Nous ne nous occupons en ce moment que de cette survivance, et nous voulons montrer que l'auteur du Pentateuque la connaissait et l'admettait aussi bien que les Juifs de son temps.

Cette croyance se retrouve, en effet, quoique sous des formes diverses, dans toutes les races. Voir de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 2e édit., p. 51; or il serait bien étrange que les Juifs fissent exception à cette règle. Cela est d'autant plus inadmissible que les Chaldéens et les Égyptiens, du milieu desquels sortait le peuple juif et avec lesquels il fut sans cesse en rapport, croyaient à la survivance de l'âme et manifestaient cette croyance sous des formes concrètes accessibles à l'esprit le plus borné, et que personne ne pouvait ignorer, comme contes mythologiques, peintures, monuments et rites funéraires. C'est un fait aujourd'hui absolument incontestable et dont nous nous contenterons d'indiquer quelques preuves.

Entre autres garants de la croyance des Chaldéens, nous possédons un texte d'une importance exceptionnelle. C'est le récit de la descente de la déesse Istar dans l'Aral ou séjour des morts. On a aussi retrouvé en Chaldée de vastes cimetières où les cadavres étaient apportés de fort loin, et étaient l'objet de soins et de rites qui se rapportaient à l'existence du mort outre-tombe.

Les documents relatifs à la foi des Égyptiens sont extrêmement nombreux. Le principal est le *Livre des morts*. C'était un recueil de prières qu'on déposait dans les tombeaux, et qui devait servir au défunt pour sauvegarder son âme contre les épreuves d'outre-tombe. Ce livre nous apprend les fables qui se débitaient, sur les bords du Nil, au sujet des morts. Ils étaient conduits par Horus au tribunal d'Osiris. Là ils devaient se justifier devant quarante-deux juges sur quarante-deux espèces de péché. Leurs actions étaient pesées dans la balance de la vérité, sous la présidence d'Anubis, et enregistrées par Thoth (fig. 115). Ces scènes n'étaient pas seulement l'objet de récits qui frappaient l'imagination du peuple, elles étaient représentées sur des monuments et sur des papyrus, qui remplissaient l'Égypte, et qui ont enrichi tous les grands musées de l'Europe. On sait, en outre, que le soin de préparer leur vie d'outre-tombe était la principale préoccupation des Égyptiens, et que les pharaons passaient tout leur règne à se construire un tombeau. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*. 5e édit., t. III, p. 114-150.

Moïse et les Juifs pour lesquels Moïse écrivait ne pouvaient ignorer les croyances des Chaldéens, du pays duquel venait Abraham, ni celles des Égyptiens, du milieu desquels ils sortaient. Ils les connaissaient donc. Nous voyons, d'autre part, que Moïse proscrit toutes les croyances et les pratiques égyptiennes qui lui paraissent fausses et coupables. Il condamne le polythéisme, l'idolâtrie et la nécromancie. Deut., XVIII, 11-12. Il défend même certaines pratiques de deuil dans les cérémonies funèbres. Lev., XXX, 27-28; Deut., XIV, 1; XXVI, 14. Pourquoi n'a-t-il point condamné de même la croyance à l'autre vie? Pourquoi a-t-il même reconnu la légitimité du fond des rites funéraires des Chaldéens et des Égyptiens, en rappelant qu'Abraham avait acheté une sépulture commune pour toute sa famille, et que Jacob avait été embaumé et enseveli à la manière des Égyptiens? Gen., L. Pourquoi, sinon parce qu'il approuvait cette croyance?

Mais son livre nous fournit d'autres indices que cette croyance était depuis longtemps connue et acceptée des Israélites. Mourir, pour eux, c'était *se réunir à son peuple* et *retourner à ses pères*. Ces deux locutions équivalentes, qui se retrouvent dans toute la Bible, sont déjà usitées dans le Pentateuque. Gen., XV, 15; XXV, 8, 17; XXXV, 29; XLIX, 29, 32; Num., XX, 24, 26; XXVII, 13; XXXI, 2; Deut., XXXI, 16; XXXII, 50. Elles expriment certainement, ou bien la réunion des corps dans un sépulcre commun, ou bien la réunion des âmes dans un même séjour après la mort. Or, en plusieurs endroits, ces locutions sont appliquées à des personnages qui n'ont pas été ensevelis dans le sépulcre de leurs ancêtres, comme Abraham, Ismaël, Aaron et Moïse. Cf. Gen., XLIX. Elles n'exprimaient donc pas la réunion des corps dans un même sépulcre, mais la réunion des âmes dans un même séjour. Ces locutions témoignent par conséquent que ceux qui s'en servaient croyaient à la survivance de l'âme.

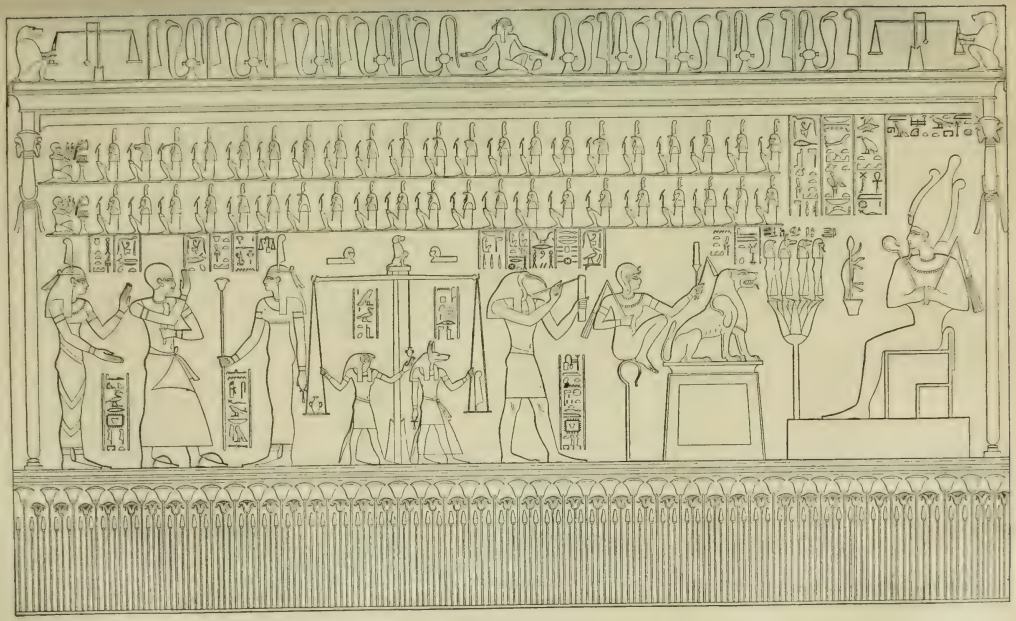
Le lieu où les âmes se rendaient en quittant le corps avait, du reste, un nom. On l'appelait *šeʾôl*. Il en est question très souvent dans la Bible, et le Pentateuque le mentionne plusieurs fois. Gen., XXXVII, 35; XLII, 38; XLIV, 29, 31; Num., XVI, 30, 33; Deut., XXXII, 22. Quelques rationalistes ont prétendu, il est vrai, que ce *šeʾôl* est le tombeau où descendent les corps. Mais il est incontestable que non seulement la Vulgate, qui le traduit par le terme *inferi*, et les Septante, qui le rendent par le mot ἅδης, mais encore Job et Isaïe, y ont vu le séjour des âmes séparées du corps par la mort. Aussi la plupart des auteurs reconnaissent-ils qu'il avait cette signification dès le temps de la rédaction du Pentateuque. Il y a lieu, en effet, de penser que ce mot n'aurait pas pris le sens de séjour des âmes, s'il avait eu antérieurement le sens de séjour des corps. Du reste, il est des textes du Pentateuque où il ne peut signifier tombeau, et où par conséquent il désigne nécessairement le lieu où les âmes des morts se rendaient. Lorsque les enfants de Jacob eurent vendu Joseph, ils rapportèrent à leur père qu'une bête féroce l'avait dévoré. Alors le vieillard s'écria : « Je descendrai plein de désolation près de mon fils dans le *šeʾôl*. » Gen., XXXVII, 35. Puisque le patriarche croyait son fils sans sépulture, il est clair que ce n'est point le tombeau qu'il appelait *šeʾôl*, et par conséquent qu'il désignait par ce terme le séjour des âmes des morts. Ce qui suppose que Jacob, Moïse et ses contemporains croyaient à la survivance de ces âmes.

Une autre preuve de cette croyance, c'est la tentation que les Hébreux ont toujours eue de consulter les morts. Moïse dut, en effet, défendre la nécromancie, Deut., XVIII, 11, et XXVI, 14, que nous voyons néanmoins pratiquée au temps de Saül, I Reg., XXVIII, 8-20, et d'Isaïe, VIII, 19.

b) On a prétendu trouver la négation de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme dans l'Ecclésiaste, et surtout III, 18-21, que Carrières traduit ainsi : « 18. J'ai dit en mon cœur, touchant les enfants des hommes, que Dieu les éprouve, et qu'il fait voir qu'ils sont semblables aux bêtes. 19. C'est pourquoi les hommes meurent comme les bêtes et leur sort est égal : comme l'homme meurt, les bêtes meurent aussi; les unes et les autres respirent de même, et l'homme n'a rien de plus que la bête. Tout est soumis à la vanité. 20. Et tout tend en un même lieu; ils ont tous été tirés de la terre; ils retournent aussi tous dans la terre. 21. Qui connaît si l'âme des enfants des hommes monte en haut, et si l'âme des bêtes descend en bas? » On a distingué dans ce passage deux pensées; mais ni l'une ni l'autre n'est contraire à la spiritualité de l'âme. La première pensée serait exprimée par les versets 18, 19 et 20. L'Ecclésiaste y compare l'homme et la bête dans ce qu'ils ont de semblable, c'est-à-dire dans leur vie animale et surtout dans leur mort. Tout ce qu'il expose est vrai; mais il ne s'ensuit point que l'Ecclésiaste refuse aux hommes une vie supérieure. Il le prouve bien lorsqu'il dit au ỳ. 18 que cette ressemblance, qui met l'homme au niveau de la bête, est une épreuve que Dieu lui impose. L'homme avait été, en effet, créé immortel, et les dons préternaturels assuraient à son âme l'indépendance de la vie animale. S'il meurt, c'est un châtiment et une épreuve. L'Ecclésiaste exprime ici une vérité qui se retrouve souvent dans la Bible. Cf. Ps. XLVIII, 13.

La pensée à laquelle l'Ecclésiaste s'arrête au verset 21 regarde l'âme spirituelle, *rûah*. Quelques auteurs, comme saint Grégoire, Nicolas de Lyre, saint Bonaventure, ont regardé ce verset et les précédents comme exprimant un doute sur son immortalité; ils y ont vu une formule matérialiste; seulement, suivant eux, l'Ecclésiaste manifesterait ici, non point son propre sentiment, qui est certainement spiritualiste, comme nous l'allons montrer, mais la manière de voir des impies.

Cependant cette explication est écartée par la plupart des interprètes. C'est, disent-ils, sa propre pensée que nous donne l'auteur sacré; mais cette pensée n'a rien de matérialiste. D'après saint Jérôme, *In Ecclesiasten*, t. XXIII, col. 1042, cette formule interrogative : *Qui sait?* n'exprime pas un doute sur la vie future, mais la grande difficulté d'en connaître la nature. Cf. Is., XXXV, 8; Ps. XIV, 1; Jer., XVII, 9. Elle revient à dire : Il y a bien peu d'hommes qui sachent ce que devient l'âme. Et en effet, remarque saint Jérôme, *loc. cit.*, col. 1041 et 1042, avant la venue du Messie « le ciel restait fermé, et les avantages étaient à peu près les mêmes pour l'âme de la bête et pour celle de l'homme. Bien que l'une tombât en dissolution et que l'autre semblât réservée pour une vie meilleure, cependant il y avait peu de différence entre périr avec le corps



115. — Le jugement des morts.

Thèbes. Deir el-Medinet. Du temps de Ptolémée IV Philopator. Temple c c. Cella. Lepsius, *Denkmäler*, IV, 16.

ou être emprisonné dans les ténèbres de l'enfer. » *Clausa erant cœlestia, et spiritus pecoris et hominis æqualis vilitas coarctabat. Et licet aliud videretur dissolvi, aliud reservari, tamen non multum intererat perire cum corpore, vel inferni tenebris detineri.* L'opinion de saint Jérôme a été suivie par Alcuin, saint Salone, Hugues de Saint-Cher, et par presque tous les exégètes. Voir Cornelius a Lapide, *In Ecclesiasten*, édit. Vivès, Paris, 1868, t. VII, p. 155.

L'abbé Motais, *l'Ecclésiaste*, Paris, 1883, introduction, p. 77-78, comprend autrement ce verset 21. Abandonnant la traduction de la Vulgate, il adopte le sens de l'hébreu, qui d'après la ponctuation massorétique s'exprime ainsi : « Qui voit l'esprit de l'homme, lequel monte vers le ciel, et l'esprit de la bête, qui descend vers la terre ? » L'hébreu ne donnerait, par conséquent, matière à aucune objection. « Le texte, dit M. Motais, au lieu de la forme dubitative, a ici un caractère particulier d'affirmation, et ne permet pas qu'on traduise : *s'il* monte, *s'il* descend, par la raison qu'il porte : *lequel* monte, *lequel* descend. La ponctuation massorétique, en effet, ne permet point d'y lire le *si* dubitatif; elle oblige à y voir l'article, et par conséquent à traduire *lequel* monte, *lequel* descend (littéralement parlant : le montant, le descendant). Mercer, Rosenmüller, Hengstenberg et bien d'autres ne manquent pas de faire cette constatation. Ewald lui-même n'hésite pas à confesser l'incompatibilité de la ponctuation actuelle avec la traduction de la Vulgate. » M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, n° 854, a adopté l'opinion de M. Motais.

Quoi qu'il en soit du sens de ces versets, il n'est pas douteux que l'Ecclésiaste n'était ni sceptique ni matérialiste. Sans doute il montre de mille manières la faiblesse et la vanité des choses humaines ; mais il n'en affirme pas moins, à plusieurs reprises, V, 7; VIII, 4-6, 11; XI, 9; XII, 14, que Dieu jugera les hommes, et que son jugement fera disparaître les injustices et les désordres qui choquent nos regards. Dans les versets mêmes qui précèdent ceux qu'on nous objecte, III, 16-17, il s'exprime en ces termes : « J'ai vu sous le soleil l'impiété dans le lieu du jugement et l'iniquité dans le lieu de la justice. Et j'ai dit en mon cœur : Dieu jugera le juste et l'impie, et alors sera le temps de toutes choses. » Or le jugement équitable, qui est invoqué ici, n'a pas son accomplissement en cette vie, où souvent le vice est heureux et la vertu dans les larmes. Il faut donc qu'il s'exécute en une autre vie, et par conséquent que nous vivions après la mort de nos corps. C'est du reste ce que l'Ecclésiaste proclame en son dernier chapitre, où il rappelle que l'âme doit se présenter au tribunal de Dieu. XII, 1, 7, 13, 14 : « Souviens-toi de ton Créateur... avant que la poussière retourne dans la terre d'où elle est tirée, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné... Crains Dieu et observe ses préceptes, car c'est là tout l'homme. Et tout ce qui se fait, *soit bien, soit mal*, Dieu l'appellera en jugement pour toute erreur *commise*, soit bien, soit mal. » (Traduction de l'abbé Motais.)

4° *Doctrine de l'Ancien Testament sur l'état des âmes après la mort.* — Du moment qu'on croyait à la survivance des âmes, on devait naturellement se demander en quoi consistait leur sort après la mort. Ce problème était fort complexe. La solution n'en fut complètement donnée que dans le Nouveau Testament, et elle ne s'élucida que peu à peu par des révélations successives. C'est ce que nous avons montré plus haut. Aussi les plus anciens livres de la Bible nous représentent-ils constamment toutes ces âmes allant dans le *še'ôl*. C'est seulement dans les écrits postérieurs de l'Ancien Testament qu'on nous apprend qu'elles montent au ciel, qu'elles vont à Dieu et le verront ; et encore ces passages semblent-ils regarder la résurrection des corps comme la condition de la prise de possession du ciel. Job., XIX, 23-27 ; Tob., II, 17, 18 ; XIII, 1, 2 ; Dan., XII, 2, 13 ; II Mach., VII, 9, 11, 14. Ces deux conceptions s'appliquaient, nous l'avons vu, à des périodes différentes de l'histoire de l'humanité. Avant l'Ascension de Jésus-Christ, les âmes se rendaient dans le *še'ôl*. Après son second avènement, elles doivent se réunir à leur corps, pour jouir avec lui du bonheur du ciel.

Laissons donc en ce moment la seconde conception, qui a eu son application et s'est précisée dans le Nouveau Testament, et disons un mot du sort que la Bible attribue aux habitants du *še'ôl*. Laissons aussi les textes, qui, à mesure que les temps du Messie approchent davantage, marquent mieux les différences du sort fait dans le séjour aux justes et aux impies. Ces textes seront en effet étudiés aux articles *ciel, purgatoire, enfer*.

D'après les autres textes, les *refa'îm* ou habitants du *še'ôl* étaient des êtres sans force, Ps. LXXXVII ; Prov., II, 18 ; IX, 18 ; XXI, 16 ; Job, XXVI, 5 ; Is., XIV, 10, dépouillés des avantages qui font l'inégalité des conditions et distinguent les hommes les uns des autres ici-bas. Job, III, 13, 17, 18 ; Is., V, 14 ; XIV, 11 ; XXII, 13. Plongés dans le repos du sommeil, Is., XIV, 8 ; Ezech., XXXI, 18 ; XXXII, 21 ; Jer., LI, 39, 57 ; Nahum., III, 18 ; Eccl., XIV, 17 ; ils avaient cessé de louer et d'honorer Dieu comme les justes le louent et l'honorent sur la terre. Ps. VI, 6 ; XXIX, 10 ; LXXXVII, 11 ; CXIII, 17 ; Is., XXXVIII, 17-19 ; Jer., XIII, 16 ; Bar., II, 17 ; Eccl., XVII, 25-27. Néanmoins ils avaient conscience de leur état, se connaissaient mutuellement et se communiquaient leurs sentiments et leurs pensées. Is., XIV, 9-15. Mais ils ignoraient ce qui se passait parmi les vivants, Job, XIV, 21 ; Eccles., IX, 5, 6, 10 ; Is., LXIII, 16, sauf ce que Dieu leur manifestait soit au sujet du présent, Is., XIV, soit même par rapport à l'avenir. I Reg., XXVIII.

Cette rapide esquisse montre que les croyances des Hébreux sur l'état des âmes après la mort ressemblaient beaucoup à celles des autres peuples de l'antiquité, et qu'elles portaient, par conséquent, toutes sur un fonds commun, qui paraît remonter aux origines de l'humanité. Seulement ce fonds commun fut gardé par les Juifs sans aucun mélange mythologique, tandis que chez presque tous les autres peuples il servit de trames à des légendes et à des fables.

5° *Doctrine de saint Paul sur l'état des âmes après la mort.* — Les théologiens se sont demandé de quelle manière les âmes séparées de leur corps peuvent connaître et vivre. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. LXXXIX. Mais les auteurs du Nouveau Testament, qui nous donnent des renseignements concrets et positifs, n'ont pas examiné cette question. Ils nous parlent du *ciel*, de l'*enfer*, du *purgatoire*, et l'on trouvera leur doctrine aux articles consacrés à ces mots.

Cependant on a prêté à saint Paul une assertion que nous devons examiner ici. Comme cet Apôtre appelle la mort un sommeil, I Cor., VII, 39; XV, 6, 20; I Thess., IV, 13-15, on lui a attribué l'opinion que les âmes des justes entreraient seulement en possession du ciel après la résurrection, et qu'en attendant elles resteraient dans une sorte de léthargie inconsciente. Cette opinion a même été défendue par les nestoriens, par les anabaptistes et par certains protestants que Calvin crut devoir réfuter. Mais elle est absolument contraire à la doctrine de saint Paul sur le jugement particulier, Hebr., IX, 27, et sur la récompense immédiate de ceux qui meurent en état de grâce. Phil., I, 23 ; II Cor., V, 8 ; I Thess., V, 10 ; II Tim., IV, 6-8. Lorsque saint Paul appelle la mort un sommeil, il faut donc voir dans ces expressions une simple métaphore. Voir Atzberger, *Die christliche Eschatologie*, n° 178, p. 212, et Simar, *Die Theologie des heilgen Paulus*, 2e édit., Fribourg, 1883, § 43, p. 251.

Il ne faut pas, du reste, confondre cette opinion du sommeil des âmes avec les théories dont nous avons déjà dit un mot, et qui n'accordaient aux âmes qu'un bonheur incomplet avant la résurrection.

Bibliographie. — Calmet, *Dissertation sur la nature de l'âme et sur son état après la mort, d'après les Hébreux*, dans ses *Nouvelles dissertations*, Paris, 1720,

p. 55-78; traduit en latin dans le *Cursus completus Scripturæ sacræ*, de Migne, t. VII, col. 721-748; Henri Martin, *La vie future suivant la foi et suivant la raison*, 3e édit., Paris, 1870, p. 57-188 et 546-550; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. III, p. 93-176; Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, qui donne du sujet une bibliographie étendue, dans laquelle nous relevons : Bachrens, *Freimüthige Untersuchungen ueber den Orcus der Hebraeer*, 1786; Ziegler, *Entwicklung der Vorstellung von Todtenreich bei den Hebräern*, dans sa traduction allemande des *Proverbes* de Salomon, 1791; Conz, *War die Unsterblichkeitslehre den alten Hebräern bekannt und wie?* dans les *Memorabilien von Paulus*, 1792; Thym, *Versuch einer historisch-kritischen Darstellung der jüdischen Lehre von einer Fortdauer nach dem Tode*, 1795, qui énumère vingt-six auteurs qui ont étudié le sujet avant lui; Wiessner, *Lehre und Glaube der vorkristlichen Welt an Seelenfortdauer und Unsterblichkeit mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament;* Becherer, *Ueber den Glauben der Juden an Unsterblichkeit der menschlichen Seele vor der babylonischen Gefangenschaft*, 1827; Patizi, *De interpretatione Scripturæ sacræ*, 1844, t. II, p. 257; Hahn, *De spe immortalitatis sub Veteri Testamento gradatim exculta*, 1845; Oehler, *Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris illustrata*, 1846; Boettcher, *De inferis rebusque post mortem futuris*, 1846, avec une riche bibliographie de la matière; Schumann, *Die Unsterblichkeitslehre des Alten und Neuen Testaments*, 1847; Fuellner, *Notionem immortalitatis apud Hebræos exposuit*, 1851; Lutterbeck, *Die neutestamentliche Lehrbegriff*, 1852; Engelbert, *Das negative Verdienst des Alten Testaments und die Unterblichkeitslehre*, 1857; Himpel, *Die Unterblichkeitslehre des Alten Testaments*, 1877; Schultz, *Veteris Testamenti de hominis immortalitate sententia*, 1860; Derf, *Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit*, 1861; Schneider, *Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker;* Keel, *Die jenseitige Welt*, 1868; Kahle, *Biblische Eschatologie*, 1870; Wahl, *Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre des alttestamentlichen Hebraismus*, 1871; Jungmann, *De Novissimis*, 1871; Spiess, *Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode*, 1877, avec des renseignements bibliographiques très détaillés; Schenz, *Die alttestamentliche Offenbarungslehre über die Scheol*, 1876; Schaefer, *Die Unsterblichkeitslehre des Alten Testaments*, dans le *Katholik* de Mayence, 1877, 2e cahier; Oswald, *Eschatologie*, 4e édit., 1879; Flunk, *Die Eschatologie Alt-Israels*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, d'Inspruck, 1887, 3e cahier; Fr. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, 2e édit., in-8°, Leipzig, 1861. A. VACANT.

AMÉLECH (hébreu : *Hammélek*, nom avec l'article, « le roi; » Septante : τοῦ βασιλέως). D'après les Septante et plusieurs commentateurs, *Hammélech* n'est pas un nom propre, mais un nom commun, *le roi*. La Vulgate a pris *Hammélech* pour un nom propre dans les trois noms suivants, qu'elle a écrits Amélech.

1. AMÉLECH, père de Joas, à qui le roi Achab donna l'ordre de garder en prison le prophète Michée jusqu'à son retour de la guerre contre les Syriens. III Reg., XXII, 26; II Par., XVIII, 25. Les Septante et beaucoup de modernes traduisent « Joas, fils du roi », au lieu de « Joas, fils d'Amélech ».

2. AMÉLECH, père de Jérémiel, à qui le roi de Juda, Joachim, commanda de saisir le prophète Jérémie et Baruch, son secrétaire. Jer., XXXVI, 26. D'après plusieurs commentateurs, Amélech est « le roi » Joachim.

3. AMÉLECH, père de Melchias, possesseur d'une citerne où l'on jeta le prophète Jérémie pour l'y laisser mourir de faim et d'où il fut sauvé par Abdémélech. Jer., XXXVIII, 6. Certains exégètes pensent qu'Amélech est « le roi » Sédécias.

AMELOTE Denis, commentateur français, né à Saintes en 1609, docteur de Sorbonne, ordonné prêtre en 1631, se mit sous la direction du P. de Condren, qui l'employa à l'œuvre des missions. Quelques années après la mort de ce saint homme, dont il écrivit la vie, il entra à l'Oratoire, en 1650, où il occupa les charges d'assistant du général et de supérieur de la maison mère. Il mourut le 7 octobre 1678.

L'assemblée générale du clergé de 1655-1656 ayant chargé Marca, alors archevêque de Toulouse, et l'évêque de Montauban de faire traduire le Nouveau Testament, par la personne qu'ils jugeraient la plus capable, le P. Amelote fut choisi, et sa traduction parut de 1666 à 1670 en 4 in-8°, sous ce titre : *Le Nouveau Testament de Nostre-Seigneur Jésus-Christ. Traduit sur l'ancienne édition latine corrigée par le commandement du pape Sixte V. Et publiée par l'autorité du pape Clément VIII. Avec des notes sur les principales difficultez, la chronologie, la controverse, et plusieurs tables pour la commodité du lecteur.* Cette traduction fut réimprimée une trentaine de fois, avec ou sans les notes, dans le cours du XVIIe et du XVIIIe siècle. L'édition de Vendôme, 1671, et celles de 1733 ont été falsifiées en plusieurs endroits. Par ordre de Louis XIV, les deux éditions de 1686 furent tirées à cent mille exemplaires pour être distribuées aux protestants convertis. « On doit rendre justice au P. Amelote, dit Richard Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1690, p. 361, qu'il est le premier des écrivains catholiques qui se soit appliqué avec soin à traduire le Nouveau Testament en français. » Et dans son *Histoire critique des principaux commentaires du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, p. 883, le même Richard Simon, ordinairement sévère et plein de préjugés, ajoute : « Nous n'avons rien de plus critique sur le Nouveau Testament, traduit en notre langue, que les notes du P. Amelote... On a eu raison de préférer sa version, pour la mettre entre les mains du peuple, à toutes les autres versions, parce qu'il justifie doctement, en une infinité d'endroits de ses remarques, l'ancien interprète de l'Église. » Au jugement du *Journal des savants*, le P. Amelote a su conserver dans sa traduction les grâces de notre langue, sans rien perdre de la force et de l'énergie des paroles du texte sacré.

Les autres ouvrages exégétiques du P. Amelote sont extraits de son édition du Nouveau Testament. En voici les titres : *Les paroles de N.-S. Jésus-Christ tirées du Nouveau Testament*, Paris, 1669; *La vie de Jésus-Christ composée de toutes les paroles des évangélistes, ou l'unité des quatre...*, Paris, 1669; *Vita Jesu Christi ex omnibus evangelistarum verbis contexta*, Paris, 1670; *Les épistres et évangiles, avec les oraisons propres qui se lisent à la messe*, Paris, 1668. Cf. Lelong, *Bibliotheca sacra*, t. I, p. 337; R. Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament*, ch. XXXIII et XXXIV, et *Histoire critique des principaux comment.*, ch. LVIII; Ingold, *Bibliographie oratorienne*, p. 7. A. INGOLD.

AMEN, mot hébreu, אָמֵן, *'âmên*. Il a été conservé plusieurs fois tel quel dans les traductions grecque et latine de l'Ancien Testament, et a été aussi employé par les écrivains du Nouveau Testament.

I. *Dans l'Ancien Testament.* — 1° *Amen* est primitivement un adjectif qui signifie « ferme, véritable, digne de confiance ». De là vient le sens de « vérité, fidélité aux promesses », qu'il a dans un passage d'Isaïe, LXV, 16, où le prophète appelle deux fois Dieu : *'Élôhê 'âmên*, « le Dieu en qui l'on doit avoir confiance, parce qu'il tient ce qu'il promet. » Vulgate : *Deo amen.* — 2° En dehors

de ce passage, le mot *amen* est toujours employé dans le texte hébreu comme adverbe, rarement au commencement d'une phrase, III Reg., I, 36; Jer., XXVIII, 6; ordinairement à la fin, dans le sens de « que cela soit ferme, qu'il en soit ainsi », γένοιτο, comme traduisent les Septante, III Reg., I, 36; Jer., XXVIII, 6. Il est placé dans la bouche d'une personne, III Reg., I, 36; Jer., XI, 5; Num., V, 22, etc., ou du peuple tout entier, qui donne par là son adhésion à ce qui vient d'être dit, en marquant aussi par ce terme le souhait que ce qui a été dit s'accomplisse. Deut., XXVII, 15-26; I Par., XVI, 36; II Esdr., V, 13; VIII, 6. Dans plusieurs passages, *amen* exprime l'acquiescement de celui qui le prononce à un serment ou à une malédiction. Num., V, 22; Deut., XXVII, 15-26. Dans d'autres, c'est l'expression du vœu que ce qui vient d'être demandé dans une prière soit accordé par Dieu, comme dans la doxologie finale des quatre premiers livres des Psaumes : Ps. XL, 14; LXXII, 19; LXXXVIII, 53; CV, 48. (La Vulgate, qui a conservé ailleurs le mot *amen*, a dans les Psaumes, à la place de cet adverbe, le mot *fiat*, parce qu'elle ne traduit pas directement l'hébreu, mais le grec des Septante, qui porte : γένοιτο.) Tous ces versets des Psaumes (les trois premiers seulement dans l'hébreu, Ps. XLI, 14; LXXII, 19; LXXXIX, 53) ont un *amen* ou *fiat* répété, pour donner plus de force à cette locution. Ce redoublement se voit déjà dans les Nombres, V, 22. Quand Esdras bénit solennellement le peuple, celui-ci répond aussi deux fois : *amen, amen*. II Esdr., VIII, 6.

II. *Dans le Nouveau Testament.* — 1° Notre-Seigneur, dans ceux de ses discours que nous ont conservés les Évangiles, se sert fréquemment du mot *amen*, au commencement de ses phrases, dans un sens qui lui est propre et qu'on ne retrouve pas ailleurs dans la littérature hébraïque. Il dit vingt-huit fois dans saint Matthieu, treize dans saint Marc, sept dans saint Luc : Ἀμὴν λέγω σοι (ὑμῖν) « En vérité je vous le dis, » et vingt-six fois dans saint Jean, en redoublant le mot : Ἀμὴν ἀμήν. Cette répétition a la valeur d'un superlatif : « Je vous dis très certainement, en toute vérité. » — 2° En dehors de cette acception du mot *amen*, qui est spéciale à Notre-Seigneur, nous trouvons cette particule employée dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien, avec la signification : « qu'il en soit ainsi. » Rom., I, 25; IX, 5; XI, 36, etc.; Gal., I, 5; Eph., III, 21; Phil., IV, 20; I Tim., I, 17; Hebr., XIII, 21; I Petr., IV, 11; Apoc., I, 6, 7; V, 14, etc. Cf. Luc., XXIV, 53, et la conclusion du *Pater noster*. Matth., VI, 13. — 3° Saint Jean, dans l'Apocalypse, appelle Jésus-Christ « l'*Amen* (ὁ Ἀμήν), le témoin, le fidèle, le véridique ». Apoc., III, 14. C'est sans doute une réminiscence d'Isaïe, LXV, 16, et peut-être aussi du Maître, qui aimait à dire dans ses discours : *Amen, amen*, « en vérité je vous le dis. » « Le fidèle et le véridique » sont l'explication du mot « l'*Amen* ». — 4° Dans la primitive Église, dès l'âge apostolique, à l'exemple de la synagogue, l'usage s'introduisit dans les assemblées des fidèles que tous les assistants répondissent *amen* aux prières du célébrant, afin de s'unir à lui et de s'approprier ce qu'il venait de dire au nom de tous. Saint Paul fait allusion à cette coutume. I Cor., XIV, 16, et II Cor., I, 20. Dans le premier passage, il dit : « Si vous priez seulement de cœur, comment celui qui tient la place du peuple pourra-t-il répondre *amen* à votre prière, puisqu'il n'entend pas ce que vous dites ? » Le second passage est diversement interprété; il offre même des leçons différentes dans le texte grec; mais d'après la plupart des commentateurs, d'accord en cela avec la Vulgate et avec plusieurs manuscrits grecs importants (voir C. Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, editio critica minor VIII°, p. 792), il doit se traduire ainsi : « Toutes les promesses de Dieu sont en lui : oui (c'est-à-dire sont exécutées fidèlement), c'est pourquoi par lui aussi nous disons *amen* à Dieu [comme nous le faisons à la fin des prières publiques], pour lui rendre gloire, » par la ferme confiance que nous manifestons en ses promesses. — L'usage de terminer par *amen* les prières liturgiques était donc déjà connu de tous du temps de saint Paul, puisqu'il le rappelle dans ses Épîtres sans avoir besoin d'en donner aucune explication particulière. Les premiers chrétiens exprimaient ainsi leur foi et leur participation à la prière du prêtre. Saint Jérôme rapporte que les fidèles de Rome prononçaient l'*Amen* à si haute voix et en si grand nombre, qu'on aurait cru entendre le roulement du tonnerre : « Ad similitudinem cælestis tonitrui *Amen* reboat. » *Comm. in Gal.*, I. II, proœm., t. XXVI, col. 355. Cf. S. Justin, *Apol.*, I, 65, t. VI, col. 428; Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VII, 9, t. XX, col. 656; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XXIII, 18, t. XXXIII, col. 1124; *Constit. apost.*, VIII, 13, t. I, col. 1108; Tertullien, *De spect.*, 25, t. I, col. 657; S. Ambroise, *Enarr. in Ps.* XL, 36, t. XIV, col. 1084; S. Augustin, *De Doctrina christiana*, II, 11, t. XXXIV, col. 42; *De catech. rudibus*, I, 9, 43, t. XL, col. 320, etc.

Voir Brunner, *De voce Amen*, Helmstädt, 1678; Weber, *De voce Amen*, Iéna, 1734; Wernsdorf, *De Amen liturgico*, Wittemberg, 1779; Fogelmark, *Potestas verbi Amen*, Upsal, 1761; Bechler, *Horæ philologicæ in Amen*, Wittemberg, 1687; Vejel, *De vocula Amen*, Strasbourg, 1681.

F. VIGOUROUX.

AMENDE *dans la loi mosaïque.* — Dans le sens strict du mot, l'amende se distingue de la réparation d'un dommage causé, et s'entend d'une somme d'argent qu'un délinquant est condamné à payer, en punition de sa faute, soit au fisc, soit à quelque institution publique, rarement à des particuliers. Ainsi entendue, l'amende se rencontre à peine dans la législation mosaïque, sous laquelle il n'y avait pas de fisc organisé. La peine pécuniaire qui ressemble le plus à l'amende est celle qui est portée dans le Lévitique, V, 15-16. Si, par une erreur coupable, un Israélite frustre le sanctuaire de quelque redevance imposée, comme dîmes, prémices, etc., il doit, outre l'offrande d'un bélier en sacrifice, réparer tout le tort causé, et « de plus payer au prêtre une somme équivalente au cinquième de la dette ». Comme le texte distingue ici clairement la réparation du dommage et le payement d'une somme supplémentaire, au profit d'un personnage public, cette dernière peine ne peut guère être qu'une amende.

Plusieurs auteurs donnent aussi le nom d'amendes aux peines pécuniaires portées dans les textes suivants : 1° Quand un délit est soumis à la loi du talion, on peut échapper à la sanction pénale en payant une certaine somme fixée par la partie lésée. Exod., XXI, 23-25, 30; — 2° « Si un taureau, frappant de la corne, tue un homme ou une femme, ou bien leur fils ou leur fille, le propriétaire qui, dûment averti du vice de son animal, a négligé de le garder, peut échapper à la peine de mort en payant la somme fixée par les parents de la victime; si la victime est un esclave, le propriétaire payera à son maître trente sicles d'argent. » Exod., XXI, 29-32. — 3° Si, dans une querelle, un homme frappe une femme enceinte et la fait avorter, il payera la somme fixée par des arbitres et par le mari. Exod., XXI, 22. — 4° L'homme qui porte une atteinte grave à la réputation d'une femme qu'il vient d'épouser doit payer cent sicles d'argent au père de cette femme. Deut., XXII, 19. Cf. Jahn, *Archæologia Biblica*, § 242, dans Migne, *Scripturæ Sacræ cursus completus*, t. II, col. 972; Glaire, *Introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1843, t. II, p. 453. Comme ces sommes d'argent sont payées exclusivement à la personne lésée, et qu'elles ont pour but évident de réparer un dommage, auquel d'ailleurs elles sont proportionnées, dans ces cas et autres semblables, il s'agit moins d'amendes que de compensations ou réparations pécuniaires. Voir DOMMAGE.

S. MANY.

1. AM ENDE Johann Gottfried, né à Voigtsberg, le 22 août 1752, mort le 17 février 1821, surintendant à Neustadt, sur l'Orla, a publié *Pauli Epistola ad Philippen-*

ses græce ex recensione Griesbachiana, nova versione latina et annotatione perpetua illustrata, in-8°, Wittenberg, 1798. Voir Ch. G. E. am Ende, *Dr. Joach. Glob. am Ende, verstorben 1777 als Superintendent zu Dresden, ein Lebensbild, nebst einer Bibliotheca am Endiana*, in-8°, Dresde, 1871, ouvrage qui donne des renseignements historiques et bibliographiques sur J. G. am Ende et sur J. J. G. am Ende.

2. AM ENDE Johann Joachim Gottlob, théologien luthérien, né en 1701, à Gräfenhainichen, en Saxe, mort le 2 mai 1777. Il fit ses études à Wittenberg, devint pasteur de sa ville natale à la mort de son père, auquel il succéda, et de Schulpforte en 1713. Nommé surintendant à Fribourg-en-Thuringe en 1748, il fut appelé à Dresde en 1749, comme conseiller consistorial, surintendant, et premier pasteur de l'église de la Croix. Il obtint également, la même année 1749, le grade de docteur en théologie à l'université de Leipzig. On distingue parmi ses écrits *Commentatio epistolica de quibusdam Novi Testamenti locis, quæ de apertione portæ mentionem faciunt, Act., XIV, 27; I Cor., XVI, 9; Col., IV, 3*, in-4°, Wittenberg, 1744; *Christeis, id est Acta Apostolorum e lingua originali in latinam translata et carmine heroico expressa, notisque subjunctis, illustrata*, in-4°, Wittenberg, 1759. Voir J. Chr. Adelung, *Fortsetzung und Ergänzungen zu* Chr. G. Jöchers *Allgemeinem Gelehrten-Lexico*, t. I, 1784, col. 717-720 et AM ENDE 1.

1. AMÈRES (Eaux), qu'on appelle aussi quelquefois eaux de jalousie. Nom de l'eau qu'on faisait boire à la femme soupçonnée d'adultère. Num., V, 17-27. Voir EAUX DE JALOUSIE.

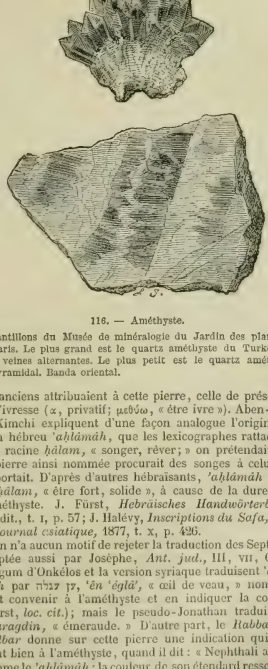
2. AMÈRES (Eaux), eaux dont Moïse corrigea miraculeusement l'amertume à Mara, dans le désert du Sinaï. Exod., XV, 23-25. Voir MARA 1.

AMERSFOORDT Jacques, philologue hollandais, né à Amsterdam, le 24 novembre 1786, mort à Leyde, le 23 octobre 1824. Il reçut son éducation à l'école latine et à l'Athénée d'Amsterdam, puis à l'université de Leyde. Il fut l'un des fondateurs de la Société pour l'étude de la littérature orientale. En 1816, on lui confia la chaire de littérature orientale à l'Athénée de Harderwyk. Cette chaire ayant été supprimée deux ans plus tard, il devint professeur de théologie à l'Athénée de Franeker, et il en fut recteur du mois d'octobre 1821 jusqu'au mois de juin 1823. On a de lui, entre autres ouvrages, *Dissertatio philologica de variis lectionibus Holmesianis locorum quorumdam Pentateuchi mosaici*, in-4°, Leyde, 1815. Voir sa biographie par J. W. de Crane, dans *Algemeene Konst-en Letter-Bode*, Harlem, 1824, t. II, p. 394-399; J. A. Philipps, *Narratio eorum quæ, ipso rectore Franequeræ, acciderunt*, dans les *Annales Academiæ Groninganæ*, 1825, p. 10, 16.

AMES William, théologien puritain anglais, né à Norfolk, en 1576, mort à Rotterdam, le 14 novembre 1633. Il fit ses études à Cambridge, au collège du Christ, et fut élève du puritain Perkins. Devenu chapelain de l'université, il prêcha (1609) avec tant de véhémence contre les abus qui y régnaient, qu'il fut obligé de quitter l'Angleterre. Il se réfugia en Hollande, et, après avoir été chapelain anglais à La Haye, il devint professeur de théologie à Franeker, en Frise (1622). Il fut l'un des plus ardents adversaires de l'arminianisme. Ses Œuvres latines ont été publiées sous ce titre : *Opera quæ latine scripsit omnia*, 5 in-12, Amsterdam, 1658. On y remarque un commentaire des Épîtres de saint Pierre publié pour la première fois en latin à Amsterdam, en 1635. Il a été traduit en anglais : *An analytical Exposition of both the Epistles of the Apostle Peter, illustrated by doctrines out of every text*, in-4°, Londres, 1641. C'est une analyse exacte des deux Épîtres de saint Pierre, mais sans valeur critique et philologique. Voir Neal, *History of Puritans*, t. I, p. 572; Brooks, *Lives of Puritans*, t. I, p. 405; W. Orme, *Bibliotheca biblica*, p. 11; sa notice biographique placée en tête de l'édition de ses *Opera* par Nethenus.

AMÉTHYSTE (ἀμέθυστος), pierre précieuse, mentionnée dans l'Apocalypse, XXI, 20, comme la douzième et dernière des pierres qui entrent dans les fondements de la nouvelle Jérusalem. Les Septante, suivis par la Vulgate, traduisent par le même mot l'hébreu *'ahlâmâh*, nom que porte la troisième pierre du troisième rang dans le pectoral ou rational du grand prêtre. Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 13. Ils ajoutent de plus l'améthyste parmi les pierres précieuses énumérées par Ezéchiel, XXVIII, 13, dans la description des richesses de Tyr.

Le nom grec ἀμέθυστος rappelle une des propriétés que



116. — Améthyste.

Échantillons du Musée de minéralogie du Jardin des plantes à Paris. Le plus grand est le quartz améthyste du Turkestan, à veines alternantes. Le plus petit est le quartz améthyste pyramidal. Bande oriental.

les anciens attribuaient à cette pierre, celle de préserver l'ivresse (α, privatif; μεθύω, « être ivre »). Aben-Esra et Kimchi expliquent d'une façon analogue l'origine du nom hébreu *'ahlâmâh*, que les lexicographes rattachent à la racine *hâlam*, « songer, rêver; » on prétendait que la pierre ainsi nommée procurait des songes à celui qui la portait. D'après d'autres hébraïsants, *'ahlâmâh* vient de *hâlam*, « être fort, solide », à cause de la dureté de l'améthyste. J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, 2e édit., t. I, p. 57; J. Halévy, *Inscriptions du Safa*, dans le *Journal asiatique*, 1877, t. X, p. 426.

On n'a aucun motif de rejeter la traduction des Septante, adoptée aussi par Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 6. Le Targum d'Onkélos et la version syriaque traduisent *'ahlâmâh* par עין דעגלא, *'ên 'égla'*, « œil de veau, » nom qui peut convenir à l'améthyste et en indiquer la couleur (Fürst, *loc. cit.*); mais le pseudo-Jonathan traduit par *smaragdîn*, « émeraude. » D'autre part, le *Rabbat bamidbar* donne sur cette pierre une indication qui convient bien à l'améthyste, quand il dit : « Nephthali a pour gemme le *'ahlâmâh*; la couleur de son étendard ressemble à du vin clair dont la rougeur n'est pas forte. »

L'améthyste (fig. 116) est, en effet, une pierre brillante,

très transparente, d'un rouge violacé. On en distingue deux espèces : l'*améthyste orientale* et l'*améthyste occidentale*, dont la composition est très différente, mais que les anciens ont confondues et nommées de même à cause de leur apparente ressemblance. L'améthyste orientale, la plus rare, la plus belle, d'une dureté qui égale presque celle du diamant, contient quatre-vingt-dix pour cent d'alumine, du fer et de la silice ; elle n'est qu'une variété violette du saphir. L'améthyste occidentale est la plus commune ; c'est une variété de quartz. Elle se laisse facilement tailler, comme le remarque Pline, *H. N.*, XXXVII, 9 ; aussi les anciens s'en servaient-ils beaucoup pour faire des bagues et des camées. J. THOMAS.

AMHARIQUE (VERSION) DE LA BIBLE. — L'amharique est un dialecte sémitique corrompu, mêlé de mots africains, et ainsi appelé de la province d'Amhara, en Abyssinie. Il commença à supplanter le ghez dans ce pays, vers l'an 1300, et on le parle aujourd'hui dans presque toute l'Abyssinie. Les missionnaires catholiques furent les premiers qui essayèrent de traduire en amharique des parties de l'Écriture ; mais leurs travaux n'ont jamais été imprimés. La Bible fut traduite pour la première fois, en entier, de 1810 à 1820, par Asselin de Cherville, consul de France au Caire, aidé d'un vieillard appelé Abou-Roumi. Sa traduction fut achetée par la Société biblique de la Grande-Bretagne, et revue par J. P. Platt, qui fit paraître les Évangiles, en 1824, et le Nouveau Testament complet, en 1829. L'Ancien Testament parut en 1840, et une édition complète de la Bible, en 1842. La Société biblique a publié en 1875 une édition nouvelle, revue par le Dr Krapf, avec le concours de plusieurs Abyssiniens. Voir *The Bible of every land*, in-4°, Londres (1860), p. 61.

1. AMI (hébreu : *'Âmî;* Septante : Ἠμεῖ), Chananéen, un des « serviteurs », c'est-à-dire des tributaires de Salomon, III Reg., IX, 20, 21, chef d'une famille qui revint de Babylone avec Zorobabel. I Esdr., II, 57. Il est appelé AMON, II Esdr., VII, 59. Ami paraît n'être qu'une forme altérée d'Amon.

2. AMI. 1° Ce mot a le plus souvent dans l'Écriture le même sens que dans le langage ordinaire, c'est-à-dire qu'il désigne celui qui est attaché à un autre par des liens d'affection, comme les amis de Job (*rê'îm*). Job, II, 11, etc. Voir Prov., XVIII, 17, 24 ; Eccli., VI, 1, 7-17 ; IX, 14-15, etc. — 2° Ami, dans la Bible, signifie aussi celui qui est dans les bonnes grâces de quelqu'un ; c'est ainsi qu'Abraham est appelé « l'ami de Dieu ». Jac., II, 23 ; II Par., XX, 7 ; Is., XLI, 8 ; Ps. CXXXVIII, 17 ; Judith, VIII, 22. Cf. Prov., XXII, 11 ; Joa., XIX, 12. — 3° Il signifie également « le prochain » : *Diliges amicum tuum sicut teipsum*. Lev., XIX, 18. — 4° Ceux qui exercent les mêmes fonctions. Zach., III, 8. — 5° Au vocatif, en s'adressant à une personne qu'on ne connaissait pas, on l'appelait « ami », ἑταῖρε, comme cela se fait dans presque toutes les langues. Matth., XX, 13 ; XXII, 12. — Le mot ami a encore quelques autres acceptions tout à fait particulières et qu'il importe de remarquer.

6° « L'ami de l'époux, » ὁ φίλος τοῦ νυμφίου, Joa., III, 29 ; cf. Jud., XIV, 20 ; XV, 2 ; Cant., V, 1 ; I Mach., IX, 39, était chez les Juifs à peu près ce qu'était le paranymphe chez les Grecs. Il était chargé, quand les fiançailles avaient été conclues, de servir d'intermédiaire entre les futurs époux, auxquels l'usage ne permettait pas de se voir avant le mariage ; de plus il s'occupait des préparatifs des noces et des fêtes qui les accompagnaient. Les rabbins l'appelent *šôšbên*, c'est-à-dire « fils de la joie », d'après l'interprétation de Grimm, *Clavis Novi Testamenti philologica*, 1862, p. 448. Voir Buxtorf, *Lexicon chaldaicum et talmudicum*, édit. Fischer, p. 1257 ; *Schemot rabba*, p. 46 ; *Baba bathra*, p. 144 b.

7° Une autre acception à noter du mot ami, c'est celle d' « ami du roi ». On donnait ce titre, en Palestine, au conseiller le plus intime du roi. Chusaï était en ce sens « l'ami de David », II Reg., XV, 37 ; XVI, 16 ; I Par., XXVII, 33 ; Zabud, celui de Salomon, III Reg., IV, 5. On trouve une dénomination analogue à la cour des pharaons, où certains officiers égyptiens sont ainsi désignés : *suten smer*, « ami du roi », *smer ua*, « ami unique ». Dans les deux livres des Machabées, I Mach., II, 18 ; III, 38 ; VI, 10, 14, 28 ; VII, 6, 8 ; X, 16, 19-20, 65 ; XI, 26, 27, 57 ; XII, 43 ; XIII, 36 ; XIV, 39 ; XV, 28, 32 ; II Mach., I, 14 ; VII, 24 ; VIII, 9 ; X, 13 ; XI, 14 ; XIV, 11, φίλος τοῦ βασιλέως est le titre officiel donné par les Séleucides aux personnes qui avaient leur confiance, et en particulier aux dignitaires de la cour, qui remplissaient les grandes fonctions militaires et administratives. Cf. Polybe, *Hist.*, XXXI, 3, 7, 16 ; 19, 2, édit. Teubner, 1868, t. IV, p. 2, 3, 17 ; Appien, *Syr.*, 46. Parmi « les amis du roi », on distinguait les « premiers » ou principaux, οἱ πρῶτοι φίλοι, titre supérieur à celui de simple ami. I Mach., X, 65 ; XI, 27 ; II Mach., VIII, 9. Alexandre Ier Balas conféra d'abord à Jonathas Machabée le titre d' « ami du roi, » I Mach., X, 19-20, et ensuite celui de « premier ami du roi. » I Mach., X, 65. Démétrius II Nicator lui confirma cette dignité. I Mach., XI, 27. — Cet usage d'appeler « amis du roi » les principaux de la cour parait avoir existé dès le temps d'Alexandre (Diodore de Sicile, XVII, 54, 55, édit. Teubner, 1867, t. III, p. 446, 447) ; il était aussi usité en Égypte chez les Lagides, III Mach., II, 23, 25 ; V, 3, et c'est à cause de cette coutume que les Septante ont rendu par le mot « ami », φίλος, l'hébreu *šar*, « prince, chef, conseiller du roi, » dans plusieurs passages. Esth., I, 3 ; II, 18 ; VI, 9. Voir aussi Dan., III, 91, 94 ; V, 23. Il faut observer, au sujet de Daniel, que la version de ce prophète, qui est dans nos éditions ordinaires des Septante, est celle de Théodotion. Voir la véritable traduction des Septante, qui porte φίλοι aux passages cités, dans C. de Tischendorf, *Vetus Testamentum græce*, 7e édit., Leipzig, 1887, t. II, p. 597, 601. Théodotion a traduit par « puissants », μεγιστάνες ; Dan., III, 91 ; V, 23 ; δυνάσται, III, 94.

8° Enfin, dans le premier livre des Machabées, le mot « ami » est employé aussi dans le sens officiel d' « allié », que les Romains donnaient à ce titre : φίλος καὶ σύμμαχος Ῥωμαίων, *socius et amicus populi Romani*. I Mach., VIII, 20, 31 ; XIV, 40 ; XV, 17 ; cf. XIV, 18. Cf. Suétone, *Cæsar*, XI ; *August.*, LX ; Tite-Live, VII, 31 ; XXXVII, 54 ; Ern. Kuhn, *Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs*, 2 in-8°, Leipzig, 1864-1865, t. II, p. 31-33 ; O. Bohn, *Qua condicione juris reges socii populi Romani fuerint*, in-8°, Berlin, 1877, p. 11-14 ; Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, t. III, 1887, p. 659 ; *Corpus inscript. græc.*, t. IV, n° 5885, p. 770. — Au Psaume CVII, 10 (hébreu, CVIII, 10), la Vulgate emploie le mot « amis » dans ce sens latin d'alliés : « Les étrangers (c'est-à-dire les Philistins) sont devenus mes amis », là où l'original porte : « Je soumettrai le pays des Philistins ». — L'usage qu'ont fait les deux livres des Machabées du mot φίλος, *amicus*, dans sa double acception gréco-macédonienne et romaine, est digne d'attention, parce qu'il est une preuve de l'exactitude historique des auteurs qui les ont écrits. F. VIGOUROUX.

AMIATINUS (CODEX). Ce manuscrit, le plus célèbre sinon le plus ancien de la Vulgate hiéronymienne, appartient à la bibliothèque Laurentienne, à Florence. Il est coté *Amiatinus I*, parce que c'est un des manuscrits qui ont été apportés de l'abbaye de Monte-Amiato, près de Sienne, à ladite bibliothèque, lors de la suppression de l'abbaye, en 1786. L'écriture est onciale et de calligraphie italienne. Le parchemin est partagé en cahiers de huit feuillets chacun ; chaque page a deux colonnes de texte, chaque colonne quarante-quatre lignes. Les initiales des versets ou stiques sont en saillie sur la marge de toute leur largeur. Aucune ponctuation ; le texte est coupé par des alinéas à chaque stique. Point de grandes initiales

q sum esse xp̄m
egressus ibat
e locum
uirebant eum
et usque ad ipsū
illum
set ab eis
uia et aliis ciui
sortet me eum
e cnum dī
ssussum
e dicans in sīna
aeae
autem cum
uerent in eum
et uerbum dī
e secus stagnū
m
q naues stantes
q num
utem discende
abant retia
e utem in unam

quia in potestate erat
sermo ipsius
xv viii xiiii Et in synagoga erat homo habens
daemonium inmundum
et exclamauit uoce magna
dicens
sine quid nobis et tibi ihu
nazarene uenisti perdere nos
scio te qui sis scs di
et increpauit illi ihs dicens
ommutesce et exi ab illo
et cum proiecisset illud
daemonium in medium
exiit ab illo nihilque
illum nocuit
et factus est pauor in omnib
et conloquebantur
ad inuicem dicentes
quod est hoc uerbum
quia in potestate et uirtute
imperat spiritibus
inmundis et exeunt
et diuulgabatur fama de illo

L xxxiiii quia sciebant ipsum esse xpm
viii Facta autem die egressus ibat
m xvii in desertum locum
et turbae requirebant eum
et uenerunt usque ad ipsu
et detinebant illum
ne discederet ab eis
quib illeait quia et aliis ciui
tatibus oportet me euan
gelizare regnum di
quia ideo missus sum
et erat praedicans in syna
xv gogis galilaeae
L xxxiiii x Factum est autem cum
turbae inruerent in eum
ut audirent uerbum di
et ipse stabat secus stagnu
genesareth
et uidit duas naues stantes
secus stagnum
piscatores autem discende
rant et laauabant retia
ascendens autem in unam

ornées, comme on en voit de si belles dans les manuscrits de l'époque carolingienne. Hauteur : 50 cent.; largeur : 34. Nous reproduisons ici (fig. 117) le fac-similé de la moitié d'une page du manuscrit, contenant : Luc., IV, 32-37, et IV, 41-V, 3. Le manuscrit ne forme qu'un volume de 1029 feuillets. Il contient le texte intégral de la Vulgate, chaque livre précédé de son introduction ou prologue par saint Jérôme.

Au verso du premier feuillet du manuscrit, on lit l'inscription que voici, en vers : CENOBIUM AD EXIMII MERITO || VENERABILE SALVATORIS || QUEM CAPUT ECCLESIÆ | DEDICAT ALTA FIDES || PETRUS LANGOBARDORUM | EXTREMIS DE FINIB. ABBAS || DEVOTI AFFECTUS | PIGNORA MITTO MEI || MEQUE MEOSQ. OPTANS | TANTI INTER GAUDIA PATRIS || IN CÆLIS MEMOREM | SEMPER HABERE LOCUM. Le sens de cette dédicace était : « Pierre, abbé à l'extrémité du pays des Lombards, envoie ce gage de son tendre dévouement au vénérable couvent du Sauveur, que la foi tient pour la tête de l'Église. » Cet abbé Pierre était inconnu ; l'expression de CAPUT ECCLESIÆ, appliquée au couvent de Monte-Amiato, était bien singulière. Ajoutez que les mots CENOBIUM, SALVATORIS et PETRUS LANGOBARDORUM, sont des mots écrits de seconde main sur un grattage. Évidemment le manuscrit ayant à un moment donné changé de propriétaire, on avait démarqué la dédicace. Mais quel était le destinataire primitif? Bandini, au siècle dernier, dressant le catalogue des manuscrits laurentiens, avait proposé de corriger ainsi le premier vers :

Culmen *ad eximii merito venerabile* Petri.

Du même coup, on remettait l'hexamètre sur ses pieds, et l'on accordait ce premier vers avec le second :

Quem caput ecclesiæ dedicat alta fides.

Le manuscrit devenait ainsi un manuscrit offert à l'Église romaine, *caput ecclesiæ*. Restait le *Petrus Langobardorum*. Bandini proposait de restituer : *Servandus Latii*. En effet, en tête du Lévitique, on lisait le nom d'un copiste ayant travaillé à l'exécution du manuscrit : O KYPIC CEPBANAOC AI HOIHCEN. On connaissait un abbé Servandus, du VIe siècle, ami de saint Benoît, et des environs d'Alatri, à l'extrémité du Latium. Le *Codex Amiatinus* fut considéré comme un manuscrit du VIe siècle, d'origine italienne; il fut accepté comme tel par Tischendorf.

La découverte de l'origine véritable et de l'âge du *Codex Amiatinus* est une des plus brillantes divinations de M. de Rossi. Dans un mémoire sur les origines de la bibliothèque du Saint-Siège, publié en 1886, — ce mémoire sert de préface au catalogue des manuscrits de la bibliothèque Vaticane, — il rappelait comment, au VIIe et au VIIIe siècle, les évêques et les abbés d'au delà les Alpes aimaient à se faire donner des manuscrits par les papes, à ce point que le pape Martin (649-653) pouvait écrire : « Codices jam eximiti sunt a nostra bibliotheca, unde ei [le porteur de la lettre] dare nullatenus habuimus; transcribere autem non potuit, quoniam festinanter de hac civitate egredi properavit. » Benoît Biscop, le fondateur de l'abbaye de Wearmouth et de celle de Jarrow, était de ces prélats du VIIe siècle dévots aux choses et aux livres de Rome : cinq fois (en 653, en 658, en 671, en 678 et en 684) il avait fait le pèlerinage de Rome, en rapportant chaque fois, au témoignage de Bède, « innumerabilem librorum omnis generis copiam. » Il était mort laissant à ses deux abbayes « bibliothecam quam de Roma nobilissimam copiosissimamque advexerat ». Il avait eu pour successeur Ceolfrid, qui devait être le maître de Bède, et dont Bède nous rapporte qu'il prit grand soin de la bibliothèque de Benoît Biscop, et que particulièrement il fit exécuter trois manuscrits de la Sainte Écriture d'après un exemplaire apporté de Rome, qu'il donna une copie à chacune de ses deux abbayes, Wearmouth et Jarrow, et que, partant pour Rome, il prit la troisième copie pour l'offrir en don au Saint-Siège. Ceolfrid mourut en chemin, à Langres (25 septembre 716) ; mais les moines qui l'accompagnaient poursuivirent leur route vers la ville éternelle, et il est à supposer qu'ils accomplirent les intentions de leur abbé, ainsi exprimées par Bède : « ...Inter alia donaria quæ afferre disposuerat, misit ecclesiæ sancti Petri pandectem a beato Hieronymo in latinum ex hebræo vel græco fonte translatum... » Il envoyait à l'église de Saint-Pierre un exemplaire de la Vulgate hiéronymienne. C'est sur ces faits que s'appuya M. de Rossi pour conjecturer qu'il fallait lire dans la dédicace du *Codex Amiatinus* non point *Petrus Langobardorum*, ni davantage *Servandus Latii*, mais *Cëolfridüs Britonum*. Les deux mots devinés par M. de Rossi tenaient normalement la place du grattage. La quantité seule souffrait : M. Samuel Berger proposa *Cëolfridüs Anglorum*. Les revues anglaises parlaient pour et contre cette conjecture, qui abaissait au VIIIe siècle le plus important manuscrit de la Vulgate hiéronymienne, et en faisait une œuvre anglo-saxonne, lorsque M. Hort signala dans une Vie anonyme de Ceolfrid, vraisemblablement l'œuvre de Bède, publiée pour la première fois en 1841, et à laquelle personne n'avait songé, un passage où il est rapporté, dans les mêmes termes que ci-dessus, comment Ceolfrid fit faire trois copies de la Bible romaine qu'il possédait, qu'il voulut offrir une de ces trois copies à l'église de Saint-Pierre à Rome, qu'il mourut au cours de son pèlerinage, mais que la Bible qu'il destinait à Saint-Pierre portait en tête les vers suivants :

Corpus ad eximii merito venerabile Petri
Dedicat ecclesiæ quem caput alta fides,
Ceolfridus, Anglorum extimis de finibus abbas,
Devoti affectus pignora mitto mei, etc.

On ne saurait souhaiter pour une conjecture une plus parfaite vérification. Le *Codex Amiatinus* a donc ainsi été exécuté entre 690, date de la mort de Benoît Biscop, et 716, et plutôt vers 690 que vers 716, dans le Northumberland, soit à Jarrow, soit à Wearmouth, et il est la copie d'un manuscrit de la Vulgate hiéronymienne apporté de Rome.

On a voulu préciser davantage, et comme l'*Amiatinus* se présente avec un prologue sur les divisions de la Bible en livres, prologue dont le texte se retrouve à peu près identiquement dans le *De institutione divinarum litterarum* de Cassiodore, on a cru pouvoir avancer que l'*Amiatinus* sortait de la librairie de Cassiodore. Le problème avait été posé par M. Corssen, *Die Bibeln des Cassiodorius und der Codex Amiatinus*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, Leipzig, 1883, p. 619-633, et repris en Angleterre, en 1887, par MM. Wordsworth, Hort, Browne, etc. On peut considérer comme acquis : 1° que le *Codex Amiatinus* est absolument indépendant de Cassiodore, et 2° que le prologue sur les divisions de la Bible, qui remplit les premiers feuillets de l'*Amiatinus*, est d'origine cassiodorienne, mais n'a pas été fait pour l'*Amiatinus*. Voir l'article de M. Corssen dans l'*Academy* du 17 avril 1888.

Le *Codex Amiatinus* est, à l'heure actuelle, considéré comme représentant le plus ancien état du texte de la Vulgate hiéronymienne, ou, autrement dit, comme se rapprochant le plus du texte donné par saint Jérôme. En outre, il a joué un rôle considérable dans l'histoire de la Vulgate hiéronymienne et de la Bible au moyen âge. « C'est du Northumberland que les bons textes de la Vulgate se sont répandus non seulement sur l'Italie, à laquelle l'Angleterre payait ainsi sa dette, mais bien plus encore sur la France ; car Alcuin était d'York, et c'est lui que Charlemagne choisit pour corriger le texte de la Bible. » Samuel Berger, *De l'histoire de la Vulgate en France*, Paris, 1887, p. 4. Enfin l'on sait que le *Codex Amiatinus* a été utilisé pour la constitution du texte de l'édition sixtine de la Vulgate. Tischendorf a publié le texte du Nouveau Testament du *Codex Amiatinus* : C. Tischendorf, *Novum Testamentum ex Codice Amiatino*, Leipzig, 1850-1854. Mais il nous manque une reproduction phototypique du

manuscrit tout entier. Voir Bandini, *Bibliotheca Leopoldina Laurentiana*, Florence, 1791, t. I, p. 701-732; J. Wordsworth, *Novum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi latine*, p. XI, Oxford, 1889; de Rossi, *La Bibbia offerta da Ceolfrido abbate al sepulcro di S. Pietro*, Rome, 1888; J. White, *The Codex Amiatinus and its birthplace*, dans les *Studia biblica*, Oxford, 1890, t. II, p. 273-308.

P. Batiffol.

AMICO Bernardino, moine franciscain, né à Gallipoli, dans le royaume de Naples, était prieur de son ordre à Jérusalem, en 1596. Pendant un séjour de cinq ans en Palestine, il étudia avec soin la géographie de la Terre Sainte, et à son retour en Italie, il publia un *Trattato delle Piante et Immagini de Sacri Edifizj di Terra Santa, disegnate in Jerusalemme*, imprimé d'abord à Rome, in-f°, 1609, puis à Florence, 1620, avec des additions. Les gravures de la seconde édition de cet ouvrage, qui représentent les édifices sacrés de la Palestine, sont du célèbre Callot (47 estampes sur 35 planches, parmi lesquelles nous signalerons celle du ch. XLIV, f. 55 b, représentant Jérusalem telle qu'elle était au XVIe siècle); les gravures de la première édition sont d'A. Tempestini. Voir G. Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia*, t. II, 1753, p. 625; E. Meaume, *Recherches sur la vie et les ouvrages de J. Callot*, 3 in-8°, Paris, 1853-1860, t. III, n°s 435-489, p. 211; M. Vachon, *J. Callot*, in-4°, Paris (1886), p. 66.

AMINADAB, hébreu : *'Amminādāb*, « mon peuple est noble; » Septante : Ἀμιναδάβ.

1. AMINADAB, fils de Ram (dans Ruth et S. Matthieu : *Aram*), de la tribu de Juda. Sa fille Élisabeth devint la femme du grand prêtre Aaron; et son fils Nahasson fut le chef de sa tribu, à l'époque de la sortie d'Égypte. Il vécut donc sous la dure servitude des Pharaons et dut mourir avant l'exode. Exod., VI, 23; Num., I, 7; II, 3; VII, 12, 17; X, 14; Ruth, IV, 19, 20; I Par., II, 10. Il est compté parmi les ancêtres de Notre-Seigneur Jésus-Christ. S. Matth., I, 4; S. Luc, III, 33.

2. AMINADAB, un des fils de Caath, et père de Coré, de la famille de Lévi. I Par., VI, 22. Ailleurs, Exod., VI, 18; I Par., VI, 2, 18, il est appelé Isaar. Le texte du *Codex Alexandrinus* des Septante a de même, Ἰσσάρ. Aussi on peut croire à une erreur de copiste dans I Par., VI, 22.

3. AMINADAB, frère et chef des cent douze fils d'Oziel, lévite de la famille de Caath, au temps de David. I Par., XV, 10-13. Le pieux roi l'envoya, avec d'autres lévites et les prêtres Sadoc et Abiathar, pour transporter l'arche sainte à Jérusalem.

4. AMINADAB, hébreu : *'Amminādīb*, au *qeri*, nom propre, ou *'ammī nādīb*, en deux mots, au *ketib*, nom commun, « mon noble peuple. » Cant., VI, 11 (hébreu 12). Dans ce dernier cas, plus régulièrement l'article devrait être joint à l'adjectif, *hannādīb*. S'il s'agit d'un nom propre, il désignerait un célèbre conducteur de chars. Les Septante et la Vulgate ont *Aminadab*. Peut-être les traducteurs grecs ont-ils vu ici une allusion à II Reg., VI, 3, où le char qui porte l'arche est dit sortir de la maison d'Abinadab (grec : Ἀμιναδάβ).

AMITAL (hébreu : *Hāmūtal*, « allié, c'est-à-dire semblable à la rosée; » Septante : Ἀμιτάλ, Ἀμιτιάλ), fille de Jérémie de Lobna, et l'une des femmes du roi Josias. Elle fut mère de Joachaz, IV Reg., XXIII, 31, et de Sédécias. IV Reg., XXIV, 18; Jer., LII, 1. Dans ces deux derniers passages, le *ketib* porte *Hāmital*.

AMIZABAD (hébreu : *'Ammīzābād*, « peuple ou serviteur du donateur, c'est-à-dire Jéhovah [?]; » Septante : Ζαβάδ), fils de Banaïas, le plus vaillant capitaine de David. Amizabad commandait sous son père le troisième corps de troupes, qui entrait en fonctions le troisième mois pour la garde du roi. I Par. XXVII, 6.

1. AMMA (hébreu : *'Ummāh;* Septante : Ἀρχοδ, Ἀμμά), ville de la tribu d'Aser, Jos., XIX, 30. Le grec Ἀρχοδ est évidemment une faute, et paraît être le déplacement de Rohob (hébreu : *Rehōb*), qui suit presque immédiatement, bien qu'ordinairement ce nom soit rendu par Ραάβ ou Ροάβ. L'emplacement d'Amma est difficile à déterminer, les villes qui la suivent, c'est-à-dire Aphec et Rohob, ne pouvant elles-mêmes offrir aucun point de repère. Eusèbe et saint Jérôme ne font que la mentionner, sans autre indication. *Onomastica sacra*, 1870, p. 95 et 224. Cependant M. V. Guérin propose de l'identifier avec *Khirbet 'Ammēh* (*Kh. Ummieh*, dans la carte anglaise, Londres, 1890, feuille 6), au nord-ouest d'*El-Djich* (Giscala), et tout près de *Beit-Lif*, vers l'est. Voir la carte de la tribu d'Aser. « Ces ruines, dit-il, sont disséminées sur une colline dont les pentes sont cultivées et dont le sommet est couvert de térébinthes, de lentisques et de chênes verts. On distingue, au milieu de ce fourré, les arasements de nombreuses petites maisons, bâties toutes avec des pierres de taille de moyenne dimension, qui paraissent n'avoir point été cimentées; les vestiges d'un monument orné de colonnes monolithes aujourd'hui brisées, et dont il subsiste encore les assises inférieures d'une abside, ce qui prouve que c'était une église; une trentaine de citernes, la plupart remplies de terre et de décombres; plusieurs tombeaux, soit creusés en forme de fosses, soit renfermant des fours à cercueil pratiqués dans les parois d'une chambre sépulcrale, un pressoir à vin excavé dans le roc, etc. Le nom d'Ammēh donné à ces ruines fait penser immédiatement à celui de *'Oummah*... Au premier abord, nous serions tenté de la rapprocher plus près de la côte; mais néanmoins les limites orientales de la tribu d'Aser pouvaient peut-être comprendre notre Kharbet 'Ammēh. » *Description de la Palestine, Galilée*, t. II, p. 114-115. En réalité, cet endroit nous semble trop enclavé dans la tribu de Nephthali, formant la pointe la plus orientale, c'est-à-dire la plus éloignée, d'un triangle terminé à l'ouest par *Beit-Lif* (Héleph), et au sud-ouest par *Khirbet Hazireh* (Enhasor), deux villes qui appartenaient à cette dernière tribu.

D'autres savants placent Amma plus près de la mer, à *'Alma* ou *'Alma ech-Chaoub*, à une faible distance de *Ras en-Naqoura*. Cette opinion, émise par Thomson dans la *Bibliotheca sacra*, 1855, p. 822 et suiv., citée par Van de Velde, *Memoir to accompany the map of the Holy Land*, 1859, p. 354, a été admise, avec réserves toutefois, par différents auteurs, entre autres par les explorateurs anglais. Cf. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, au mot *Ummah*, p. 178. Il y a, en effet, analogie entre l'arabe *'Alma* (avec *aïn* initial) et l'hébreu *'Umma* (également avec *ain;* le *lam* compensé par le *daguesch*). « Alma est un petit hameau sur le sommet de l'Échelle des Tyriens (*Scala Tyriorum*), à environ cinq milles (8 kilom.) de la côte à Ras en-Naqoura, et est le seul village habité dans cette partie de l'Échelle. » W. M. Thomson, *The Land and the Book*, Londres, 1890, chap. XX, p. 205. S'il est permis d'adopter l'une ou l'autre des opinions que nous venons d'exposer, il est impossible d'admettre celle qui place Amma « à *Kefr Ammeih*, dans le Liban, au sud d'Hammana, dans le district d'El-Djurd », au sud-est de Beyrouth. Cf. F. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua*, Leipzig, 1874, p. 158. La tribu d'Aser ne montait pas si haut. A. Legendre.

2. AMMAH (Colline d') (hébreu : *Gib'aṭ 'Ammāh;* Septante : ὁ βουνὸς Ἀμμάν; Vulgate : *collis aquæ ductus*), lieu où parvinrent Joab et Abisaï poursuivant Abner après le combat de Gabaon et la mort de leur frère Asaël.

II Reg., II, 24. « A un âge pastoral où chaque colline, chaque arbre, pour ainsi dire, portait un nom propre, cette colline devait certainement avoir le sien : c'est donc un nom propre qu'il faut lire ici. » F. de Hummelauer, S. J., *Commentarius in libros Samuelis*, Paris, 1886, p. 280. C'est ainsi que l'ont compris la plupart des versions, la Peschito et l'arabe, en traduisant *Gabaath maris* (peut-être les interprètes ont-ils lu *yam* ou *yammâh* au lieu d'*'Ammâh*); le Targum de Jonathan et Josèphe en rendant plus exactement : « la colline d'Amta, » ou « le lieu appelé 'Αμαατν », *Ant. jud.*, VII, I, 3; enfin les Septante en se conformant davantage encore à l'hébreu : « la colline d'Amman. » Théodotion (ὁδραγωγός) est d'accord avec la Vulgate, qui nous donne : « la colline de l'aqueduc. » Eusèbe s'est contenté d'ajouter au nom propre 'Αμμά ces mots mêmes du texte sacré : ὁδὸς ἐρήμου Γαβάων, « le chemin du désert de Gabaon, » *Onomasticon*, 1870, p. 226; et saint Jérôme : « Amma, in desertum euntibus Gabaon. » *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 875.

Cette colline était « vis-à-vis de la vallée sur le chemin du désert de Gabaon ». II Reg., II, 24. Ici encore les versions diffèrent : la Vulgate, Symmaque et Théodotion ont lu נֵא ou נֵא, *gê'*, « vallée, » tandis que les Septante, le Targum de Jonathan, le syriaque et l'arabe, ont fait un nom propre de l'hébreu גִּיאָה, *giah*, que J. Fürst, *Hebräisches und Chaldaisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. I, p. 257, et Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 281, rapprochent du mot « source » en raison de l'étymologie « jaillir ». De quelque manière que le mot soit considéré, il n'est d'aucun secours pour déterminer l'emplacement d'Ammah. Tout ce que nous pouvons supposer, c'est que cette colline devait se trouver à l'est ou au nord-est de Gabaon, puisque Abner s'en alla avec ses gens à Mahanaïm (d'après l'hébreu), au delà du Jourdain. II Reg., II, 29. Le « désert de Gabaon » indique probablement les steppes qui s'étendent à l'est d'*El-Djib*. A. LEGENDRE.

3. 'AMMÂH. Nom hébreu de la coudée. Voir COUDÉE.

AMMANITE, du pays d'Ammon. La Vulgate porte dans plusieurs passages, III Reg., XIV, 21, 31; II Par., XII, 13; XXIV, 26; II Esdr., II, 10, 19; IV, 3, 7, *Ammanites*, *Ammanitis*, au lieu d'*Ammonites*, *Ammonitis*, qui est la véritable orthographe. Voir AMMONITES.

AMMANITIDE (Vulgate : *Ammanitis*), nom donné dans nos éditions latines, au lieu d'Ammonitide, au pays d'Ammon, dans le second livre des Machabées, IV, 26; V, 7. Voir AMMON 4.

AMMAUS, ville de Palestine. Notre Vulgate appelle ainsi une des villes fortifiées par Jonathas Machabée, dans I Mach., IX, 50, mais ailleurs elle la nomme Emmaüs, I Mach., III, 40, 57; IV, 3. Elle fut appelée plus tard Nicopolis. Le texte grec écrit partout 'Εμμαούμ. Elle est connue sous le nom d'Emmaüs, aujourd'hui Amouas. Voir EMMAÜS.

AMMI (*'ammî*), mot hébreu qui signifie « mon peuple », et qui est donné figurativement par le Seigneur, Ose., II, 1, au peuple juif, pour annoncer qu'il demeurera son peuple, Ose., II, 24, malgré les châtiments qu'il lui infligera, et quoique le fils du prophète ait reçu le nom de *L'ô-'ammî*, « non mon peuple », pour prophétiser ces châtiments. Ose., I, 9-10. La Vulgate n'a pas conservé ces noms propres sous leur forme hébraïque, mais les a traduits d'après leur signification par *Populus meus* et *Non populus meus*.

AMMIEL, hébreu : *'Ammî'êl*, « de la famille de Dieu, » c'est-à-dire « serviteur de Dieu [?] ; » Septante : 'Αμιήλ.

1. AMMIEL, fils de Gémal, de la tribu de Dan, fut un des douze espions envoyés par Moïse pour explorer le pays de Chanaan. Num., XIII, 13.

2. AMMIEL (Vulgate, II Reg., XVII, 27 : *Ammihel*), père de Machir, de la ville de Lodabar, dans la tribu de Siméon. II Reg., IX, 4, 5; XVII, 27.

3. AMMIEL, le sixième fils d'Obédédom et lévite, portier du temple sous David. I Par., XXVI, 5.

4. AMMIEL, I Par., III, 5, père de Bethsabée, appelé Éliam; II Reg., XI, 3. Voir ÉLIAM 1.

AMMIHEL, II Reg., XVII, 27, père de Machir. Voir AMMIEL 2.

AMMISADDAÏ (hébreu : *'Ammîsaddâï*, « de la famille du Tout-Puissant, c'est-à-dire serviteur du Tout-Puissant [?] ; » Septante : 'Αμισαδαί), père d'Ahiézer, qui était chef de la tribu de Dan au temps de l'Exode. Num., I, 12; II, 25; VII, 66, 71; X, 25.

AMMIUD, hébreu : *'Ammîhûd*, pour *'Ammîyehûd*, « allié à Juda ou à l'honneur. »

1. AMMIUD (Septante : 'Εμιούδ, 'Αμιούδ), Éphraïmite, père d'Élisama, qui fut chef de sa tribu au temps de l'Exode. Num., I, 10; II, 18; VII, 48, 53; X, 22; I Par., VII, 26.

2. AMMIUD (Septante : Σεμιούδ), Siméonite, père de Samuel, qui fut du nombre des princes des tribus choisis pour faire le partage de la Terre Promise. Num., XXXIV, 20.

3. AMMIUD (Septante : Ἰαμιούδ), père de Phedaël, qui fut chef de la tribu de Nephthali à l'époque du partage de la Palestine. Num., XXXIV, 28.

4. AMMIUD (hébreu : *'Ammîhûr*; le *Kerî* porte *'Ammîhûd*; Septante : Εμιούδ), père de Tholmaï, roi de Gessur. II Reg., XIII, 37.

5. AMMIUD (Septante : Σαμιούδ), fils d'Amri, descendant de Pharès, et père d'Othéï, un des premiers habitants de Jérusalem après la captivité. I Par., IX, 4.

1. AMMON, dieu égyptien, honoré à Thèbes. Son nom ne se lit pas dans la Vulgate; mais dans le texte hébreu de Nahum, III, 8, la ville de Thèbes est appelée *Nô' 'Amôn*, « l'habitation du dieu Ammon. » (Voir NÔ 'AMON.) Quelques exégètes ont cru retrouver aussi le nom d'Ammon dans Jérémie, XLVI, 5, où le texte original porte : אמון מנא, *'âmôn min-nô'*; mais le prophète ne fait probablement qu'un jeu de mots, et il faut traduire, non pas « Ammon de Thèbes », mais « la multitude de Thèbes ». Ézéchiel fait sans doute un jeu de mots semblable, XXX, 4, 10, 15 (seulement le mot qui signifie multitude est écrit המון, *hâmôn*, et non אמון, *'âmôn*). Les Grecs appelèrent le dieu égyptien 'Αμμων, d'où est venu notre appellation française. La forme égyptienne ancienne est *Amen*, qui signifie « caché, mystérieux ». Plutarque, *De Isid. et Osir.*, IX; Champollion, *Dictionnaire égyptien*, p. 197; Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 35.

Ammon était le dieu suprême de la ville de Thèbes. Il y était adoré comme Amen-Ra ou Ammon-le-Soleil. C'est le titre qu'il porte sur les monuments thébains, à partir de la XIe dynastie égyptienne. On le représentait soit debout, soit assis, vêtu de la *schenti* (sorte de pagne attaché au moyen d'un ceinturon), portant un collier au cou, ayant sur la tête la couronne dite rouge, insigne de la domination sur le nord de l'Égypte. Deux grandes plumes, qui semblent être celles de la queue de l'épervier

et qui sont la marque distinctive d'Ammon, sont placées sur la couronne. Une sorte de cordon pend de sa coiffure et descend jusqu'aux pieds (fig. 118). Dans les fresques, il est peint en bleu. Dans les représentations figurées, il est souvent accompagné de la déesse Mout (mère) et du dieu Khons, son fils. Ces trois divinités forment la triade thébaine.

Ammon avait d'autres noms et d'autres formes, et il prend en quelque sorte un corps sous la forme de Ra, le soleil, qui a été dès la plus haute antiquité adoré en Égypte. Ammon-Ra, sous son nom de dieu Khem, est la source de la vie; sous son nom de dieu Khnoum, il est « le fabricateur des dieux et des hommes », selon un titre qui lui est fréquemment donné, et, dans ce rôle, il est figuré façonnant, sur un tour à potier, soit l'homme, soit l'œuf mystérieux d'où la mythologie égyptienne faisait

118. — Ammon, Mout et Khons, dieux de Thèbes. D'après Wilkinson.

était vénéré en divers lieux. Comme dieu de la génération, il portait le nom de Khem et avait des attributs spéciaux. En Nubie et particulièrement aux cataractes, on l'adorait sous le nom de Noum ou Khnoum, en lui donnant la forme d'un bélier : c'est ce qui fit supposer aux Grecs qu'Ammon avait toujours des cornes de bélier. Son culte s'étendit tout le long de la côte septentrionale de l'Afrique et se répandit jusqu'en Grèce, où on l'identifia avec Zeus, d'où les noms de Zeus Ammon et de Jupiter Ammon, qui lui sont donnés par les écrivains classiques.

Ammon-Ra, d'après plusieurs égyptologues, représente le dieu invisible (*amen*, caché), qui se rend visible et sortir le genre humain et tous les êtres de la nature. Voir fig. 22, col. 179. D'après un texte hiératique, « Ammon organise toutes choses, il soulève le ciel et refoule la terre; il donne le mouvement aux choses qui existent dans les espaces célestes; il produit tous les êtres, hommes et animaux. Enfin, après avoir organisé tout l'univers, Ammon le maintient chaque jour par sa providence; chaque jour il donne au monde la lumière qui vivifie la nature; il conserve les espèces animales et végétales, et maintient toutes choses. » Grébaut, *Hymne à Ammon-Ra*, dans la *Revue archéologique*, juin 1873, p. 392.

F. Vigouroux.

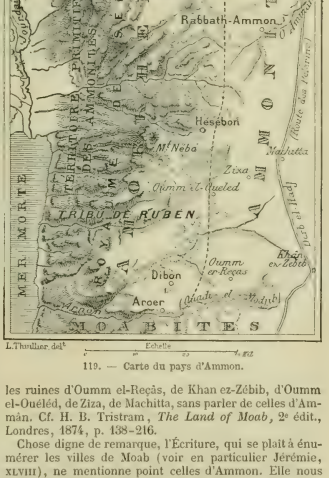
2. AMMON (hébreu : *Ben-'Ammi;* Septante : 'Αμμών), fils de Lot et de sa plus jeune fille, et père des Ammonites. Gen., XIX, 38. Le texte hébreu porte simplement : « Et elle appela son nom Ben-Ammi, » ce que la Vulgate a traduit avec paraphrase explicative : « Et elle appela son nom Ammon, c'est-à-dire, fils de mon peuple. » Les Septante ajoutent de même : λέγουσαν· Υἱὸς γένους μου, « disant : Fils de ma race. » Ce nom n'a une signification personnelle qu'en ce seul endroit de l'Écriture ; partout ailleurs il a un sens ethnographique. Les descendants d'Ammon sont appelés : *benê-'Ammôn*, « fils d'Ammon. » Voir AMMONITES.

3. AMMON, peuple. Les descendants d'Ammon, les Ammonites, sont appelés le plus souvent, dans l'Écriture, « les fils d'Ammon », *benê 'Ammôn,* Num., XXI, 24, etc.; deux fois seulement Ammon tout court. I Reg., XI, 11 ; Ps. LXXXIII, 8. Voir AMMONITES.

4. AMMON (Pays d'), **AMMONITIDE** (hébreu : *'Éréṣ benê-'Ammôn*, « terre des fils d'Ammon, » Deut., II, 19, 37 ; Jos., XIII, 25 ; Jud., XI, 15 ; II Reg., X, 2 ; I Par., XIX, 2 ; XX, 1 ; Septante : γῆ υἱῶν 'Αμμών, dans les mêmes passages ; 'Αμμανῖτις χώρα, II Mach., IV, 26 ; 'Αμμανῖτις, II Mach., V, 7), contrée située à l'orient de la mer Morte et du Jourdain inférieur, occupée par les Ammonites. Leur territoire n'a pas toujours eu la même étendue, mais a été différent à deux époques distinctes de leur histoire. Voir la carte (fig. 119).

1° Ils s'établirent originairement sur le territoire qu'ils enlevèrent à certaines races primitives appelées Zomzommim, Deut., II, 20-21 ; mais dont ils furent chassés à leur tour par Séhon, roi des Amorrhéens, Jud., XI, 13, 19-22 ; territoire finalement conquis par les tribus de Ruben et de Gad. Deut., III, 16. La relation de ces conquêtes successives nous permet de délimiter exactement le premier établissement des enfants d'Ammon. Il était compris entre l'Arnon (*Ouadi el-Modjib*) au sud, le Jaboc (*Nahr Zerqa*) au nord, le Jourdain et la mer Morte à l'ouest, Jud., XI, 13 : la frontière méridionale seule est un peu vague, confondue qu'elle est parfois dans l'Écriture avec celle de Moab. Ce pays correspondait donc à celui qu'on appelle aujourd'hui *El-Belka*, et qui, dans son ensemble, s'étend sur une longueur de 80 à 100 kilomètres du nord au sud, avec une élévation générale d'environ 1000 mètres. Descendant comme une muraille à pic vers le lac Asphalte, le terrain se déroule vers l'est comme un immense plateau légèrement ondulé, entrecoupé de bois et de pâturages, creusé par de nombreux courants permanents ou temporaires, qui descendent au Jourdain ou à la mer Morte, et sillonnent la plaine de ravins profonds. C'est une des plus belles parties de la Syrie. On comprend que la perte d'un tel pays ait laissé au cœur des Ammonites un regret aussi constant que vif, et qu'ils aient sans cesse cherché à le reconquérir. Voir AMORRHÉENS ; MOAB. Ce n'est pas là, en effet, qu'ils habitèrent le plus longtemps.

2° Vaincus par les Amorrhéens, ils furent obligés de se retirer vers l'est, dans une contrée qu'il est moins facile de déterminer, et qui est moins connue des explorateurs. Cependant, d'après les limites des tribus de Ruben et de Gad, telles qu'elles sont exposées, Num., XXXII, 34-38 ; Jos., XIII, 15-28, on pourrait, croyons-nous, indiquer la frontière occidentale d'Ammon par une ligne partant d'Aroër au sud, passant à l'est d'Hésébon et à l'ouest de Rabbath-Ammon, pour se terminer au Jaboc. Cette démarcation nous semble confirmée par les passages suivants : « Et aux tribus de Ruben et de Gad j'ai donné, de la terre de Galaad, jusqu'au torrent d'Arnon, *au milieu du torrent*, et les confins jusqu'au torrent de Jaboc, qui est la frontière des fils d'Ammon, » Deut., III, 16 ; « Moïse donna aussi à la tribu de Gad et à ses enfants... *la moitié* de la terre des fils d'Ammon. » Jos., XIII, 24-25. Les Ammonites auraient ainsi, pendant la plus grande partie de leur histoire, occupé un territoire dont la limite occidentale, dans la direction que nous venons d'indiquer, aurait été parallèle au *Derb el-Hadj* actuel ou route des Pèlerins de la Mecque. Quant à la limite orientale, elle aurait confiné au désert d'Arabie. Ces parages, du reste, conviennent très bien à un peuple nomade comme celui dont nous parlons. On y trouve de vastes plaines herbeuses, et les flancs des collines sont creusés de puits maintenant à demi comblés ou à sec. La route des Pèlerins traverse vers le nord un pays accidenté où naissent de nombreux ouadis, qui se dirigent de l'est à l'ouest. Le pays cependant a dû être très habité à une certaine époque, comme l'attestent



119. — Carte du pays d'Ammon.

les ruines d'Oumm el-Reçâs, de Khan ez-Zébib, d'Oumm el-Ouéléd, de Ziza, de Machitta, sans parler de celles d'Ammân. Cf. H. B. Tristram, *The Land of Moab*, 2e édit., Londres, 1874, p. 138-216.

Chose digne de remarque, l'Écriture, qui se plaît à énumérer les villes de Moab (voir en particulier Jérémie, XLVIII), ne mentionne point celles d'Ammon. Elle nous dit seulement que Jephté « frappa d'un désastre immense vingt villes depuis Aroër jusqu'à Minnith et jusqu'à Abel, qui est plantée de vignes », Jud., XI, 33. M. Tristram, *ouv. cité*, p. 139-140, a découvert cette dernière localité. Voir ABEL-KERAMÎM. Nous lisons également que David infligea « à toutes les villes des fils d'Ammon » les mêmes représailles qu'à Rabbath. II Reg., XII, 31. En somme, c'est autour de cette capitale que semble se concentrer toute la vie du peuple ammonite. Sa situation, du reste, en faisait un des plus puissants remparts de la frontière occidentale. Ses ruines, conservant encore aujourd'hui, avec le nom ancien d'*Ammân*, les débris de son antique splendeur, couvrent un espace assez étendu sur les deux rives de l'ouadi Ammân, affluent du Jaboc supérieur. La colline qui au nord domine la vallée comprenait la *ville haute*

ou *citadelle;* au-dessous s'étendait la *ville basse* avec un groupe de beaux monuments, théâtre, odéon, temples, voie triomphale, etc., témoins de son importance surtout aux époques grecque et romaine. Voir RABBATH-AMMON. Les souvenirs de la civilisation primitive sont représentés par les monuments mégalithiques. Très nombreux à l'est de la mer Morte, dans le pays de Moab (en 1881, on en comptait plus de 700), ils abondent dans les environs d'Ammân. Cf. *Old and New Testament Map of Palestine,* Londres, 1890, feuille 11. Dolmens, menhirs, cercles ou amas de pierres couronnent, pour ainsi dire, le sommet de chaque colline, destinés à rappeler les âges préhistoriques. Un des plus beaux spécimens de cromlechs se trouve auprès d'Ammân : le bloc supérieur n'a pas moins

120. — Cromlech des environs d'Ammân.

de quatre mètres de long sur trois de large (fig. 120). Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly statement,* 1882, p. 76, gravure, p. 65. Un certain nombre d'anciens tombeaux, creusés dans le roc, rappellent, par leurs dispositions, ceux des Juifs et des Phéniciens. Cf. C. R. Conder, *Heth and Moab,* Londres, 1889, p. 156-177, et *Palestine Exploration Fund,* 1882, p. 69, 99-109.

Les Ammonites n'eurent pas de possessions à l'ouest du Jourdain. A l'époque troublée des Juges, on les voit bien deux fois passer le fleuve : la première, comme alliés des Moabites et des Amalécites, pour « frapper Israël et s'emparer de la ville des palmes » ou Jéricho, Jud., III, 13; la seconde, « pour dévaster Juda, Benjamin et Ephraïm; » Jud., X, 9; mais ce ne furent que des incursions et déprédations passagères. Peut-être cependant pourrait-on trouver quelque trace de leur séjour dans le nom d'une localité appartenant à la tribu de Benjamin et appelée en hébreu : *Kefar hâ'ammôni,* « le village ammonite, » Vulgate : *Villa Emona.* Jos., XVIII, 24. A. LEGENDRE.

5. AMMON (Christoph Friedrich von), théologien protestant rationaliste, né à Bayreuth, le 16 janvier 1766, mort à Dresde, le 21 mai 1849. Il fit ses études à Erlangen, et y devint, en 1789, professeur extraordinaire de philosophie; en 1790, professeur extraordinaire de théologie; en 1792, quatrième professeur ordinaire et second prédicateur de l'université. En 1794, il alla à Goettingue comme professeur de théologie, premier prédicateur et directeur du séminaire théologique. Il fut rappelé à Erlangen, en 1804, où il eut le titre de surintendant et de conseiller consistorial d'Ansbach. Il s'était acquis une grande réputation d'éloquence, et, en 1813, il fut choisi pour succéder à Reinhard, à Dresde, comme prédicateur de la cour (*Oberhofprediger*). Il fut en même temps conseiller consistorial supérieur (*Oberkonsistorialrath*). En 1831, il devint membre du conseil d'État de Saxe et du ministère des cultes et de l'instruction publique, et, plus tard, vice-président du consistoire de Saxe (*Landeskonsistorium*). Il joua un rôle important dans les affaires de l'Église protestante de ce pays. Il résigna toutes ses fonctions en 1849, et mourut la même année, à l'âge de quatre-vingt-quatre ans.

Ammon a exercé une grande influence en Allemagne; il a été un des chefs de l'école rationaliste de ce pays, un écrivain fécond et érudit, versé dans la connaissance de la littérature orientale, rabbinique, grecque et latine, ancienne et moderne, mais sans profondeur. Ses derniers ouvrages surtout sont très superficiels. Le premier que nous avons à mentionner est son *Entwurf einer rein biblischen Theologie,* 1re édit., Erlangen, 1792; 2e édit., 3 in-8°, 1801-1802. Ce n'est guère qu'un recueil de matériaux, la collection de ce qu'on appelle les *dicta probantia,* c'est-à-dire des textes qu'on cite pour établir les dogmes chrétiens; mais l'auteur essaye d'expliquer pour la première fois ces textes dans un sens rationaliste, ce qui a fait de son ouvrage comme le manuel du rationalisme historique et critique. Son criterium est « le sain bon sens ». La révélation est pour lui soumise complètement à la raison, et c'est cette faculté qui nous manifeste ce que Dieu demande de nous. Cf. son *Vom Ursprung*

und Beschaffenheit von unmittelbarer göttlich. Offenbarung, in-4°, Goettingue, 1797. L'inspiration n'est qu' « une sonore idée juive ». Il n'y a ni miracles ni prophéties. Jésus est « le seul Messie moral », et c'est par la force de sa haute moralité qu'il a pu fonder une religion nouvelle. Il s'est du reste enveloppé à dessein d'une sorte de « clair-obscur allégorique ». Les mêmes idées se retrouvent pour le fond dans sa *Christliche Sittenlehre*, in-8°, Erlangen, 1795; 5e édit., 1823, inspirée par la philosophie de Kant (cf. son *Ueber die Aehnlichkeit des innern Wortes einiger neuern Mystiker mit den moral. Worte der Kantischen Schriftauslegung*, in-4°, Goettingue, 1796), et dans sa *Summa theologiæ christianæ*, in-8°, Erlangen, 1808; 4e édit., 1830. Dans ces deux ouvrages, Ammon garde encore une certaine réserve; mais il n'en est plus de même dans son *Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, eine Ansicht der höhern Dogmatik*, 4 in-8°, 2e édit., Leipzig, 1836-1838, apologie du plus vulgaire rationalisme, dans laquelle l'auteur considère la religion chrétienne comme un produit naturel du progrès de la civilisation, qui s'est modifié dans le cours des siècles. L'auteur, qui avait changé souvent lui-même d'opinion dans le cours de sa vie, applique sa propre histoire au christianisme.

Mentionnons, parmi les autres écrits d'Ammon : *Programma de repentina Pauli ad doctrinam christianam conversione ad Act.*, IX, *1-19*, in-8°, Erlangen, 1792; *Das Todtenreiche der Hebräer bis auf David*, in-4°, Erlangen, 1792; *Dissertatio inauguralis de adumbrationis doctrinæ de animorum immortalite a Jesu Christo propositæ præstantia*, in-8°, Erlangen, 1793; *Programma quo disquiritur quatenus disciplina religionis et theologiæ christianæ pendent ab historia Jesu Christi*, in-4°, Goettingue, 1794; *Entwurf einer Christologie des Alten Testaments*, in-8°, Erlangen, 1794; *Nova versio græca Pentateuchi*, 3 parties in-8°, Erlangen, 1790-1791; *Comment. de versionis Veteris Testamenti venetæ græcæ usu*, in-8°, Erlangen, 1791; *Predigten über Jesum und seine Lehre*, 2 in-8°, Dresde, 1819-1820; *Die Geschichte des Lebens Jesu mit steter Rücksicht auf die vorhandenen Quellen dargestellt*, 2 in-8°, Leipzig, 1842-1844. — Voir *Christof Friedrich von Ammon nach Leben, Ansichten und Wirken*, 1850. L'auteur est un Saxon qui a gardé l'anonyme, sans doute pour donner un libre cours à son admiration et à son enthousiasme, qui lui fait proclamer son héros « la première notabilité théologique du XIXe siècle ».

AMMONI. Quelques commentateurs et géographes, tels qu'Adrichomius, Barbié du Bocage, etc., ont admis l'existence d'une ville d'Ammôni, qui aurait été située dans la tribu de Benjamin et d'où aurait été originaire Sélec, un des guerriers de David, parce que la Vulgate porte au second livre des Rois, XXIII, 37: « Sélec d'Ammoni. » Cette traduction doit être expliquée par celle de I Par., XI, 39, où on lit : « Selec l'Ammonite. » La ville d'Ammoni n'a, en effet, jamais existé. Sélec était Ammonite de nation, comme le porte le texte hébreu dans les deux passages où il est nommé, et comme l'a traduit exactement la Vulgate, I Par., XI, 39.

AMMONIENNES (SECTIONS). On appelle ainsi les subdivisions du texte des Évangiles qui avaient été imaginées par Ammonius d'Alexandrie, au commencement du IIIe siècle (vers 220), et qui sont indiquées, à partir du Ve siècle, dans tous les manuscrits grecs et latins qui contiennent les quatre Évangiles. Ammonius, pour établir la concorde des quatre Évangiles, prit pour base l'Évangile de saint Matthieu, en le divisant en sections d'après les événements qu'il raconte et les discours qu'il rapporte, et nota vraisemblablement vis-à-vis, par des renvois en chiffres, les passages parallèles des trois autres Évangiles, subdivisés dans le même but. Eusèbe, *Epist. ad Carp.*, t. XXII, col. 1276. L'ouvrage d'Ammônius est depuis longtemps perdu; mais sa division, qui était très commode pour retrouver un passage quelconque des Évangélistes, a été conservée. Il avait partagé les quatre Évangiles en plus de mille sections, qui sont appelées tantôt *pericopæ*, tantôt *lectiones*, tantôt *canones*, le plus souvent *capitula*. Saint Matthieu en avait 355; saint Marc, 235; saint Luc, 343; saint Jean, 232. Ce chiffre varie cependant, quoique légèrement, dans les divers manuscrits. L'indication du nom de l'Évangéliste et du chiffre de la section permettait de trouver tout de suite le passage des Évangiles qu'on désirait trouver.

Eusèbe de Césarée compléta le travail d'Ammonius, et contribua beaucoup à le répandre en dressant avec exactitude les dix *Canons évangéliques*, destinés à montrer le parallélisme des quatre Évangiles, ce qui leur est commun et ce qui leur est propre. Ce sont dix tableaux, formés avec les chiffres des sections ammoniennes. Le premier contient, en quatre colonnes, tous les passages qui sont communs aux quatre Évangélistes; le second, en trois colonnes, ceux de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc; le troisième, ceux de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Jean; le quatrième, ceux de saint Matthieu, saint Marc et saint Jean; le cinquième, en deux colonnes, les passages communs à saint Matthieu et à saint Luc; le sixième, ceux de saint Matthieu et de saint Marc; le septième, ceux de saint Matthieu et de saint Jean; le huitième, ceux de saint Marc et de saint Luc; le neuvième, ceux de saint Luc et de saint Jean; le dixième enfin, les passages propres à un seul évangéliste. Voir ces canons dans Migne, *Patr. gr.*, t. XXII, col. 1277-1299.

Les sections ammoniennes n'ont pas été sans doute sans influence sur la division par chapitres et par versets, qui a prévalu plus tard dans nos Bibles. Elles ont été marquées encore de nos jours dans plusieurs éditions du Nouveau Testament de Tischendorf. Voir *Harmonia quatuor Evangeliorum juxta sectiones Ammonianas et Eusebii canones*, in-4°, Oxford, 1805; O. von Gebhardt, *Bibeltext des Neuen Testaments*, dans Herzog's *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. II, p. 404; Al. Michelsen, *Evangelien-harmonie, ibid.*, t. IV, p. 425.

AMMONITES, fils d'**AMMON** (hébreu, le plus souvent : *Benê-'Ammôn;* quelquefois : *'Ammôni*, Deut., XXIII, 4; I Sam., XI, 1, etc.; plur. *'Ammônim*, Deut., II, 20; III Reg., XI, 5, etc.; deux fois seulement : *'Ammôn*, I Reg., XI, 11; Ps. LXXXIII (Vulg., LXXXII), 8; Septante : Υἱοὶ Ἀμμών; Ἀμμανῖται), peuple descendant d'Ammon ou Ben-Ammi, fils de Lot et de sa plus jeune fille. Gen., XIX, 38.

I. *Nom et origine.* — Le nom d'Ammon peut-il se rattacher à celui de Ben-Ammi, donné par la mère pour rappeler que son enfant ne portait pas dans les veines de sang étranger? M. Reuss regarde cette étymologie comme absolument arbitraire et inadmissible, *La Bible, l'Histoire Sainte et la Loi*, t. I, p. 364. Cependant, sans rappeler l'interprétation traditionnelle donnée par la Vulgate et les Septante (voir AMMON 2) aussi bien que par Josèphe, *Ant. jud.*, I, XI, 5, d'accord avec le texte hébreu, Gen., XIX, 38, il est permis d'opposer à cette assertion l'autorité de Gesenius déclarant cette étymologie « non étrangère aux lois de la langue », *Thesaurus linguæ heb.*, p. 1014. Fürst traduit le mot par *dem Volke Zugehöriger*, « qui appartient au peuple, » *Hebräisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. II, p. 158, et Delitzsch trouve entre *'Ammôn*, « rejeton du peuple, » et *'Am*, « peuple, » la même analogie qu'entre *'agmôn*, « jonc, » proprement : « rejeton de l'étang, » et *'agâm*, « étang. » Keil et Delitzsch, *Biblical Commentary, The Pentateuch*, trad. anglaise, t. I, p. 238. Nous retrouvons ce nom sous la même forme dans les inscriptions assyriennes : *Bit-Ammân*, écrit *Am-ma-na* (*ni*), forme semblable à celle de *Bit-Humri*, « la maison d'Amri, » c'est-à-dire la Samarie. Ammon semble ainsi considéré

comme nom de personne ; aussi trouve-t-on quelquefois le déterminatif personnel placé devant *Ammân*. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 141.

Le rationalisme n'a pas manqué non plus de voir dans l'origine incestueuse d'Ammon un *mythe* ethnographique, fruit de la haine nationale qui ne cessa d'exister entre les Israélites et les descendants de Lot. Cf. Reuss, *L'Histoire Sainte et la Loi*, t. I, p. 363. Mais à cette affirmation gratuite, destinée uniquement à infirmer l'authenticité et la véracité du récit mosaïque, nous répondrons en rappelant l'origine des enfants de Juda, la plus importante des tribus d'Israël, origine qui n'est guère plus honorable, et qui cependant n'en est pas moins racontée dans le même livre. Gen., XXXVIII. Cette haine du reste existait si peu au début, que Dieu ne voulut rien donner à son peuple de la terre des enfants de Moab et d'Ammon, parce qu'ils étaient fils de Lot, c'est-à-dire du même sang que les enfants d'Abraham. Deut., II, 9, 19. La moitié du pays d'Ammon que possédait la tribu de Gad, Jos., XIII, 24-25, ne fut pas conquise en violation de cette défense : elle fut prise sur Séhon, roi des Amorrhéens et par conséquent, après avoir fait partie du territoire d'Ammon, elle ne lui appartenait plus lors de la conquête israélite.

Du récit de la Genèse ressort l'étroite parenté qui unissait Israël aux Moabites et aux Ammonites. D'un autre côté, l'union très intime des deux tribus sœurs apparaît d'un bout à l'autre de leur histoire. Souvent nommées ensemble, II Par., XX, 1, Sophon., II, 8, elles sont accusées toutes deux d'avoir appelé Balaam pour maudire le peuple de Dieu, Deut., XXIII, 3-4, alors que le récit détaillé de l'événement ne mentionne pas Ammon. Num., XXII, XXIII. Dans la réponse de Jephté au roi d'Ammon, les allusions à Moab sont continuelles, Jud., XI, 15, 18, 25; Chamos, le dieu de Moab, Num., XXI, 29, y est appelé « ton dieu », Jud., XI, 24. Le pays de l'Arnon au Jaboc, que le roi ammonite appelle « ma terre », Jud., XI, 13, est donné ailleurs comme ayant appartenu à un « roi de Moab ». Num., XXI, 26.

II. *Histoire*. — Pour s'établir à l'est de la mer Morte et du Jourdain, les Ammonites eurent à vaincre une race de Rephaïm ou géants, « qu'ils appelaient Zomzommim. » Deut., II, 20-21. Vaincus eux-mêmes plus tard par les Amorrhéens, ils furent refoulés vers l'est. Num., XXI, 24; Jud., XI, 13, 19-22. Voir AMMON 4. Depuis ce temps, leur histoire ne fut plus qu'une longue suite d'hostilités contre le peuple d'Israël. Au moment de l'exode, ils lui refusèrent des vivres dans le désert, Deut., XXIII, 4, et, de concert avec les Moabites, firent appel contre lui aux perfides conseils et aux malédictions de Balaam. Deut., XXIII, 4, et II Esdr., XIII, 2. C'est pour cela qu'ils furent, comme leurs frères, exclus du droit de cité dans Israël, Deut., XXIII, 3; fait d'autant plus remarquable, que les Iduméens, qui s'étaient également opposés au passage des Hébreux, Num., XX, 18-21, mais n'avaient pas cherché à maudire la race de Jacob, pouvaient être admis, « à la troisième génération, dans l'assemblée du Seigneur. » Deut., XXIII, 7, 8. Cependant Dieu défendit à son peuple de faire la guerre aux Ammonites, lui ordonnant de respecter la terre qu'il avait donnée aux fils de Lot. Deut., II, 19. Ceux-ci n'eurent pas les mêmes égards pour la terre d'Israël.

Au temps d'Aod, ils se firent les alliés d'Églon, roi de Moab, pour opprimer les Hébreux. Jud., III, 13. Mais bientôt, se sentant assez forts pour triompher seuls, ils revinrent à la charge. Poussés par l'amour de la guerre et du pillage, et aussi par le désir de reprendre ce beau pays de Galaad, qu'ils avaient autrefois possédé en partie, ils l'envahirent, malgré les montagnes qui le défendent. Depuis leur sortie d'Égypte, les Israélites n'avaient pas rencontré de plus cruels ennemis. Pénétrant dans cette contrée fertile, « y fixant leurs tentes avec de grands cris, » Jud., X, 17, les fils d'Ammon « broyèrent, suivant l'énergique expression de l'hébreu, et brisèrent violemment » les tribus qui l'occupaient. Jud., X, 8. Traversant même le Jourdain, ils poursuivirent leurs incursions et étendirent leurs ravages jusqu'au milieu de Juda, de Benjamin et d'Éphraïm. Jud., X, 9. Jephté, choisi par les tribus transjordaniennes pour repousser les pillards, ne voulut entreprendre la guerre qu'après avoir épuisé tous les moyens de conciliation avec des adversaires qu'il redoutait. Deux fois il envoya des ambassadeurs aux Ammonites pour leur demander quels étaient leurs griefs. Les négociations diplomatiques ayant échoué, il fallut en venir aux mains. Les enfants d'Ammon furent complètement battus. Vingt villes furent saccagées, depuis Aroër (voir AROER 2) jusqu'à Minnith et Abel (voir ABEL-KERAMIM). Jud., XI, 1-33.

Cet échec cependant n'avait pas complètement ruiné leurs armes ; car, très peu de temps après l'élection de Saül, nous voyons Naas, leur roi, mettre le siège devant Jabès Galaad. Peut-être voulait-il faire revivre les prétentions de son peuple sur un pays bien convoité, ou plutôt, si l'on en juge par la menace qu'il fit aux habitants de leur arracher l'œil droit, voulait-il venger la défaite infligée par Jephté. Ne pouvant sans doute emporter immédiatement la ville de vive force, et ne comptant pas qu'elle pût être secourue, il lui accorda un délai de sept jours. Mais Saül, arrivant avec des troupes considérables, attaqua le camp ennemi de trois côtés à la fois. Surpris tout à coup, à une heure matinale, les Ammonites sans défiance furent battus jusqu'en plein midi, et complètement dispersés. I Reg., XI, 1-11. Ce ne fut pas le seul exploit accompli contre eux par Saül. I Reg., XIV, 47.

Tout en combattant le premier roi d'Israël, Naas traitait David avec bienveillance. II Reg., X, 2. Quels services lui rendit-il? On ne le sait pas au juste. Il est probable que le roi d'Ammon, comme celui de Moab, I Reg., XXII, 3-4, et celui de Geth, I Reg., XXVII, n'avait vu en David fugitif que l'ennemi de Saül, et comme tel l'avait couvert de sa protection. Mais l'amitié cessa quand le persécuté devint maître de tout Israël. Déjà entre celui-ci et Moab l'alliance était brisée. II Reg., VIII, 2. David néanmoins, gardant toujours au cœur la reconnaissance envers Naas, envoya, lorsqu'il eut appris sa mort, porter ses condoléances à son fils Hanon. La haine alors se réveilla chez les princes ammonites, qui jetèrent des soupçons dans l'esprit du roi et lui représentèrent les ambassadeurs comme des espions. Hanon leur fit subir un traitement ignominieux. Mais, voyant qu'ils avaient fait injure à David, les fils d'Ammon enrôlèrent à prix d'argent, — moyennant mille talents, I Par., XIX, 6, — les Syriens de Rohob et de Soba avec vingt mille fantassins, mille hommes de Maacha, et douze mille d'Istob. Outre l'infanterie, il y avait dans l'armée des chars et de la cavalerie. II Reg., X, 18 ; I Par., XIX, 6-7. En présence d'une ligue aussi formidable, David envoya un chef expérimenté, Joab, avec toute l'armée des braves (hébreu : *gibbôrim*), c'est-à-dire la troupe d'élite. Les Ammonites se déployèrent devant Rabbath, leur capitale, pendant que les Araméens étaient disséminés dans la plaine. Pris entre deux adversaires, Joab, en habile capitaine, divisa ses troupes en deux corps; puis, avec ses soldats d'élite, se porta lui-même contre les Syriens, tandis qu'Abisaï attaquait la ville. Les alliés se débandèrent, et, à cette vue, les Ammonites se renfermèrent dans leurs murs. Joab, sans chercher à les y forcer, rentra à Jérusalem. Cf. II Reg., X, 1-14; I Par., XIX, 1-15. La guerre reprit au printemps. Les Israélites ravagèrent le pays d'Ammon et assiégèrent Rabbath. II Reg., XI, 1; I Par., XX, 1. Joab, s'étant emparé de la ville basse, appelée « ville des eaux », voulut laisser à David l'honneur de prendre la citadelle. Maître de la capitale, David ceignit le magnifique diadème du roi vaincu, recueillit un riche butin, et exerça de dures représailles envers les hommes armés (il est probable qu'il ne s'agit que de ceux-là) : les uns furent sciés, les autres mis sous des

herses de fer ou des faux tranchantes; d'autres furent jetés dans des fours à briques. II Reg., XII, 26-31; I Par., XX, 2-3. Le roi d'Israël en usait envers les Ammonites comme ceux-ci en usaient envers leurs ennemis. Cf. I Reg., XI, 2; Amos, I, 13. David, en partant, établit probablement Sobi, frère d'Hanon, comme roi tributaire. C'est au moins ce qui nous permet d'expliquer la conduite du prince ammonite à l'égard du royal exilé fuyant devant Absalom. Sobi lui envoya à Mahanaïm, à l'est du Jourdain, des lits, des tapis et différentes provisions. II Reg., XVII, 27-29.

Sous le règne de Josaphat, les Ammonites envahirent le royaume de Juda avec les Moabites et les Maonites. II Par., XX, 1. Ils vinrent camper à Asasonthamar ou Engaddi, à l'ouest et sur les bords de la mer Morte; mais une terreur subite jeta l'épouvante parmi les alliés, et « se tournant les uns contre les autres, ils succombèrent sous de mutuelles blessures », II Par., XX, 2-23, laissant entre les mains de Josaphat et de son peuple de telles dépouilles qu'ils eurent peine à les enlever en trois jours. II Par., XX, 25. Tributaires d'Ozias, II Par., XXVI, 8, ils durent se révolter soit pendant sa maladie, soit après sa mort; car Joatham « combattit contre les fils d'Ammon et les vainquit, et ils lui donnèrent pendant trois ans cent talents d'argent, et dix mille cors de blé et autant d'orge ». II Par., XXVII, 5. Ce verset laisse supposer qu'ils se rendirent ensuite indépendants; ce qui put avoir lieu dans les dernières années de Joatham, lorsque Rasin, de Damas, et Phacée, d'Israël, commencèrent à attaquer le royaume de Juda. IV Reg., XV, 37. Pendant ce temps-là, Amos prophétisait contre eux, leur reprochant leurs cruautés. Amos, I, 13-15.

Quand l'Assyrie tourna ses armes vers l'ouest, ils furent presque toujours ses vassaux. En 854 avant J.-C., Salmanasar II trouva dans la confédération de douze rois, qui voulaient arrêter sa marche triomphante, un roi d'Ammon, nommé *Baasa, fils de Rehob*. Il le vainquit, comme les autres alliés de Damas, d'Israël, etc., *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 8; A. Amiaud et V. Scheil, *Les Inscriptions de Salmanasar II, roi d'Assyrie*, Paris, 1890, p. 40. Vers 732 ou 731, Téglathphalasar recevait les hommages et les tributs de Sanibu ou Salipu de Bit-Ammon, en même temps que ceux d'Achaz, roi de Juda. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 67; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 257; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., 1889, t. IV, p. 418. Lorsque le même monarque assyrien eut transporté les tribus de Ruben, de Gad et la demi-tribu de Manassé, IV Reg., XV, 29; I Par., V, 26, les Ammonites firent irruption sur leur territoire et l'occupèrent, comme si les Israélites eussent entièrement et pour toujours été détruits. C'est cet injuste attentat qui fut plus tard le point de départ de la prophétie de Jérémie contre eux, XLIX, 1-6. Dans sa campagne contre Ézéchias, roi de Juda, en 701, Sennachérib vit Puduil de Bit-Ammon venir, avec les rois de Moab, d'Édom, etc., lui apporter le tribut et faire acte d'obéissance. *Prisme de Taylor ou Cylindre C. de Sennachérib*, col. II, 52; *Cuneiform Inscriptions of W. Asia*, t. I, pl. 38-39; Schrader, *ouvr. cité*, p. 288; Vigouroux, *ouvr. cité*, p. 206. Le même roi ammonite est compté parmi les tributaires d'Assaraddon (681-668) en même temps que Manassé, roi de Juda, *Cylindre brisé d'Assaraddon, Cuneiform Inscrip. of W. A.*, t. III, p. 16; Schrader, *ouvr. cité*, p. 335; Vigouroux, *ouvr. cité*, p. 250.

Un autre roi d'Ammon, *Aminadab*, fut vassal d'Assurbanipal (667-625). *Cylindre C*; Schrader, *ouvr. cité*, p. 335; Vigouroux, *ouvr. cité*, p. 264. Le prince assyrien, marchant contre les Arabes révoltés, envahit le territoire des Ammonites, *Cylindre A*, Vigouroux, *ouvr. cité*, p. 294; mais, pendant que tous les peuples qui entouraient la Palestine courbaient le front devant le vainqueur, les enfants de Jacob osèrent lui résister. Holopherne, son généralissime, connaissant les sentiments haineux des Moabites et des Ammonites contre les Juifs, voulut les exploiter à son profit. Il réunit donc les chefs de ces deux peuples, dans l'espoir d'obtenir des renseignements précieux. Achior, « chef de tous les fils d'Ammon, » faillit être victime du beau témoignage qu'il rendit aux merveilles de la Providence divine en faveur des Israélites. Judith, V, VI. Cependant les enfants d'Ammon et ceux d'Édom prirent une part très active au siège de Béthulie, Judith, VII, 1-11; voir surtout le texte plus explicite des Septante. Sous Nabuchodonosor (604-561), les Ammonites, avec les Moabites, les Iduméens, le roi de Juda, etc., cherchèrent à secouer le joug et à recouvrer leur indépendance, pendant que le roi de Babylone en venait aux mains avec les Élamites. Mais bientôt celui-ci, reprenant le chemin de l'occident, soumit les révoltés et en finit avec le royaume de Juda, dont il fit une province de son empire, avec Godolias pour gouverneur. En apprenant la nomination de ce dernier, un certain nombre de Juifs, dispersés au moment de la guerre, revinrent dans leur pays; mais à peine la petite colonie eut-elle rassemblé ses membres épars qu'elle courut un nouveau danger. Baalis, roi des Ammonites, fit mettre à mort Godolias. Jérém., XL, 14; XLI, 2. Quel motif le poussait à ce crime? Peut-être l'espoir de détruire le dernier soutien des Juifs et de s'emparer ainsi plus facilement de leur pays.

La chute du royaume de Juda provoqua chez les Ammonites une joie féroce, dont le châtiment, prédit par Ézéchiel, XXI, 20-22; 28-32; XXV, 1-7, commencé par les Chaldéens, achevé par les Arabes, subsiste de nos jours dans sa plus évidente réalité. Après la captivité, ils cherchèrent, sous la conduite de Tobie, à empêcher la reconstruction des murailles de Jérusalem. II Esdr., IV, 1-8. Soumis successivement à l'Égypte et à la Syrie, ils virent leur capitale échanger son vieux nom de Rabba contre celui de Philadelphie, en l'honneur de Ptolémée Philadelphe, qui la restaura. Voir Étienne de Byzance, Leipzig, 1825, t. I, p. 416. Leurs forces cependant n'avaient pas plus diminué que leur haine; car lorsque, de concert avec les Iduméens, les Samaritains, etc., « ils résolurent d'exterminer la race de Jacob, » Judas Machabée, marchant contre eux, « trouva une forte armée et un peuple nombreux, avec Timothée pour chef; » ce qui le força à livrer beaucoup de combats, mais ne l'empêcha pas d'obtenir une victoire définitive. I Mach., V, 1-7. Gouvernés plus tard par un tyran nommé Zénon Cotylas, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 1, ils tombèrent finalement sous la domination romaine. Saint Justin nous apprend que, de son temps, ils étaient encore très nombreux. *Dialog. cum Tryphone*, t. VI, col. 752. Ils disparaissent de l'histoire au IIIe siècle et se confondent alors avec les autres Arabes qui habitent le désert à l'est du Jourdain.

III. *Mœurs, religion, langue.* — L'histoire que nous venons de résumer suffit pour nous faire apprécier le caractère des Ammonites. Il répond à la peinture que nous en ont laissée les Prophètes, qui nous les montrent pleins d'orgueil, de haine et de cruauté. Confiants dans leurs plaines fertiles et leurs trésors, les fils d'Ammon semblent tout braver, Jer., XLIX, 4; ennemis séculaires du peuple hébreu, ils applaudissent à sa ruine, Ezech., XXV, 6; pour le mieux détruire, ils égorgent ses enfants jusqu'au sein de leurs mères. Amos, I, 13. Jérémie a donné à cette nation son vrai nom en l'appelant : « fille rebelle, » XLIX, 4 (c'est le sens de l'hébreu : *bat hassôbébâh*). Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 1375. Oubliant ses liens de parenté avec la race d'Abraham, elle a repoussé Dieu et son peuple. Tout en elle manifeste les sentiments du nomade pillard. C'est, en effet, cette vie que menèrent les Ammonites, en se retranchant derrière certaines villes, qui leur servaient de refuge, comme leur capitale. L'Écriture nous le laisse entendre; car, si elle énumère les nombreuses villes de Moab, avec leurs rues, leurs places publiques; si

elle nous représente les vignes de ce pays, ses pressoirs, les chants de ceux qui foulent le raisin, Is., XV, XVI; Jer., XLVIII, elle se contente de mentionner les vallées d'Ammon et sa forteresse principale. Au lieu d'un peuple sédentaire, elle nous met sous les yeux une multitude partant pour ses incursions avec son mobilier et ses richesses, quitte à laisser, au moment de la défaite, un immense butin, ce qui arriva sous Josaphat. II Par., XX, 25. Il ne faudrait pas croire cependant que ce fût une horde sans organisation. Elle était gouvernée par un roi, Jud., XI, 12, etc., et par des princes, *šârîm*. II Reg., X, 3; I Par., XIX, 3.

La religion des Ammonites n'était pas faite pour adoucir leurs mœurs. Des deux sentiments très différents, mais très violents, du cœur humain, qui caractérisent le culte chananéen, c'est-à-dire la sensualité et la terreur, c'est ce dernier qui semble dominer chez les enfants d'Ammon. Leur dieu est Moloch, Milcom ou Malkom, III Reg., XI, 7; Jer., XLIX, 3, etc., le dieu du feu, du soleil brûlant. En perdant la notion primitive du vrai Dieu, ils le confondirent avec le ciel ou plutôt avec l'astre dont l'éclat frappait leurs yeux, et dont la chaleur produit partout la fécondité et la vie. La terreur engendre la cruauté. Moloch, comme Baal, voulait des rites sanguinaires et cruels. « Il était représenté, d'après la tradition juive, sous la forme d'un taureau d'airain, dont l'intérieur était creux et vide. Il étendait ses bras comme un homme qui se dispose à recevoir quelque chose. On chauffait le monstre à blanc, et on lui offrait alors en holocauste une innocente victime, un enfant, qui était promptement consumé. » Vigouroux, *ouv. cité*, t. III, p. 255. Voir MOLOCH. Malgré la haine qui divisait les deux peuples israélite et ammonite, malgré les défenses et les menaces de Dieu, cette abominable idole eut, à Jérusalem, un temple bâti par Salomon, III Reg., XI, 7; et des pères de famille ne craignirent pas de lui consacrer leurs enfants. IV Reg., XXIII, 10.

La langue des Ammonites était à peu près la même que celle des Hébreux. Nous n'avons pas, comme pour les Moabites, de monuments semblables à la stèle de Mésa; mais les noms qui nous ont été conservés par la Bible ou fournis par les inscriptions assyriennes peuvent tous s'expliquer par l'hébreu ou se rapporter à des noms hébreux : *Achior*, « frère de la lumière », Judith, V, 5; Baalis (hébr. : *Ba'âlîs*, « joyeux »), Jer., XL, 14; Hanon (hébr. : *Ḥânûn*, « digne de miséricorde »), II Reg., X, 1; I Par., XIX, 2; équivalent du carthaginois Hannon; Moloch (hébr. : *Môlêk*, « roi »), Lev., XVIII, 21, etc.; Naama (hébr. : *Na'âmâh*, « douce »), III Reg., XIV, 21; Naas (hébr. : *Nâḥâš*, « serpent »), I Reg., XI, 1, etc. Aminadab, des inscriptions cunéiformes, répond à *'Amminâdâb*, I Par., II, 10 (Voir *Revue des Études juives*, t. II, 1881, p. 123); Baasa à *Ba'eša'*, Baasa, III Reg., XV, 16; Puduil à *Pedahe'êl*, Num., XXXIV, 28; Sanibu à *Šin'âb*, Gen., XIV, 2.

A. LEGENDRE.

AMMONITIDE, pays habité par les Ammonites. Voir AMMON 4.

1. AMMONIUS d'Alexandrie vivait au IIIe siècle. Il ne nous est guère connu que par sa division des quatre Évangiles en sections qui, de son nom, s'appellent sections ammoniennes. Voir Eusèbe, *Epist. ad Carp.*, t. XXII, col. 1276; S. Jérôme, *De scriptor. eccl.*, 55, t. XXIII, col. 607. Beaucoup de savants ont cru qu'Ammonius avait composé un *Monotessaron* ou Concorde des quatre Évangiles, et l'on a même publié sous son nom (voir Migne, *Patr. lat.*, t. LXV, col. 255) le *Monotessaron* de Tatien (voir TATIEN); mais il s'était borné à indiquer par des renvois, à l'aide de ses divisions, les passages des trois derniers Évangiles qui étaient parallèles au premier. Voir AMMONIENNES (SECTIONS). Eusèbe, *H. E.*, VI, 19, t. XX, col. 568, et S. Jérôme, *loc. cit.*, nous apprennent qu'Ammonius avait aussi écrit un livre *De l'accord de Moïse et de Jésus*, Περὶ τῆς Μωϋσέως καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας, dont il ne nous reste rien. Eusèbe s'est du reste trompé au sujet d'Ammonius, en confondant cet écrivain chrétien avec le philosophe Ammonius Saccas. Voir J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harless, t. V, p. 713-714; Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, t. I, 1881, p. 31-34.

2. AMMONIUS d'Alexandrie, prêtre et économe de l'église de cette ville, souscrivit, en 458, la lettre des évêques d'Égypte à l'empereur Léon pour la défense du Concile de Chalcédoine. Il jouit, parmi les anciens, de la réputation d'habile exégète. Anastase le Sinaïte, en particulier, en fait un grand éloge. *Hodeg.*, XIV, t. LXXXIX, col. 244. Ses œuvres ont péri; il n'en reste que quelques fragments, qui ont été recueillis dans les *Chaînes* des Pères grecs, sur les Psaumes, Daniel, saint Matthieu, saint Jean, les Actes et la première Épître de saint Pierre. Ils ont tous été publiés dans la *Patrologie grecque* de Migne, t. LXXXV, col. 1361-1600. Les plus importants sont ceux qui se rapportent à l'Évangile de saint Jean et aux Actes des Apôtres. Voir J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harless, t. V, p. 722-723.

AMNER Richard, théologien unitarien, né en 1736, à Hinckley, dans le comté de Leicester, en Angleterre, mort le 8 juin 1803. Il entra à la Daventry Academy en 1755, devint pasteur de la chapelle unitarienne de Middlegate Street à Yarmouth, en 1762, d'où il alla à celle de Hampstead à Londres, en 1765. En 1777, il devint pasteur de Cosely, dans le comté de Strafford, et en 1794, abandonnant le ministère pastoral, il se retira à Hinckley, sa ville natale, où il passa les dernières années de sa vie. Son premier écrit (anonyme) est intitulé : *A Dissertation on the weekly Festival of the Christian Church*, Londres, 1768. Son ouvrage principal est *An Essay towards the interpretation of the Prophecies of Daniel, with occasional Remarks upon some of the most celebrated Commentaries on them*, in-8°, Londres, 1776; 2e édit., 1798. Le but de l'auteur est de chercher à établir, contre l'enseignement traditionnel, que les prophéties de Daniel ne se rapportent pas au Messie, mais à la persécution d'Antiochus Épiphane. Voir S. A. Allibone, *Critical Dictionary of English literature*, 1880, t. I, p. 58.

AMNON, hébreu : *'Amnôn*, « fidèle; » Septante : Ἀμνών.

1. AMNON (hébreu : *'Amnôn*, une fois *'Âmînôn*, II Sam., XIII, 20), fils aîné de David et d'Achinoam la Jesraélite. Il naquit à Hébron, dans le temps où son père ne régnait encore que sur la tribu de Juda. II Reg., III, 2. Ce prince nous est connu seulement par une action criminelle racontée II Reg., XIII, et par la mort tragique qui en fut la punition. Il avait conçu pour sa sœur Thamar, fille de David et de Maacha, une passion si violente qu'il en tomba malade, désespérant de pouvoir arriver à ses fins parce que Thamar était soigneusement gardée et qu'elle habitait, comme les autres enfants de David nommés dans cette histoire, une maison séparée. II Reg., XIII, 7, 8, 20. Cette sorte de dispersion de la famille, conséquence ordinaire de la pluralité des femmes, rendait plus difficiles et plus rares les relations entre les enfants. De là devait aussi résulter une certaine altération et un amoindrissement de l'amour fraternel, assez faible déjà entre ces demi-frères, enfants de mères toujours rivales, souvent ennemies, cf. I Reg., I, 4-7; ils pouvaient finir par se considérer plus ou moins comme des étrangers les uns vis-à-vis des autres. C'est ainsi que put s'allumer dans le cœur d'Amnon la flamme impure qui le consumait et le faisait dépérir à vue d'œil.

Jonadab, son cousin et son ami, lui arracha un jour le secret de ce mal étrange. II Reg., XIII, 2, 4. Le résultat de cette confidence fut le détestable conseil que Jonadab

donna à Amnon de feindre une aggravation de sa maladie et de s'aliter. Le roi ne manquerait pas de venir le visiter, et alors Amnon, simulant une envie de malade, demanderait à son père que Thamar vînt préparer en sa présence quelque mets appétissant qu'elle lui servirait de ses propres mains. Ce plan fut exécuté de point en point. David ne pouvait soupçonner l'abominable dessein que cachait cette prière d'Amnon : il acquiesça à son désir et lui envoya Thamar. Celle-ci prépara sous les yeux de son frère des gâteaux appelés *lebibôt*, et les lui présenta. C'est à ce moment qu'Amnon lui découvrit son infâme affection et la pressa d'y correspondre. Sa sœur repoussa cette proposition avec horreur. Elle le conjura de ne pas commettre un tel crime et, ignorant sans doute qu'une telle union était contraire à la loi, Lev., XVIII, 9, elle le pria de la demander, comme épouse, à leur père David, II Reg., XIII, 13; mais il resta sourd à ses supplications, et la force brutale eut raison de toutes ses résistances. Aussitôt après, peut-être par l'effet de la honte et du remords, son ardent amour pour Thamar se changea en une haine plus forte encore; il lui ordonna de sortir sur-le-champ. Vainement elle protesta contre cette nouvelle injure, dont l'éclat allait rendre public son déshonneur; il ne voulut rien entendre, et, appelant un serviteur, il lui commanda de la jeter dehors et de fermer la porte derrière elle. II Reg., XIII, 17.

Lorsque David apprit ce qui s'était passé, il en fut extrêmement affligé (hébreu : irrité). Le texte original n'en dit pas davantage. La Vulgate et les Septante ajoutent : « Mais il ne voulut pas contrister le cœur d'Amnon, son fils, car il l'aimait tendrement parce qu'il était son aîné. » II Reg., XIII, 21. Il laissa donc sa faute impunie, comme le donne à entendre le silence du texte sacré. Ce n'est pas la seule fois que David se soit montré faible pour ses enfants, cf. III Reg., I, 5-6; mais il est permis de penser que, dans cette circonstance, le souvenir de sa propre chute toujours présent à son esprit, Ps. L, 5, contribua aussi à lui ôter le courage de châtier un fils qui ne faisait qu'imiter son exemple. L'inceste d'Amnon était d'ailleurs à ses yeux le commencement des malheurs prédits par Nathan, II Reg., XII, 11, et XVI, 10, et c'était encore pour David un autre motif d'indulgence.

Absalom, fils de David et de Maacha comme Thamar, vit d'un autre œil l'attentat dont sa sœur avait été la victime. Dans les familles fondées sur la polygamie, les frères germains sont les protecteurs naturels de leurs sœurs. Cf. Gen., XXXIV, 31. C'est pour cette raison que Thamar alla porter ses plaintes, non chez David, mais chez Absalom, qui dès ce jour résolut de la venger quand le moment serait venu. II Reg., XIII, 32. En effet, après avoir dissimulé son ressentiment pendant deux ans, temps suffisant pour ôter à Amnon toute crainte de représailles, Absalom invita les princes, ses frères, à un grand festin qu'il donnait dans son domaine de Baalhasor, à l'occasion de la tonte des troupeaux, et, pendant le repas, lorsque Amnon, excité par le vin, fut tout entier à la confiance et à la joie, les serviteurs d'Absalom l'assassinèrent à sa place même, sur un signal donné par leur maître. II Reg., XIII, 22-29. Voir ABSALOM.

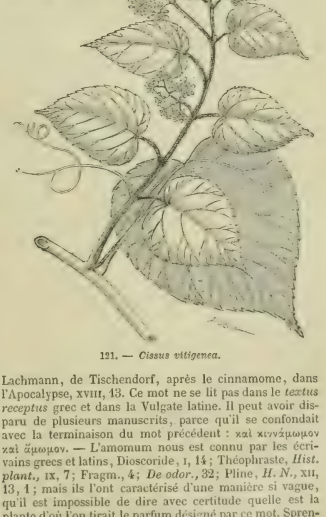
L'histoire d'Amnon est en même temps l'histoire d'une passion, dont l'auteur sacré nous retrace les progrès, les ravages et les plus terribles excès aboutissant à une amère déception, cf. Eccle., II, 2, premier châtiment auquel vient enfin s'ajouter celui d'une mort violente; et ainsi se trouve appliquée une fois de plus cette loi de la justice divine : « L'homme est puni par où il a péché. » Sap., XI, 17. É. PALIS.

2. **AMNON**, fils de Simon, de la tribu de Juda. I Par., IV, 20.

AMOC (hébreu : *'Âmôq*, « profond ; » Septante : Ἀμέκ), chef d'une famille sacerdotale qui revint de la captivité avec Zorobabel. II Esdr., XII, 6, 20. Au temps du pontificat de Joacim, elle était représentée par Héber.

AMŒNUS Prudentius, auteur ecclésiastique dont on ne connaît que le nom. On lui attribue un *Enchiridion*, appelé aussi *Dittochæon* ou *Diptychon*, poème latin de cent quatre-vingt-seize hexamètres, divisés en quarante-neuf strophes de quatre vers, ayant chacune un titre spécial, et racontant les principaux événements de l'Histoire Sainte. L'*Enchiridion* a été imprimé pour la première fois sous son nom dans la collection de G. Fabricius, *Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana, thesaurus catholicæ et orthodoxæ Ecclesiæ*, in-4°, Bâle, 1564. Ce petit poème a été reproduit par Migne, *Patr. lat.*, t. LXI, col. 1075-1080. Voir W. Smith, *Dictionary of Christian Biography*, t. I, 1877, p. 103.

AMOMUM (Ἄμωμον), parfum. Il est nommé dans un certain nombre de manuscrits et dans les éditions critiques du Nouveau Testament grec de Griesbach, de



121. — *Cissus vitigenea.*

Lachmann, de Tischendorf, après le cinnamome, dans l'Apocalypse, XVIII, 13. Ce mot ne se lit pas dans le *textus receptus* grec et dans la Vulgate latine. Il peut avoir disparu de plusieurs manuscrits, parce qu'il se confondait avec la terminaison du mot précédent : καὶ κιννάμωμον καὶ ἄμωμον. — L'amomum nous est connu par les écrivains grecs et latins, Dioscoride, I, 14; Théophraste, *Hist. plant.*, IX, 7; Fragm., 4; *De odor.*, 32; Pline, *H. N.*, XII, 13, 1; mais ils l'ont caractérisé d'une manière si vague, qu'il est impossible de dire avec certitude quelle est la plante d'où l'on tirait le parfum désigné par ce mot. Sprengel, *Hist. rei herb.*, t. I, p. 140, 247 (cf. Fraas, *Syn. plant. floræ class.*, p. 98), suppose que c'est la *Cissus vitigenea* d'Arménie (fig. 121). La *Cissus vitigenea* ou Cisse à feuilles de vigne est un arbrisseau grimpant, du genre des *Vitigénées*, qui atteint de six à sept mètres. Ses feuilles, en forme de cœur, sont persistantes; ses fleurs, nombreuses, petites et cotonneuses à l'extérieur; ses baies, bleuâtres et odorantes.

Pline décrit l'amomum dans les termes suivants : « La

grappe d'amomum est employée; c'est le produit d'une vigne indienne sauvage; d'autres ont pensé qu'elle provenait d'un arbrisseau semblable au myrte, de la hauteur d'une palme. On l'arrache avec la racine, on en forme des bottes avec précaution, car il est fragile tout d'abord. On estime surtout celui qui a les feuilles semblables à celles du grenadier, sans rides, et d'une couleur rousse. Au second rang est celui qui est pâle. L'amomum qui ressemble à de l'herbe vaut moins, et le moins bon de tous est le blanc, couleur qu'il prend aussi en vieillissant... Il naît aussi dans la partie de l'Arménie qu'on nomme Otène, dans la Médie et dans le Pont. » Pline, *H. N.*, XII, 13 (28), traduct. Littré, 1848, t. I, p. 482-483. L'amomum assyrien paraît avoir joui particulièrement d'une grande réputation. Virgile, *Eclog.*, IV, 25, édit. Lemaire, t. I, p. 131. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, II, 3, édit. Didot, t. I, p. 770. On se servait de cette huile aromatique pour parfumer les cheveux :

Si sapis, Assyrio semper tibi crinis amomo
Splendeat, et cingant florea serta caput,

dit Martial, *Epigr.*, VII, 77, édit. Lemaire, t. II, p. 364. Voir aussi Ovide, *Heroid.*, XXI, 166, édit. Lemaire, t. I, p. 391; Silius Italicus, XI, 402, édit. Lemaire, t. I, p. 672.
F. VIGOUROUX.

AMON, hébreu : *'Âmôn,* « architecte ou nourrisson [?]; » Septante : Ἀμών, Ἀμών.

1. AMON (Septante : Ἀμώς), quatorzième roi de Juda, fils de Manassès et de Messalémeth, succéda à son père à l'âge de vingt-deux ans. IV Reg., XXI, 18-19; II Par., XXXIII, 21. Le nom d'Amon ne se rencontre que dans ces deux passages. Manassès, adonné à l'idolâtrie, avait-il appelé ainsi son fils par respect pour la grande idole des Egyptiens, Nah., III, 8, ou pour plaire au roi d'Égypte? Cela peut être, mais rien ne le prouve; car le nom *'Amôn* a une forme vraiment hébraïque, dont la signification est exactement déterminée (*'âmôn,* « constructeur, architecte »). Héritier de l'impiété de son père, Amon se livra comme lui à l'idolâtrie, et servit « toutes les immondices qu'avait servies son père, et les adora ». IV Reg., XXI, 21. Il le dépassa même en irréligion. II Par., XXXIII, 23. Après deux ans d'un règne sans gloire et rempli de ces iniquités (642-641), il tomba victime d'une odieuse machination, et fut assassiné à l'âge de vingt-quatre ans, dans son palais, par ses propres serviteurs. IV Reg., XXI, 23; II Par., XXXIII, 24. Cet attentat souleva l'indignation publique, et le peuple fit justice des meurtriers. Pour Amon, il fut enseveli, comme Manassès, dans le jardin d'Oza, IV Reg., XXI, 26, qui entourait la maison de plaisance qu'il possédait hors de la ville, dans une situation inconnue. IV Reg., XXI, 18. Il eut pour successeur son fils Josias.
P. RENARD.

2. AMON, gouverneur de Samarie au temps d'Achab. III Reg., XXII, 26; II Par., XVIII, 25. Il reçut du roi l'ordre de garder dans une dure prison le prophète Michée.

3. AMON, Chananéen. II Esdr., VII, 59. Il est appelé Ami, I Esdr., II, 57. Voir AMI.

AMONA (hébreu : *Hâmônâh;* Septante : Πολυάνδριον). Ce mot signifie « multitude ». Ezéchiel, XXXIX, 16, appelle ainsi la ville située dans la vallée de Hamon-Gog (hébreu : *Gê' Hâmôn Gôg;* Septante : Γαὶ τὸ πολυάνδριον τοῦ Γώγ; Vulgate : *Vallis multitudinis Gog,* Ezech., XXXIX, 11, 15), où seront ensevelies les troupes innombrables de Gog après leur défaite. Cette vallée était, d'après le ŷ. 11, « la vallée des voyageurs, à l'est de la mer. » La mer n'est pas désignée d'une manière précise : c'est la mer Méditerranée, d'après Calmet et Hengstenberg; la « vallée des voyageurs » est la plaine de Mageddo, qui était la grande route commerciale de la Palestine et le champ de bataille où de tout temps se sont livrés des combats importants, depuis les Égyptiens et les Assyriens jusqu'à Napoléon Ier; la cité d'Amona est la ville de Mageddo, qui fut appelée plus tard par les Romains *Legio* (aujourd'hui el-Ledjoun), nom presque synonyme d'Amona, « multitude. » On objecte contre cette explication que la mer dont parle le prophète ne saurait être la Méditerranée, parce que, dans ce cas, les mots « à l'est de la mer » n'auraient aucun sens, puisque toutes les vallées de la Palestine étaient à l'est de la Méditerranée.

Le Targum et un certain nombre de commentateurs pensent que la mer dont il est ici question est celle de Génésareth, c'est-à-dire le lac de Tibériade, que les Hébreux désignaient sous le nom de mer. Beaucoup de modernes croient qu'il s'agit de la mer Morte, et que les mots : « la vallée des voyageurs, » indiquent la grande route commerciale de Damas à la péninsule de l'Arabie, correspondant probablement à la route actuelle des pèlerins (Derb el-Hadj), allant de la même ville à la Mecque (voir la carte, col. 490). « La vallée où le carnage s'accomplit est au delà de la mer Morte, c'est-à-dire en un lieu profane, » dit M. Le Hir, *Les trois grands prophètes,* in-12, Paris, 1877, p. 347. D'après son explication, qui est celle d'un grand nombre d'autres interprètes, « tous ces noms, Amona, etc., sont symboliques. Les efforts que l'on a faits pour appliquer cette prophétie à la chute des Chaldéens (Ewald), de l'armée de Cambyse (dom Calmet) ou d'Antiochus Épiphane et de ses armées (Jahn), sont superflus et contredisent l'histoire, ou ne s'accordent pas avec le texte d'Ézéchiel. » *Ibid.* Il est plus probable, en effet, qu'Amona ne désigne pas une ville réelle, mais est un nom figuré de la nécropole où devaient être ensevelies les armées de Gog.
F. VIGOUROUX.

AMORAS ou **AMÔRAÏM.** Comme les *Tannaïtes* avaient pris la Bible pour base de leurs explications, et formé peu à peu le recueil appelé *Mischna,* ainsi les *Amôraïm,* « interprètes, » leurs successeurs, travaillèrent sur la Mischna, et de leurs commentaires, élaborés à Tibériade et dans les écoles de l'Iraq, résultèrent deux ouvrages parallèles, portant chacun le nom de *Ghemara,* « supplément » (de la Mischna) ou de Talmud : le Talmud de Jérusalem, œuvre des docteurs palestiniens, et celui de Babylone, œuvre des docteurs de l'Iraq. Sur les Amôraïm, voir Chiarini, *Théorie du judaïsme,* IIe partie. Le catalogue des principaux docteurs amôraïm qui parlent dans le Talmud est donné dans un autre ouvrage du même auteur : *Le Talmud de Babylone traduit en langue française et complété par celui de Jérusalem et par d'autres monuments de l'antiquité judaïque,* 2 vol. in-18, Leipzig, 1831. Au premier volume, p. 120-126, il en cite soixante-dix-huit, qui pour la plupart ne sont connus que de nom. Un manuscrit hébreu de la Bibliothèque nationale, 187, 2°, 11, contient les noms des *auteurs de la Mischna..., du Talmud de Jérusalem et du Talmud de Babylone.* Sur quelques-uns des principaux Amôraïm, tels qu'Abba Aréka, R. Abina, R. Aschi, R. Chiya, on peut voir des détails spéciaux à l'article qui leur est consacré. Voir Bacher, *Die Agada der babylonischen Amoräer,* in-8°, Strasbourg, 1878.
E. LEVESQUE.

1. AMORRHÉENS (hébreu : *'Ĕmôrî;* toujours avec l'article et au singulier, *hâ'ĕmôri;* Septante : Ἀμορῥαῖος), tribu chananéenne, mentionnée la quatrième parmi les onze qu'énumère la table ethnographique, Gen., X, 16, et la plus importante de celles qui occupaient le pays avant l'arrivée des Israélites.

I. *Nom.* — Plusieurs auteurs, acceptant l'étymologie proposée par J. Simonis, *Onomasticon,* donnent à *'Ĕmôri* le sens de « montagnard », d'un mot perdu *'Ĕmôr,* « élévation, mont, » et d'après la signification primitive d'*'âmar,* « élever, » cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.,* p. 122 : c'est ainsi que le mot *'âmir,* Is., XVII, 6, 9, est généralement traduit par *cacumen,* « sommet; » les Sep-

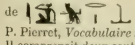
tante en ont même fait le nom propre Ἀμορρῖται. Les Amorrhéens auraient ainsi été les « Highlanders » de la Palestine, ou habitants des pays hauts, tandis que les Chananéens proprement dits en auraient été les « Néerlandais » ou habitants des pays bas. Cette explication semble appuyée par certains passages de l'Ecriture. Ainsi les explorateurs envoyés par Moïse pour examiner la Terre Promise, revinrent en disant : « Amalec habite au midi, l'Héthéen et le Jébuséen et l'Amorrhéen dans les montagnes; le Chananéen habite près de la mer (la plaine des Philistins) et du Jourdain (vallée du Ghôr). » Num., XIII, 30. Nous lisons dans Josué, V, 1 : « Lorsque tous les rois des Amorrhéens qui habitaient au delà du Jourdain, vers la plage occidentale, et tous les rois de Chanaan qui possédaient les contrées voisines de la grande mer, eurent appris que le Seigneur avait desséché les flots du Jourdain, etc. » Cf. Deut., I, 44; Jos., X, 6; XI, 3. De là l'expression de « montagne des Amorrhéens » employée pour désigner le massif méridional de la Palestine. Deut., I, 7, 20.

Il est bon cependant de ne presser ni l'étymologie ni les textes, et il faut reconnaître à ce mot *Amorrhéen* un sens large et un sens strict, qu'il est important de distinguer pour ne pas prêter de contradictions aux auteurs sacrés. Comment se fait-il, en effet, que les Chananéens de Num., XIV, 45, sont appelés Amorrhéens, Deut., I, 44; que la ville d'Hébron est attribuée aux Amorrhéens, Jos., X, 5, tandis qu'elle appartenait aux Chananéens d'après Jud., I, 10; que l' « hévéen » de Gen., XXXIV, 2, devient amorrhéen, Gen., XLVIII, 22, etc.? Ces difficultés tombent d'elles-mêmes, si l'on assigne au mot Amorrhéen la triple signification suivante, qui ressort du reste tout naturellement des différents passages ou nous le lisons dans l'Ancien Testament.

1° Il a le sens général de Chananéen. Après la conquête de la Terre Promise, Josué, dans un dernier discours, demande au peuple s'il entend préférer au Seigneur « les dieux de ces Amorrhéens dont il occupe la terre ». Jos., XXIV, 15, 18; Jud., VI, 10. Sous Samuel on fait remarquer qu'à une certaine époque « la paix existait entre Israël et l'Amorrhéen ». I Reg., VII, 14, etc. Ce sens large est surtout employé quand il s'agit des idoles et de l'impiété des peuples vaincus par Israël, et dont il ne suivit que trop souvent les funestes exemples. III Reg., XXI, 26; IV Reg., XXI, 11; Ezech., XVI, 3, 45. Il est possible du reste que ce nom, appliqué d'abord à une tribu ou à une région déterminées, ait pris plus tard dans l'usage une plus grande extension, et ait fini par désigner l'ensemble des populations chananéennes; c'est ainsi que les *Alemanni* ont donné leur nom à l'Allemagne, et que le continent africain doit le sien à la province septentrionale d'Afrique. Cette explication est d'autant plus admissible, que les Amorrhéens paraissent avoir été le plus important des peuples chananéens.

2° Ce nom indique plus strictement les principaux habitants de la Palestine méridionale. Avant comme pendant la conquête, nous voyons les Amorrhéens établis sur les points les plus avantageux de la contrée, à Assaonthamar ou Engaddi, dominant ainsi tout le rivage occidental de la mer Morte, Gen., XIV, 7; à Hébron, Gen., XIV, 13; à Lachis, à Jérimoth et à Églon, Jos., X, 5, dominant la Sephéla, et défendant l'accès de leurs montagnes. Ils sont mentionnés avec les Héthéens et les Jébuséens comme occupant le sud de Chanaan. Num., XIII, 30. Il est à remarquer d'ailleurs que, dans les vingt endroits où l'Écriture énumère les différents peuples de ce pays, elle distingue formellement l'Amorrhéen du Chananéen. Cf. Gen., XV, 21; Exod., III, 8; XIII, 5; XXIII, 23; XXXIII, 2; XXXIV, 11; Num., XIII, 30; Deut., VII, 1; XX, 17; Jos., III, 10; V, 1; IX, 1; XI, 3; XII, 8; XXIV, 11; Jud., III, 5; I Esdr., IX, 1; II Esdr., IX, 8; Judith, V, 20.

3° Enfin ce nom désigne positivement les deux royaumes de Séhon et d'Og, « les deux rois des Amorrhéens, » à l'orient de la mer Morte et du Jourdain. Deut., III, 8, 9; IV, 46, 47; Jos., II, 10; IX, 10; XXIV, 12.

II. *Pays.* — Le pays des Amorrhéens, appelé par Josèphe ἡ Ἀμορῖτις, *Ant. jud.*, IV, VII, 3; ἡ Ἀμορραῖα, *ibid.*, V, I, 1, était connu des Égyptiens sous le nom de  , *Amar*, ou encore *Amaûr*. Cf. P. Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, Paris, 1876, p. 24. Il comprenait deux contrées distinctes, de chaque côté du Jourdain. Voir la carte (fig. 122).

L. Thuillier del.

122. — Carte du pays des Amorrhéens.

1° Pays cisjordanien. La première mention qui est faite des Amorrhéens, Gen., XIV, 7, nous les montre occupant, à l'ouest de la mer Morte, le territoire d'Assaonthamar, c'est-à-dire, d'après II Par., XX, 2, Engaddi, ville célèbre par ses vignes, Cant., I, 13, ses palmiers et son baume. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, I, 2. Plus haut, dans cette gracieuse vallée qui, entre deux chaînes de vertes collines, parsemées de bouquets d'oliviers, porte la ville d'Hébron, Abraham en rencontrait qui se faisaient ses alliés. Gen., XIV, 13. Au moment de la conquête, l'Écriture parle des cinq rois amorrhéens de Jérusalem, d'Hébron, de Jérimoth (*Khirbet-Yarmouk*, au nord-est de Beit-Djibrin), de Lachis (*Oumm el-Lakis*), et d'Églon (*Khirbet-Adjlûn*, située, comme la précédente, à l'ouest de Beit-Djibrin). Jos., X, 5. Une partie de la tribu campait même aux environs d'Accaron (*Akir*) et de Joppé (Jaffa), puisqu'elle refoula les Danites dans la montagne. Jud., I, 34. Enfin leur frontière s'étendait, au midi, jusqu'à « la montée du Scorpion » (voir ACRABIM), Jud., I, 36, et allait peut-être, au nord, jusque vers Sichem. Gen., XLVIII, 22.

Les Amorrhéens occupaient ainsi principalement ce qu'on appelle les montagnes de Judée. Cette contrée, qui comprend le double versant de la Méditerranée et de la mer Morte avec une partie de celui du Jourdain, commence, du côté de l'ouest, par une région basse, formant comme le premier étage du massif orographique, et composée de collines peu élevées, séparées par de grandes

plaines et admirablement disposées pour servir de forteresses. Au-dessus, les sommets les plus élevés, aujourd'hui assez arides et de forme généralement conique, sont séparés par d'étroits ravins, dont quelques-uns sont très profonds, où se précipitent dans la saison des pluies de rapides torrents. Moins fertile naturellement que le reste de la Palestine, ce pays était néanmoins riche en pâturages, en blé, en fruits et surtout en vin.

2° Pays transjordanien. Les Amorrhéens, à l'est du Jourdain, formaient deux royaumes. Au midi, celui de Séhon, compris entre l'Arnon, le Jaboc et le Jourdain, se trouvait comme dans une presqu'île, suivant la juste comparaison de Josèphe, *Ant. jud.*, IV, v, 2. Il avait pour capitale Hésébon (*Hesbân*). Num., XXI, 24-26; Deut., II, 26-37; Jos., XII, 2-3. Celui du nord, capitale Édraï (aujourd'hui *Der'ât*), était situé, d'un côté, entre le Jaboc et l'Hermon; de l'autre, entre le Jourdain et le Djébel Hauràn, confinant à la Syrie de Damas. Il portait le nom de royaume de Basan, et était gouverné par Og, « de la race des géants, et qui habitait à Astaroth et à Édraï. » Jos., XII, 4; Num., XXI, 33. Il comprenait ainsi la moitié du pays de Galaad, Jos., XII, 5; la Gaulanitide, le *Djaulân* actuel, « la région d'Argob (c'est-à-dire le *Ledjah* actuel, l'ancienne Trachonitide, suivant certains auteurs, ou la plaine du Hauran, *En-Nougra*, selon d'autres), avec ses soixante villes. » Voir ARGOB. « Toutes les villes étaient munies de murs très hauts, de portes et de traverses, sans compter d'innombrables villes qui n'avaient pas de murs. » Deut., III, 4, 5. Selcha ou Salécha (aujourd'hui *Salkhad*) était un des forts avancés du côté de l'est. Deut., III, 10; Jos., XII, 5.

Ces deux royaumes, dans leur ensemble, s'étendaient ainsi depuis l'Arnon jusqu'au grand Hermon. Deut., III, 8; Jos., XII, 1. Tout ce pays est un immense plateau, de 750 à 900 mètres d'altitude au-dessus de la Méditerranée, n'ayant l'apparence de montagne que par sa berge occidentale, qui descend en gradins vers le lac de Tibériade et le Jourdain, et tombe à pic dans la mer Morte. Il est coupé, dans toute son épaisseur, par trois grands torrents : le Yarmouk (*Chéri'at el-Mandhoûr*), le Jaboc (*Nahr Zerqa*) et l'Arnon (*Ouadi el-Modjib*), qui divisent les hautes terres en fragments inégaux. En outre, des ouadis secondaires ravinent profondément les massifs rocheux et les sculptent en promontoires des formes les plus variées, mais dont le sommet, çà et là revêtu de laves basaltiques, semble de loin se confondre en une table uniforme, à peine dépassée par quelques pointes pyramidales. Cf. E. Reclus, *Asie antérieure*, p. 708. La contrée septentrionale, le Djaulân, n'a que des *tells*, buttes ou monts isolés, alignés du nord au sud, et échelonnés du côté du Jourdain. Un large fossé, le Yarmouk, dont les branches s'étendent au nord jusqu'au versant oriental de l'Hermon, et à l'est jusqu'au Djébel Hauran, la sépare d'un pays plus montueux, l'Adjloun, bien arrosé par les affluents directs du Jourdain, et parsemé de prairies comme la Galilée n'en eut jamais dans ses plus beaux temps. Le Jaboc vient ensuite couper en deux les anciens monts de Galaad, décrivant dans sa course une demi-ellipse d'environ 110 kilomètres. Enfin du Jaboc à l'Arnon s'étend le Belka avec ses magnifiques pâturages, ses collines boisées, ses villes nombreuses, ses monuments mégalithiques. Voir AMMON, MOAB, GALAAD, BASAN.

La région dont nous venons de décrire la physionomie générale se termine au nord-est par l'Auranitide ou le Hauran, pays remarquable autant par sa nature géologique que par le nombre infini et l'aspect tout particulier des sites ruinés qu'il renferme. Il se divise en trois parties distinctes. C'est d'abord un massif de montagnes volcaniques, le Djébel Hauran, semblable à la chaîne des Puys d'Auvergne. Plusieurs cônes, rouges comme les blocs calcinés sortis des fours, « s'alignent sur une longueur de dix kilomètres en une batterie de volcans; c'est de là que sont sorties les énormes coulées qui forment une mer de laves, l'Argob des Hébreux, s'allongeant vers le nord-ouest, dans la direction de Damas. » E. Reclus, *ouv. cité*, p. 699. Cette seconde partie, ou *Ledjah*, n'est ainsi qu'une vaste nappe de matières fondues, qui s'est craquelée dans tous les sens en se refroidissant, coupée par des crevasses profondes et un labyrinthe de défiles. Enfin « la pente du Hauran », *En-Nougrat el-Hauràn*, forme, à l'ouest, une plaine fertile, ondulée et parfois bien cultivée, couverte de villes.

Au dire des voyageurs qui ont exploré cet étrange pays, c'est bien celui d'un peuple de géants, la contrée des Rephaïm; et les nombreux monuments que le temps y a conservés sont les perpétuels témoins de la véracité du récit biblique. Parmi les anciennes habitations qu'il renferme, on peut en distinguer quatre sortes : 1° Les demeures des troglodytes, c'est-à-dire des grottes artificielles de 9 à 10 mètres de long sur 6 mètres de large et 3 mètres de haut, précédées d'une petite cour où l'on avait accès par une porte de pierre. 2° Des villages souterrains, dans lesquels on pénétrait par une tranchée profonde, qui se continuait par des passages ou rues de 5 à 7 mètres de large, flanquées d'habitations souterraines. On en trouve précisément un semblable à Der'ât (*Édraï*), une des résidences d'Og, roi de Basan. Cf. G. Schumacher, *Across the Jordan*, Londres, 1886, p. 135-148, plan, p. 136. 3° Des chambres creusées dans la surface du plateau rocheux et couvertes d'une sorte de voûte en pierre. 4° Enfin des maisons de pierre construites en blocs de basalte parfaitement taillés. Cf. J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, Berlin, 1860, p. 44 et suiv.

Quoique abandonnées et désertes depuis des siècles, les villes et bourgades de ce pays se sont bien conservées. Leur nombre et leurs ruines répondent à la description qu'en fait la Sainte Écriture. « Quelque mystérieux et incroyable que cela paraisse, dit J. L. Porter, *j'ai* vu de mes propres yeux que cela est littéralement vrai. Les cités sont encore là aujourd'hui. Quelques-unes portent encore les anciens noms mentionnés dans la Bible. » *The Giant cities of Bashan*, Londres, 1872, p. 13. Qu'il nous suffise de citer Salkhad, Bosra, Der'at, El-Qanaouât (Canath), Chaqqa, El-Mousmiyéh. Cette multitude de villes et de villages, debout au milieu de ces tristes solitudes, a quelque chose de fantastique et de désolé, qui fait sur l'âme du voyageur une impression indéfinissable. La conservation de ces cités primitives s'explique par la nature de leur construction. Les maisons sont faites en blocs épais de pierres basaltiques, et les portes elles-mêmes sont formées d'une seule dalle de six pieds de haut et d'un pied d'épaisseur, roulant sur deux forts pivots taillés dans la dalle même et insérés dans l'épaisseur des parois.

M. Maspero, d'après Brugsch, dit qu'une des tribus amorrhéennes « avait poussé jusque dans la vallée de l'Oronte, et s'appuyait sur la célèbre Qodshou (Cadès) ». *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., Paris, 1886, p. 185. Ne pouvant décrire ici que dans ses grandes lignes le territoire des Amorrhéens à l'est du Jourdain, nous renvoyons pour les détails aux ouvrages suivants : C. R. Conder, *Heth and Moab*, Londres, 1889, p. 106-156, 178-196; H. B. Tristram, *The Land of Moab*, Londres, 1874; G. Schumacher, *Across the Jordan*, Londres, 1886; J. L. Porter, *The Giant cities of Bashan*, Londres, 1872; p. 9-97; J. G. Wetzstein, *ouv. cité*; G. Schumacher, *The Jaulân*, Londres, 1888, ou dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. IX, 1886. Outre la carte ci-jointe, voir celles des tribus de RUBEN, de GAD et de MANASSÉ oriental.

III. *Histoire.* — Les renseignements qui nous restent sur les Amorrhéens cisjordaniens avant l'arrivée des Israélites sont peu nombreux. Ceux qui habitaient Asasonthamar ou Engaddi furent battus par Chodorlahomor et ses alliés. Gen., XIV, 7. Déjà Abraham avait trouvé des amis parmi ceux d'Hébron. Gen., XIV, 13. Unis aux Amalécites,

ils repoussèrent la première invasion que, du désert, les Hébreux tentèrent dans le pays de Chanaan malgré l'ordre formel de Dieu : « Ils poursuivirent ceux-ci comme les abeilles ont coutume de poursuivre. » Deut., I, 43-44. Attirés par les riches contrées qui s'étendent à l'est de la mer Morte et du Jourdain, ils y fondèrent les deux royaumes dont nous avons parlé. Num., XXI, 26.

Les Israélites, arrivés au torrent d'Arnon, qui séparait les Moabites des Amorrhéens, se virent obligés de traverser du sud au nord le territoire de Séhon. Ils lui envoyèrent donc des messagers pour lui demander la permission de passer, promettant « de ne pas se détourner dans les champs et dans les vignes, de ne pas boire l'eau des puits, mais de l'acheter à prix d'argent, comme tous les aliments dont ils auraient besoin, enfin de marcher par la route royale (le *Derb es-Soultân*, expression encore employée en Orient) jusqu'à ce qu'ils eussent franchi les frontières ». Num., XXI, 22; Deut., II, 26-29; Jud., XI, 19. Sourd à des propositions si raisonnables, le roi leur refusa le passage, et, rassemblant son armée, marcha contre eux dans le désert. La bataille eut lieu à Jasa. Num., XXI, 23; Deut., II, 32. Dieu, qui avait défendu à son peuple d'entrer en lutte avec les Iduméens, les Moabites et les Ammonites, Deut., II, 5, 9, 19, parce qu'ils lui étaient unis par les liens du sang, lui ordonna d'attaquer les Amorrhéens et de s'emparer de leur pays. Deut., II, 24. Les tribus chananéennes étaient, en effet, vouées à l'extermination à cause de leurs iniquités. Gen., XV, 16. La défaite de Séhon fut complète. Frappé sans quartier avec tout son peuple, il vit tomber entre les mains des Israélites le territoire qu'il avait lui-même enlevé aux enfants de Moab et d'Ammon. Num., XXI, 24-26; Deut., II, 33-37. Joséphe donne de la bataille un récit plus détaillé, *Ant. jud.*, IV, V, 2. Cette première conquête des Hébreux et surtout la prise d'Hésébon, capitale du royaume, donnèrent lieu à un chant dont quelques strophes nous ont été conservées. Num., XXI, 27-30. Séhon eut peut-être pour alliés les Madianites avec leurs cinq chefs, appelés ses vassaux. Jos., XIII, 21; Num., XXXI, 8. L'occupation de Jazer, ville importante, située au nord d'Hésébon et à l'ouest de Rabbath-Ammon, vint compléter pour Israël la conquête du premier royaume amorrhéen, en lui préparant la voie pour s'emparer du royaume septentrional.

S'avançant au delà du Jaboc, dans le pays de Galaad, les vainqueurs entrèrent sur les domaines d'Og, roi de Basan. Celui-ci vint à leur rencontre avec tout son peuple, et leur présenta la bataille à Édraï. Battu comme Séhon, il laissa aux conquérants les riches contrées que nous avons décrites. Num., XXI, 33-35; Deut., III, 1-7. Moïse distribua les terres des deux rois amorrhéens aux tribus de Ruben, de Gad, et à la demi-tribu de Manassé. Num., XXXII, 33; Jos., XIII, 8-13.

Quand les Hébreux eurent franchi le Jourdain, pris la ville de Jéricho, dont la chute entraîna celle de Haï, de Béthel, de Sichem même, au cœur du pays, les Chananéens qui habitaient le sud furent remplis d'effroi en présence de ces succès et au bruit des prodiges que Dieu avait opérés en faveur de son peuple. Jos., V, 1. Pour arrêter les progrès des envahisseurs, les rois le plus immédiatement menacés se coalisèrent. Le plus puissant d'entre eux, Adonisédec, roi de Jérusalem, se mettant à leur tête, appela Oham, roi d'Hébron; Pharam, roi de Jérimoth; Japhia, roi de Lachis, et Débir, roi d'Églon, non pas pour attaquer Josué lui-même, mais bien les Gabaonites, qui s'étaient volontairement soumis à ce dernier. Ils vinrent camper autour de la ville de Gabaon et l'assiégèrent. Prévenu du danger que couraient ses alliés, Josué, encore à Galgala, forçant la marche de ses troupes, arriva dans une seule nuit, et tomba à l'improviste sur les Amorrhéens confédérés. Au lever du soleil, les Israélites étaient au pied des montagnes de Gabaon. Pleins d'ardeur et forts de la protection divine, ils mirent les ennemis en fuite et en firent un grand carnage. Ceux-ci avaient pris la direction de l'ouest pour gagner, après un certain détour, la plaine de Saron. La débandade, commencée sur la longue montée qui va de Gabaon à Béthoron-le-Haut (*Beit-'Our el-Fôqa*), s'acheva sur la descente qui conduit à Béthoron-le-Bas (*Beit-Our et-Tahta*). Une grêle de pierres, lancée par le ciel, fit plus de victimes que l'épée des Israélites. Arrivé au sommet du défilé où se trouve Béthoron-le-Haut, Josué vit au-dessous de lui l'armée amorrhéenne fuyant en toute hâte et dans la plus grande confusion. C'est à ce moment solennel qu'il prononça ces paroles mémorables : « Soleil, arrête-toi sur Gabaon; et toi, lune, dans la vallée d'Aïalon. » Et le soleil fut immobile et la lune s'arrêta, jusqu'à ce que le peuple se fût vengé de ses ennemis. Les cinq rois confédérés s'étaient enfuis et cachés dans une caverne de Macéda, probablement sur les dernières pentes des montagnes, au bord de la Sephéla. Josué les fit saisir et mettre à mort; puis, après avoir exposé jusqu'au soir leurs cadavres suspendus à cinq poteaux, il les jeta dans la

123. — Tête d'Amorrhéen. British Museum.

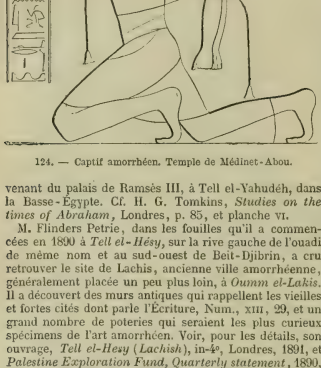
caverne où ils s'étaient cachés, et plaça de grandes pierres à l'entrée de la grotte. Jos., X, 1-27. La manière dont le vainqueur traite les rois vaincus était commune dans l'antiquité. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. III, p. 187, n. 2. La défaite des princes amorrhéens mit d'un seul coup entre les mains des Hébreux la partie de Chanaan qui s'étend des montagnes d'Éphraïm au désert du midi. Jos., X, 28-42.

Vaincus, les Amorrhéens, aussi bien que les autres Chananéens, ne furent pas complètement exterminés. Ils demeurèrent au milieu des Israélites, qui s'unirent à eux par des mariages et trop souvent se laissèrent aller à imiter leur idolâtrie. Jud., III, 5-7. Salomon leur imposa des tributs et des corvées. III Reg., IX, 20-21; II Par., VIII, 7-8. Après la captivité, les Juifs eurent avec eux des liaisons qu'Esdras s'appliqua à briser. I Esdr., IX, 1-2; X.

Les monuments égyptiens mentionnent quelques victoires des Pharaons sur les Amorrhéens, principalement sur ceux de la vallée de l'Oronte, sous Séti Ier et Ramsès II. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., p. 214-215, 220; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., Paris, 1882, t. II, p. 232.

IV. *Mœurs, religion, langue.* — La Bible n'indique aucun caractère particulier qui distingue les Amorrhéens des autres peuples chananéens. Le prophète Amos, les prenant en quelque sorte pour types de ces derniers, compare leur taille à celle des cèdres, et leur force à celle du chêne, II, 9, rappelant, par cette hyperbole poétique, l'impression qu'ils avaient produite sur les explorateurs

envoyés par Moïse. Num., XIII, 33, 34. Les artistes égyptiens, qui se sont appliqués à reproduire avec exactitude la physionomie des races vaincues et les traits des rois prisonniers, nous représentent (fig. 123) les Amorrhéens avec de longs cheveux noirs serrés autour de la tête par une bandelette souvent ornée de petits disques. La barbe est allongée en pointe, et le vêtement consiste en une longue tunique fermée, avec des manches courtes, et retenue à la taille par une ceinture dont les bouts sont pendants. Leurs armes sont l'arc et le bouclier oblong. C'est ainsi qu'on les voit sur les monuments de Médinet-Abou (fig. 124), et sur certains fragments antiques pro-



124. — Captif amorrhéen. Temple de Médinet-Abou.

venant du palais de Ramsès III, à Tell el-Yahudéh, dans la Basse-Égypte. Cf. H. G. Tomkins, *Studies on the times of Abraham*, Londres, p. 85, et planche VI.

M. Flinders Petrie, dans les fouilles qu'il a commencées en 1890 à *Tell el-Hésy*, sur la rive gauche de l'ouadi de même nom et au sud-ouest de Beit-Djibrin, a cru retrouver le site de Lachis, ancienne ville amorrhéenne, généralement placée un peu plus loin, à *Oumm el-Lakis*. Il a découvert des murs antiques qui rappellent les vieilles et fortes cités dont parle l'Écriture, Num., XIII, 29, et un grand nombre de poteries qui seraient les plus curieux spécimens de l'art amorrhéen. Voir, pour les détails, son ouvrage, *Tell el-Hesy* (*Lachish*), in-4°, Londres, 1891, et *Palestine Exploration Fund, Quarterly statement*, 1890, p. 159-170, 219-246; 1891, p. 97, 207, 282-288. Voir LACHIS.

La religion des Amorrhéens ne différait pas de celle des Chananéens en général. Cependant, comme nous l'avons fait remarquer, c'est leur nom qui est le plus souvent cité quand il s'agit de l'idolâtrie et des iniquités de ces peuples. Cf. Ézech., XVI, 3, 45. Une des résidences du roi Og, Astaroth-Carnaïm ou Astarté aux deux cornes, rappelle le nom d'une des principales divinités de ce pays, Astarté, qu'on représente quelquefois avec un croissant d'or au-dessus de la tête. De même Baal entre dans la composition de certains noms de villes, comme Baal-Gad, Baal-Hazor, Baal-Méon, etc.

Les Amorrhéens devaient également parler la même langue que les autres habitants de Chanaan. Un seul mot particulier nous a été conservé : c'est le nom qu'ils donnaient au mont Hermon, Sanir (*Śenir*), Deut., III, 9, et qu'on retrouve dans les inscriptions assyriennes sous la forme *Sa-ni-ru*. Cf. Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 104. A. LEGENDRE.

2. AMORRHÉENS (MONT DES). Moïse, dans le Deutéronome, I, 7, appelle ainsi, non pas une montagne particulière, mais le pays montagneux qu'habitaient les Amorrhéens, avant d'en avoir été chassés par les Israélites, au sud de la Palestine entre Bersabée et Cadesbarné.

AMORT Eusèbe, théologien catholique allemand, né le 15 novembre 1692, à Bibermühle, près de Tölz, en Bavière, mort à Polling, le 5 février 1775. Il entra encore jeune au monastère des chanoines réguliers de Polling, et y devint, en 1717, professeur de philosophie, puis de théologie. Plus tard, le cardinal Lercari se l'attacha comme théologien, et son séjour à Rome lui permit d'acquérir beaucoup de connaissances qu'il utilisa à son retour, en 1735, dans son couvent, qu'il ne quitta plus jusqu'à sa mort, en 1775. Parmi les nombreux ouvrages qui l'ont rendu célèbre comme théologien et canoniste, nous n'avons à citer que sa *Demonstratio critica religionis catholicæ*, in-8°, Venise, 1744, qui touche à diverses questions scripturaires. Voir A. von Savioli-Corbelli, *Ehrendenkmal des Eus. Amort. Gedächtnissrede in einer öffentl. Versammlung der Akademie der Wissenschaften 1777 zu München gehalten*; Baader, *Das gelehrte Bayern*, Nuremberg, 1804, t. I, p. 20; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. I, col. 754.

1. AMOS (hébreu : עמוס, *'Âmôs*, « porteur »; Septante : Ἀμώς) qu'il ne faut pas confondre avec Amos (hébreu : אמון, *'Âmôn*) père d'Isaïe, est le troisième des petits prophètes.

I. *Vie d'Amos.* — Amos, originaire de Thécué (Am., I, 1), était un pasteur (*nôqêd*) qui, de plus, cultivait les sycomores, dont il vendait les fruits (Am., VII, 14, *bôlês* = κνίζων, *distringens*). Voir THÉCUÉ et SYCOMORE. Il paissait donc un troupeau, le sien peut-être, lorsqu'il fut envoyé de Dieu en Israël pour y prophétiser. Il alla à Béthel, où était le sanctuaire national, Am., VII, 13, le centre du culte des veaux d'or, et il y remplit sa mission. Là il rencontra dans la personne d'Amasias, sacrificateur de Béthel, un violent contradicteur. Dénoncé par lui à Jéroboam II et invité à retourner en Juda : « Je suis un simple berger sans culture littéraire, répondit-il, mais enfin pourtant je suis un envoyé de Jéhovah. » Cf. Am., VII, 14-15. Il prédit ensuite à Amasias qu'il mourrait en pays étranger, que les siens subiraient la mort et la honte, et qu'Israël serait emmené en captivité. Am., VII, 10-17. Après cet épisode, on ne sait ce qu'il devint. Pseudo-Épiphane, *De vitis prophet.*, t. XLIII, col. 405, et pseudo-Dorothée racontent qu'il fut frappé aux tempes d'une massue (*clava*; autre leçon : *clavo*), qu'il fut porté mourant à Thécué, et qu'il y expira deux jours après; mais ces détails nous paraissent une légende sans autorité.

II. *Date et caractère de sa prophétie.* — Amos prophétisa sous les rois Ozias de Juda et Jéroboam II d'Israël, Am., I, 1, entre l'an 804 et l'an 779, par conséquent. Il accomplit sa mission très probablement vers la fin du règne de Jéroboam II, car plusieurs textes supposent les victoires de ce prince. L'indication : « deux ans avant le tremblement de terre, » Am., I, 1, ne dit absolument rien pour nous, puisqu'on ignore la date de ce tremblement de terre, d'ailleurs célèbre. Zach., XIV, 5. Le royaume d'Israël, à cette époque, était puissant et riche. Il n'avait plus à craindre les Syriens, ses voisins redoutables. IV Reg., XIII, 7. A Joas, heureux déjà dans ses guerres, avait succédé un roi plus brave encore; Jéroboam II avait rendu à Israël ses frontières, depuis l'entrée d'Émath jusqu'au torrent du désert, IV Reg., XIV, 25, selon la parole de Jonas. L'Assyrie avait-elle contribué à ce relèvement d'Israël? Quelques-uns le pensent, et le « sauveur » dont il s'agit IV Reg., XIII, 5, serait, selon eux, Rammanirari III. G. Brunengo, *L'impero di Babilonia et di Ninive*, Prato, 1885, t. I, p. 418 et suiv. Quoi qu'il en soit, le royaume du Nord avait atteint l'apogée de sa gloire. Mais il s'en fallait beaucoup que l'état moral et religieux répondît à ce grand éclat. A cet égard, c'était une vraie décadence : les riches et les grands opprimaient les pauvres par des exactions et

des injustices, par le vol et l'usure; les marchands faussaient les mesures : ils faisaient l'épha aussi petit et le sicle aussi grand que possible, Am., VIII, 5, 6; tous se livraient à l'orgueil, au luxe, à la vie molle et voluptueuse. D'autre part, l'idolâtrie dominait partout : on sacrifiait sur les hauts lieux; à Béthel, dans le petit temple élevé par le roi (*miqdaš mélek*), on adorait Jéhovah sous la figure d'un jeune taureau d'or; de même à Galgala. Am., IV, 4. On allait en pèlerinage sur les frontières à Bersabée. Am., V, 5. On observait les fêtes, on offrait des holocaustes, on payait les dîmes, sans doute, mais sans esprit de vérité et de justice. On conçoit que l'habileté et l'activité guerrière de Jéroboam II n'aient pu arrêter la décadence. Elle devait se précipiter. La perte était certaine.

Ce fut à cette date et dans ces conditions que parut Amos. Il vint de Juda, trait déjà caractéristique; il se rendit à Béthel, en plein centre d'idolâtrie. Dieu lui avait confié une double mission : reprocher à Israël ses infidélités à la loi, et lui dénoncer un châtiment devenu inévitable. Il remplit cette mission comme il convenait. Il parlait durement, sans voiler le crime, sans dissimuler la punition, sans crainte. Ses discours étaient brefs, pleins d'images. Il les répétait sans doute. Il avait des visions qu'il exposait comme il les avait eues. On s'imagine aisément la profonde impression qu'il dut produire sur Israël. L'épisode d'Amasias rapporté plus haut en est une preuve. Am., VII, 10-21. Son ministère de terreur fut très court, à ce qu'il semble. Il était terminé deux ans avant le tremblement de terre dont il est parlé, Am., I, 1. Amos était sans doute retourné à Thécué.

M. Renan a dénaturé le caractère et la mission de ce prophète. Amos, selon lui, « fut l'interprète des protestations de la démocratie théocratique contre les nécessités d'un monde qui échappait chaque jour aux rêves enfantins. » Ce fut « la première voix de tribun que le monde ait entendue... On peut dire que le premier article de journaliste intransigeant a été écrit 800 ans avant J.-C., et que c'est Amos qui l'a écrit... Il y a beaucoup d'exagération dans le tableau qu'il trace des crimes qui se commettaient dans Samarie. Homme d'opposition à outrance, Amos voit tout en noir... » *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, 1889, t. II, p. 425, 431; cf. 432, 434, 436. Rien ne justifie ces appréciations. Tout ce que l'on peut savoir d'Amos les contredit. S'il fut l'interprète de protestations, ce fut des protestations de Dieu, comme il le dit lui-même. S'il fut homme d'opposition, c'est sur l'ordre de Dieu, et, à cet égard, il a conquis notre admiration. Quant à l'exagération de ses peintures morales, elle n'existe pas : M. Renan sait-il mieux qu'Amos, un contemporain, ce qu'il en était des mœurs et de la société de ce temps? — Aucun autre rationaliste n'a osé traiter Amos avec cette injustice.

III. *Authenticité de la prophétie d'Amos.* — Rentré en Juda, Amos voulut mettre ses prophéties par écrit. Il rédigea donc le livre tel que nous l'avons aujourd'hui. A quelle date, on ne le sait pas au juste. Il paraît bien que ce fut après le tremblement de terre. Am., I, 1. Qu'il soit l'auteur de ce livre, c'est ce qui est prouvé : 1° par la tradition tant juive que chrétienne; 2° par le style du livre lui-même, qui est, par les tournures et les images qui le distinguent, celui d'un berger, comme était Amos; 3° par l'affirmation explicite qu'il contient, Am., VII, 1, 4, et VIII, 1 (« Jéhovah m'a montré ces choses »); VII, 2, 5, 8; VIII, 2; IX, 1. L'emploi du style indirect, Am., I, 1, 2 (« Paroles d'Amos », etc.); VII, 14 (« Et Amos répondant », etc.) n'infirme pas cette dernière preuve. D'ailleurs les adversaires l'avouent : « Il est incontestable, dit Th. Nöldeke (Schenkel's *Bibel-Lexicon*, au mot *Amos*), que l'ouvrage doit être attribué à Amos. Jamais un doute ne s'élèvera à cet égard. » Il s'en est élevé un cependant, car on lit dans M. Vernes, *Les Résultats de l'Exégèse biblique*, Paris, 1890, p. 298 : « Quelques lignes d'Amos... peuvent surnager, mais le corps en doit être sacrifié sans hésitation. » De son côté, M. Renan, *ouvr. cit.*, p. 435, note 2; p. 439, note 1, attribue en général la compilation, ou, si l'on veut, l'extrait des prophéties à des écrivains du Sud, qui l'auraient fait d'une « manière tendencieuse ». Mais ces affirmations ne tiennent pas debout : ce sont des hypothèses. Du reste, elles ont pour cause un préjugé dogmatique connu, la négation de l'existence de la prophétie. Voir, sur l'origine du livre, O. Schmoller, *Die Propheten Hosea, Joel und Amos*, Bielefeld et Leipzig, 1872, p. 152-158.

Amos est donc l'auteur de ce petit écrit, et cet écrit est inspiré. Ce point ne fait aucun doute. L'Écriture, en effet, le cite comme tel : Tob., II, 6 : « par le prophète Amos »; cf. Am., VIII, 10; I Mac., I, 41; Act., VII, 42, 43 : « Comme il est écrit dans le livre des prophètes »; voir Am., V, 25, 26; Act., XV, 15, 16, 17 : « Les paroles des prophètes s'accordent avec lui (Pierre), selon qu'il est écrit »; voir Am., IX, 1. Les prophètes postérieurs y font souvent allusion, surtout s'il s'agit des peuples étrangers (O. Schmoller, *ouvr. cit.*, p. 158). Aussi existe-t-il dans toutes les listes canoniques, privées ou officielles. Son inspiration et sa canonicité sont un point de foi.

IV. *Plan et analyse de la prophétie.* — Cet écrit ne renferme pas toutes les prophéties faites par Amos. Il n'en contient que les idées principales, et encore y sont-elles présentées dans un ordre nouveau. R. Cornely, *Introductio in utrumque Test. libros sacros*, II, 2, Paris, 1887, p. 57. — Le plan est simple : une introduction et deux parties. L'introduction est une série d'oracles analogues contre les peuples étrangers et Juda. Ils amènent naturellement les prophéties contre Israël. A leur tour, ces prophéties affectent, les unes la forme de discours, les autres celles de visions. Les discours, comme les visions, sont étroitement unis entre eux : un discours appelle l'autre, et les visions se rattachent aux discours par la similitude du sujet traité. Am., VIII, 4-14, explique la suite des visions. Or ce texte suppose les reproches et les menaces qui sont dans les discours. Tel est le plan du livre en général. Cf. O. Schmoller, *ouvr. cit.*, p. 153, 154. — En voici l'analyse. Introduction, I-II. Inscription, I, 1. Menace générale tirée de Joël, I, 2. Amos reproche à Damas, à Gaza (Philistins), à Tyr, les crimes qu'ils ont commis contre Israël. Il leur prédit le châtiment distinct qui va les frapper, I, 3-10. Il agit de même vis-à-vis d'Édom, d'Ammon et de Moab, trois peuples apparentés, I, 11-II, 3. Amos passe de là à Juda, qui sera puni par le fer pour avoir violé la loi et couru après les idoles, II, 4, 5. Il s'arrête ensuite à Israël lui-même. Israël vend le juste pour de l'argent et le pauvre pour une paire de sandales. Il opprime le faible (*'ebyôn*) par l'usure, par les gages qu'il exige de lui. Il est ingrat pour les bienfaits passés. Aussi Dieu ne peut-il le souffrir, et sa colère éclatera avec bruit comme le char qui grince sous le poids du foin qu'il porte, et Israël périra inévitablement, II, 6-16.

Première partie, III-VI : elle contient trois discours. — Premier discours, III, 1-15 : Israël est un peuple choisi, il sera donc puni pour cela des péchés qu'il commet. La punition qu'il mérite est proche. Il renverse tout ordre; il opprime le juste; il accumule dans ses palais tout l'or ravi aux pauvres. Dieu le châtiera : il renversera les palais des grands : maisons d'hiver et maisons d'été; il détruira les autels qui sont à Béthel. — Deuxième discours, IV, 1-13 : Les femmes sont l'origine de tous ces maux. Dures envers les faibles qu'elles oppriment, elles se livrent à la bonne chère. Dieu le jure par sa sainteté, elles seront prises et traînées en captivité. L'idolâtrie est incurable en Israël. La famine, la sécheresse, les sauterelles, la peste et la guerre sont déjà venues pour l'en punir. Il ne s'est pas converti, c'est pourquoi Dieu le frappera plus fort pour l'amener au repentir. — Troisième discours, V, VI : Élégie sur la ruine de la maison d'Israël, V, 1-3. Dieu avait averti Israël de fuir les idoles; il ne l'a pas écouté; il n'a pas pris garde à sa toute-puissance; il s'est

livré à l'injustice, à la haine de ceux qui le reprennent, au luxe des palais, à la vie sensuelle; aussi partout s'entendra un chant de deuil et partout retentira : « Malheur! malheur! » Il y en a qui désirent le jour de Dieu : ils ne le connaissent pas; ce jour sera horrible : ce sera comme quand un homme fuyant devant un lion se trouve face à face avec un ours; ou comme si, entrant dans sa maison et s'appuyant contre le mur, un serpent le mord. L'horreur de ce jour ne sera pas diminuée par les sacrifices extérieurs que Dieu a en dégoût, comme le montre l'histoire du séjour dans le désert du Sinaï. Ce jour apportera l'exil au delà de Damas. Malheur aux grands du pays qui se fient à leur force! Ils mènent une vie de plaisir, sans souci du « brisement de Joseph ». Eux aussi iront en exil. Dieu le jure par son âme, il exterminera Israël. Il frappera ville, maisons, et ceux qui les habitent. Un peuple viendra, qui détruira le royaume dans son étendue actuelle. — Ces trois discours s'ouvrent par les mêmes mots : *Šim'ú haddâbâr hazzéh*, « Écoutez cette parole. » Am., III, 1; IV, 1; V, 1. On y trouve répétées deux choses : des reproches et des menaces. Il est facile de voir qu'il y a dans ces discours une gradation ascendante.

Deuxième partie, VII-IX : elle comprend cinq visions symboliques, qui ont toutes pour objet la ruine et la chute d'Israël. — Vision des sauterelles, VII, 1-3 : Amos voit des sauterelles dévorant toute l'herbe du pays. A sa prière, Dieu promet que cette vision ne sera pas réalisée. — Vision du feu, VII, 4-6 : Amos voit un feu de justice ravageant l'abîme des mers et Israël, la part de Dieu. Il prie encore, et Dieu promet de ne pas l'envoyer. — Les autres visions révèlent la chute imminente de la maison royale et du royaume. Il n'y a plus d'intercession efficace. — Vision de la truelle (quelques-uns disent du fil à plomb; en réalité d'un instrument qui est interrompu. Knabenbauer, *Prophet. min.*, p. 314 et suiv.), VII, 7-17 : Amos voit Dieu sur un mur qu'il va cesser de crépir. Israël sera détruit, et la dynastie régnante périra par le glaive. — Épisode d'Amasias, terminé par une prédiction de la captivité. — Vision du crochet à fruits, VIII, 1-14 : Amos voit un crochet préparé pour cueillir les fruits, image de la ruine du pays : à cause des iniquités commises à l'égard des pauvres, Dieu jugera la terre, changera les fêtes en jours de deuil et les chants de joie en plaintes lugubres. Il amènera sur la terre, comme peine suprême, la faim de la parole prophétique. — Vision de Dieu sur l'autel, IX : Amos voit Dieu debout sur l'autel des holocaustes, ordonnant de frapper un chapiteau (Vulgate : *cardinem*) du temple. Tous tombent dans cette chute. Les fuyards périssent par le glaive, la mort les atteint partout. Dieu est puissant. Israël est devenu semblable à un peuple païen. Il ne périra pas cependant tout entier, les pécheurs seuls mourront. Après cela viendra le jour du Seigneur. Il relèvera la maison de David, étendra son règne sur toutes les nations. Un âge d'or apparaîtra. Le peuple choisi reviendra, et jamais plus il ne sera arraché à sa terre : magnifique espérance se levant sur les jours sombres qui viennent d'être prédits. — Voir, sur la division du texte et le sujet traité, Rückert, *Hebräische Propheten*, Leipzig, 1831, p. 69; R. Cornely, *ouvr. cit.*, p. 547-550.

V. *Style d'Amos.* — La langue du livre est pure. Quelques mots s'écartent de l'orthographe ordinaire, ce qu'il faut attribuer ou à une variante de copiste ou à l'existence d'un dialecte plus doux usité dans le Sud. D'ailleurs ces mots sont peu nombreux : *mê'iq* pour *mêṣiq*, II, 13; *bôšes* pour *bôšes*, V, 11; *meṭá'èb* pour *meṭá'èb*, VI, 8; *mesâréf* pour *mesâréf*, VI, 10; *yišḥáq* pour *yiṣḥáq*, VII, 9, 16; *nišqâh* pour *nišqe'âh*, VIII, 8 (F. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig, 1873, p. 167). Elle a plusieurs expressions qui ne se trouvent que là : IV, 6, « la propreté des dents »; IV, 13, « créant le vent »; V, 11 (*bôšês*); VII, 7, 8 (*'Anâk, stannatio*); VII, 9, « les hauts lieux d'Isaac » (Vulgate : « les hauts lieux de l'idole »); VII, 11, *bôlês*, « ouvrant, fendant »; VII, 16, « la maison d'Isaac » (Vulgate : « la maison de l'idole »). Les images abondent. « Nulle part ailleurs chez les prophètes, dit H. Ewald, *Die Propheten des alten Bundes*, Gœttingue, 1878, t. I, p. 84, on ne rencontre tant de souvenirs de la vie champêtre, exprimés avec la vérité et l'originalité la plus pure, et aussi avec une inépuisable richesse. » G. Baur a signalé toutes ces images. Indiquons au hasard, I, 2; II, 13; III, 12; IV, 13 (Dieu); IX, 6; V, 16, 17; V, 18, 19, « le jour de Jéhovah »; VI, 4-6 (vie des grands); IV, 1-3 (grandes dames samaritaines); VIII, 4-14 (invasion assyrienne); VIII, 2-3; IX, 2-5, 13-15 (âge d'or). Jeux de mots : V, 5 (*haqîqâl gâlôh yiglêh*, « Galgala sera emmenée captive »); VIII, 2 (*qâyiṣ... bâ' haqqêṣ*); VI, 7 (*vesâr mirzâh serâḥîm*). Il résulte de la un style clair, vif, pressé, original. Le soin que prend Amos de séparer les sujets qu'il traite, Am., IV, 1; V, 1, etc., fait que chaque division est un morceau achevé. On y sent un rythme plein, souvent sonore. On y distingue aussi parfois des strophes régulières. Sa diction a été comparée à celle de Job. Quoi qu'il en soit, Amos écrit comme un grand prophète. Il est savant; sa connaissance du Pentateuque surtout est évidente. Trochon, *Les Petits prophètes*, p. 137. Il est éloquent, mais de cette éloquence qui ne s'apprend pas aux écoles selon les règles classiques; c'est une éloquence divine : « Neque enim hæc humana industria composita, sed divina mente sunt fusa et sapienter et eloquenter. » S. Augustin, *De Doct. chr.*, IV, 7, 21; t. XXXIV, col. 98. C'est en ce sens qu'il faut entendre le mot de saint Jérôme : « imperitus sermone, sed non scientia, » mot appliqué par lui à Amos, et qui a égaré beaucoup d'appréciateurs de son style. Saint Augustin, *loc. cit.*, a fait la critique littéraire d'Amos, VI, 1-6, et sa conclusion est que les écrivains sacrés peuvent être des modèles du bien dire. Les modernes s'accordent à parler comme saint Augustin. R. Lowth, un juge excellent, écrit à cet égard : « Evolvat modo scripta ejus (Amos) æquus judex, de re, non de homine quæsiturus; censebit, credo, potius pastorem nostrum μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερ λίαν προφητῶν ut sensuum elatione et magnificentia spiritus prope summis parem, ita etiam dictionis splendore et compositionis elegantia vix quoque inferiorem. » *De sacra poesi Hebræorum*, Oxford, 1775, 3e édit., t. I, p. 287. Ce jugement, il faut le reconnaître, est un peu enthousiaste. O. Schmoller, *ouvr. cit.*, p. 158 et suiv.

VI. *Histoire du texte.* — Le texte d'Amos nous est parvenu dans toute son intégrité. Les citations qui en sont faites par Osée, Sophonie, Jérémie (A. Kueper, *Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex*, p. 71-73, 79-82, 98, 99), Zacharie, l'auteur de Tobie et les anciennes versions le prouvent assez. G. Baur, après avoir soumis ces versions à un examen sérieux, conclut ainsi : « A comparer le texte actuel au texte primitif, tel qu'on le rétablit suivant les anciennes versions, nous devons dire que celles-ci portent en faveur de l'antiquité du texte présent un témoignage décisif. Les différences que l'on constate dans la version grecque sont en grande partie, si l'on y regarde de près, l'effet de quelques méprises du traducteur. Les autres versions grecques, comme aussi le Targum, la Peschitto, la version hiéronymienne, offrent partout les mêmes leçons que notre hébreu actuel. Si quelqu'une s'en écarte, cet écart est redressé par l'accord des autres avec le texte que nous avons. Un certain nombre de variantes reposent sur une vocalisation différente, ce qui ne change en rien le texte, et prouve seulement que les traducteurs l'ont lu ou compris autrement que nous. D'autres variantes sont plus importantes, comme, par exemple, en fait de consonnes, *kî'ôr* au lieu de *kâye'ôr*, Am., VIII, 8, etc. *Ouvr. cit.*, p. 148, 149. » On pourrait en citer d'autres. Quant aux variantes des manuscrits massorétiques eux-mêmes, elles sont peu importantes (De Rossi, *Variæ lectiones*, etc., t. III, p. 186-190; *Scholia*

critica, etc., Parme, 1798, p. 84-88). G. Bickell regarde Amos, VII, 2, comme une glose ajoutée plus tard; Schrader le croit aussi; mais leurs raisons ne sont pas concluantes. Voir Knabenbauer, *ouvr. cit.*, p. 299. — Un mot de la Vulgate. Aucune autre version ne la vaut. Suivant pas à pas le texte, elle en rend bien le sens. Parfois elle s'attache à la lettre, ce qui la rend un peu obscure. Voici quelques leçons à remarquer : Am., I, 2 : *Speciosa pastorum*, pour *ne'ôf hârô'îm* (נאוה הרעים); Am., I, 5 : *de campo idoli*, *mibbiq'at 'âven*; *de domo voluptatis*, *mibbêt 'êden*; Am., I, 15 : *Melchom*, *malkâm*; Am., III, 11 : *tribulabitur*, *çar* (*hostis*); Am., III, 12 : *in Damasci grabato*, *bidmêśeq 'ârêś* (*in serico damasceno lecti*); Am., IV, 6 : *stuporem dentium*, *niqyôn śinnaîm* (*munditiem dentium*); Am., V, 26 : *tabernaculum Moloch vestro*, *sikkût malkekêm* (*arcam regis vestri*); *imaginem idolorum vestrorum*, *sidus dei vestri*, *kiyyûn çalmêkêm* (*kaivan*, *idola vestra*); *kôkab 'êlôhêkêm* (*stellam deorum vestrorum*), cf. Knabenbauer, *ouvr. cit.*, p. 296. Am., VII, 7 : *trulla cementarii*, *'ânâk* (*stamnatio*); Am., IX, 1 : *avaritia enim in capite*, *kôça'am berô'ś* (*concide eos in caput*), etc. Voir G. Baur, *ouvr. cit.*, p. 127-149.

VII. *Prophétie messianique.* — La vision d'Amos, IX, 1 et suiv., est une vision de ruine et de salut. A Israël détruit succédera un nouvel Israël, qui s'étendra partout et vivra toujours heureux. On appelle cette partie de la vision la prophétie du fils des tombés (*bar nôflîm*), par allusion au Messie, fils de la maison tombée de David; c'est une prophétie messianique :

En ce jour, je relèverai la hutte tombée de David,
Je refermerai par un mur ses ouvertures,
Je relèverai ce qui en est tombé :
Je la rétablirai comme aux anciens jours.
Ils posséderont ainsi les restes de l'Idumée,
Et toutes les nations sur lesquelles mon nom a été invoqué.
— Tel est l'oracle de Jéhovah qui fait cela.
Voici venir des jours, dit Jéhovah,
Et le moissonneur suivra de près celui qui laboure,
Celui qui foule le raisin, le semeur.
Les montagnes ruisselleront de vin,
Et toutes les collines couleront [d'huile].
Je ramènerai les captifs de mon peuple d'Israël :
Ils rebâtiront les villes détruites,
Ils replanteront leurs vignobles et en boiront le vin,
Ils feront des jardins et en goûteront le fruit.
Je les replanterai sur leur sol,
Je ne les arracherai plus de la terre que je leur ai donnée,
Dit Jéhovah, ton Élohim. IX, 11-15.

Quelques-uns ont appliqué cette prédiction au relèvement de la dynastie et du royaume de David après la captivité et l'exil. Mais nous croyons qu'elle s'entend mieux, et même, selon plusieurs, qu'elle s'entend exclusivement du Messie et de l'Église. A l'Église seule, en effet, à l'Église fondée par le Messie conviennent les traits de cet oracle, cette extension, cette prospérité merveilleuse, cette durée qui ne sera pas interrompue. Ainsi ont pensé les anciens Juifs, les Pères après saint Jacques, Act., XV, 16, 17, et aujourd'hui c'est le sentiment des meilleurs interprètes : T. Beelen, *Comment. in Act. Apost.*, Louvain, 1864, p. 382-387; F.-X. Patrizi, *In Act. Apost. comment.*, Rome, 1867, p. 122, etc. L'origine de l'Église, son développement, les grâces répandues sur elle sont l'accomplissement de cette prophétie, accomplissement qui ne sera achevé que par le jugement dernier au second avènement. « Alors la terre sera un nouveau pays de Chanaan, où Dieu habitera au milieu de son peuple dans un royaume de gloire. » Les dogmes révélés ici sont l'universalité (v. 12), la sainteté et l'abondance des dons surnaturels qui l'accompagnent (v. 13, 14), et l'indéfectibilité de l'Église (v. 15). Voir, sur cette prophétie : L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen*, t. III, Giessen, 1861, p. 184-208; J. Knabenbauer, *ouvr. cit.*, p. 332 et suiv.; F. Keil, *ouvr. cit.*, p. 234 et suiv.; F. Delitzsch, *Messianic Prophecies*, p. 9; C. Trochon, *Introduction générale aux Prophètes*, Paris, 1883, p. 74.

Amos est représenté, dans l'art chrétien, avec les attributs de la profession pastorale. Il tient ordinairement une houlette, et un agneau est placé près de lui, pour figurer le troupeau qu'il gardait à Thécué. Amos, I, 1. Voir Ch. Cahier, *Caractéristiques des saints*, Paris, 1867, p. 21, 133. Cf. p. 719 le passage d'Amos, IX, 11, qui accompagne parfois dans un cartouche la représentation du prophète.

VIII. *Commentateurs.* — Auteurs ayant spécialement écrit sur Amos : * E. Schade, *Commentarius in Amos prophetam*, in-8°, Strasbourg, 1588; * J. Gerhard, *Adnotationes posthumæ in prophetas Amos et Jonam*, in-4°, Iena, 1663 et 1670; * C. B. Michaelis, *Exercitatio philol.-theologica de vaticinio Amos prophetæ*, in-4°, Halle, 1736; * J. C. Harenberg, *Amos propheta expositus, interpretatione latina instructus, amplissimo commentario ex theologia ebræa et israelitica, ex linguarum adminiculis, ex ritibus antiquis, ex chronologia et geographia illustratus*, etc., in-4°, Leyde, 1763; * L. J. Uhland, *Annotationes ad loca quædam Amosi imprimis historica*, in-4°, Tubingue, 1779-1780; * J. C. W. Dahl, *Amos neu übersetzt und erlautert*, in-8°, Gœttingue, 1795; * R. W. Justi, *Amos neu übersetzt und erläutert*, in-8°, Leipzig, 1799; * J. S. Vater, *Amos übersetzt und erläutert mit Beifügung des hebräischen Textes und der griechischen Septuaginta nebst Anmerkungen zu letzterem*, in-4°, Halle, 1810; * J. W. J. Juynboll, *De Amoso*, Leyde, 1828; * G. Baur, *Der Prophet Amos erklärt*, in-8°, Giessen, 1847 [fait autorité]; * O. Schmoller, *Die Propheten Hosea, Joel und Amos*, in-8°, Bielefeld und Leipzig, 1872; * C. F. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten*, in-8°, 2e édit., Leipzig, 1873; [* J. M. Faber], *Abweichungen der griechischen Uebersetzung des Amos von hebräischen Texte nach der Waltonischen Polyglotten Bibel*, dans le *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur*, in-8°, Leipzig, 1780, p. 208-262; *Vergleichung der Londoner Ausgabe der Peschito in Propheten Amos mit dem Texte derselben in Ephrem's der Syrers Werken*, dans G. Wahl's *Magazin für alte besonders morgendländische und biblische Literatur*, p. 78-99; * Haze, *Stylus Amos Prophetæ ex illius vita erutus*, Halle, 1755.

E. Philippe.

2. AMOS (hébreu : *'Âmôs*, « vigoureux; » Septante : Ἀμώς), père du prophète Isaïe. IV Reg., XIX, 2, 20; XX, 1; II Par., XXVI, 22; XXXII, 20, 32; Is., I, 1; II, 1; XIII, 1; XX, 2. Il ne faut pas le confondre avec Amos, le quatrième des petits prophètes, dont le nom du reste s'écrit différemment. Voir Amos 1. Les Juifs ont prétendu qu'il était frère du roi Amasias. Voir Isaïe.

125. — Sceau hébraïque.

Le nom d'Amos, écrit comme celui du père d'Isaïe, se lit sur un sceau appartenant au Dr Grant-Bey, du Caire, et publié par M. Sayce dans le *Babylonian and Oriental Record*, octobre 1887, p. 194. L'inscription est en hébreu. Elle porte אמץ הספר, *'Amoṣ hassôfêr*, c'est-à-dire « Amos le scribe ». A la partie supérieure du sceau est figuré le disque divin ailé; au-dessous est un autel, et de chaque côté de l'autel un personnage assyrien (fig. 125), ce qui semble indiquer que le propriétaire du sceau était un Israélite captif en Assyrie, et peut-être infidèle à son Dieu, puisqu'il avait fait graver son nom sur un sceau qui porte un emblème idolâtrique.

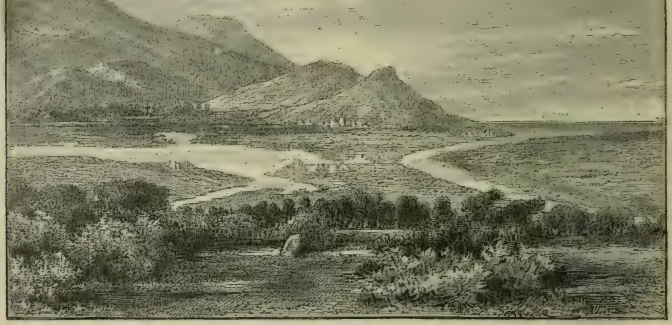
3. AMOS (Nouveau Testament : Ἀμώς), fils de Nahum et père de Mathathias, dans la généalogie de Notre-Seigneur selon saint Luc. Luc., III, 25.

AMOSA (hébreu : *Môṣâh*, probablement « issue, écou-

lement, source (d'eau) »; Septante : Ἀμώκ), ville de la tribu de Benjamin qui n'est mentionnée que dans Josué, XVIII, 26, entre Caphara et Récem. L'identification de cette localité est un problème. La Mischna, *Soukkah*, IV, 5, dit qu'elle était située « au-dessous de Jérusalem, en un lieu où l'on se rendait pour couper les branches de saule dont on se servait dans la fête des Tabernacles ». La Ghemara ajoute que « cet endroit s'appelle *Qôloni'a*, c'est-à-dire exempt du tribut royal ». Cf. Buxtorf, *Lexicon talmudicum*, édit. Fischer, p. 1014. Cette désignation signifie qu'il y avait là une colonie romaine. Batenora, qui vivait à Jérusalem, dit que *Môsâh* (Amosa) est à peu de distance de Jérusalem et s'appelait aussi de son temps *Qôlô-ni'a*. Voir Surenhusius, *Mischna*, t. II, p. 274. Tous ces détails conviennent à la moderne Kolouniéh. Le village actuel de ce nom, bâti sur la pente de la montagne qui s'élève en immenses gradins, à 6 kilom. et demi environ à l'ouest de Jérusalem, paraît être ainsi appelé à cause de la colonie qu'y fonda Vespasien. Cet empereur y établit huit cents vétérans pour y garder les abords de la capitale de la Judée, à cause de la situation naturellement forte de cette vallée, placée sur la route de Jérusalem à Joppé, et qui a de plus l'avantage d'être très fertile et d'être arrosée par une source abondante, l'Aïn Kolouniéh. Il y a au fond de la vallée un ouadi qu'on appelle ordinairement le torrent du Térébinthe, où l'on pouvait trouver en grand nombre les saules dont parle la Mischna.

Le Dr Sepp a soutenu l'opinion peu vraisemblable que Kolouniéh est l'Emmaüs de saint Luc, XXIV, 13. Voir Sepp, *Jerusalem und das heilige Land*, t. I, p. 52. Schwarz a supposé avec plus de probabilité, *Palestine* (127, 128), que c'était la *Môsâh* ou Amosa de Josué. Son identification est cependant loin d'être universellement acceptée. M. Conder, *Palestine*, in-12, Londres, 1889, p. 250, retrouve Amosa dans Beit-Mizéh, qui a l'avantage de rappeler le nom hébreu *Môsâh* ou *Mozah*, mais qui ne répond pas bien aux données du Talmud. Beit-Mizéh est à une demi-heure environ au nord de Kolouniéh. Ses ruines occupent la partie supérieure d'une haute colline où l'on cultive aujourd'hui l'orge et le blé, sur le sommet aussi bien que sur les pentes disposées en terrasses. Le plateau est couvert de débris de toute sorte. On y remarque des aires pratiquées sur la surface du rocher aplani et, à côté d'elles, de belles citernes creusées dans le roc, en forme d'entonnoirs renversés; mais nulle part de cours d'eau sur les bords duquel aient pu croître les saules dont parlent les auteurs du Talmud. Voir V. Guérin, *Description de la Palestine, la Judée*, t. I, p. 263. F. VIGOUROUX.

AMPHIPOLIS (Ἀμφίπολις), ville de Macédoine



126. — Ruines d'Amphipolis. D'après Cousinéry.

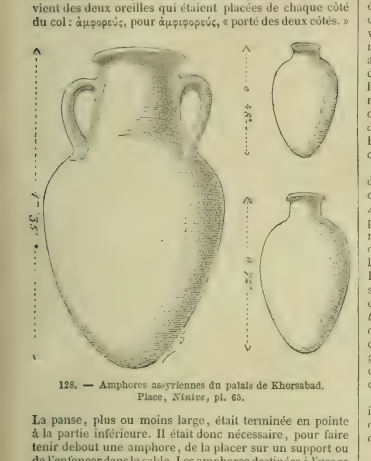
(fig. 126 et 127). Dans leur voyage de Philippes à Thessalonique, saint Paul et Silas, longeant les pentes septentrionales du mont Pangée, et suivant la voie Égnatienne, traversèrent Amphipolis et Apollonie Act., XVII, 1. Colonie

127. — Monnaie d'Amphipolis.
Tête d'Apollon. — ℞. ΑΜΦΙΠΟΛΙΤΕΩΝ.
Torche allumée dans un carré creux.

d'Athènes, à 49 kilom. de Philippes, au nord de l'embouchure du Strymon, sur la rive gauche, dans le golfe du même nom, Amphipolis était entourée par les deux bras du fleuve, position qui lui a valu son nom. Elle était située sur une éminence, juste à l'endroit où le fleuve Strymon sort du lac Cercinitis (lac Tachyno). On sait que, pendant la guerre du Péloponèse, il se livra sous ses murs une bataille où périrent les deux généraux ennemis, Brasidas et Cléon. Au temps de saint Paul c'était une ville importante, capi-

tale de la Macédoine première. Actuellement elle est remplacée par le village de Neokhori; en turc, Ieni-Keui (*nouvelle ville*). Voir Leake, *Northern Greece*, t. III, p. 181; Cousinéry, *Voyage dans la Macédoine*, t. I, p. 128; Kutzen, *De Amphipoli*, Leipzig, 1836. E. JACQUIER.

AMPHORE (dans la Vulgate : *Amphora*, I Reg., I, 24; Dan., XIV, 2; Zach., V, 6-10; Luc., XXII, 10). Vase destiné à contenir du vin, de l'huile, de l'eau, etc. Son nom lui vient des deux oreilles qui étaient placées de chaque côté du col : ἀμφορεύς, pour ἀμφιφορεύς, « porté des deux côtés. »



128. — Amphores assyriennes du palais de Khorsabad. Place, *Ninive*, pl. 65.

La panse, plus ou moins large, était terminée en pointe à la partie inférieure. Il était donc nécessaire, pour faire tenir debout une amphore, de la placer sur un support ou de l'enfoncer dans le sable. Les amphores destinées à l'usage étaient en terre cuite (fig. 128). L'amphore des Grecs contenait six conges, c'est-à-dire environ vingt litres. Dans la traduction de la Vulgate, le mot *amphore* n'est jamais pris au sens propre; il désigne une mesure de capacité dans Daniel, XIV, 2, où il traduit la mesure *bath*, et dans Zacharie, V, 6, 7, 8, 9, 10, où il correspond à la mesure *'éphah;* dans I Reg., I, 24, l'hébreu porte *nébel yaïn*, « une outre de vin. » Dans le Nouveau Testament, Luc., XXII, 10, le mot grec rendu par *amphore* est κεράμιον, c'est-à-dire « un vase d'argile », qui, d'après le contexte, ne pouvait pas être une amphore proprement dite. Voir BATH, ÉPHAH. E. BEURLIER.

AMPLIAT (Ἀμπλίας; Vulgate : *Ampliatus*), personnage nommé par saint Paul dans son Épître aux Romains, XVI, 8, et que l'Apôtre fait saluer comme très cher dans le Seigneur. D'après les Grecs, Ampliat devint et mourut évêque d'Odyssople en Mésie; ils célèbrent sa fête le 31 octobre. Voir Baronius, *Ad martyrol. rom.*, 31 octobre. Cette opinion est fondée sur le récit d'un ouvrage apocryphe attribué à saint Hippolyte sur les soixante et dix Disciples, et par conséquent n'a pas une grande autorité. Il se peut d'ailleurs que cet évêque de Mésie soit une autre personne. Au contraire, on peut conjecturer qu'Ampliat, faisant partie de l'ancienne communauté chrétienne de Rome, resta dans cette ville et y mourut.

Dans le cimetière très ancien de l'Église romaine, qui est appelé de Domitille, et dont l'origine remonte sans doute au Ier siècle, on a trouvé, au mois de mars 1881, un *cubiculum* ou chambre souterraine, avec un *arcosolium*, sur lequel on voit encore à sa place l'inscription en marbre :

AMPLIATI

Les lettres de cette courte épitaphe sont très soignées et d'une forme paléographique certainement antérieure à la seconde moitié du IIe siècle; on peut la juger presque avec certitude de la fin du Ier.

Les décorations de la chambre répondent aussi à cette époque, parce que sur les parois il y a des peintures décoratives du style que nous appelons pompéien et qu'on voit dans les parties les plus anciennes des catacombes romaines. Enfin, si l'on compare cette chambre d'Ampliat avec les galeries et les autres chambres voisines, qui sont du IIe siècle, puisqu'on y a trouvé une inscription consulaire avec la date de l'an 289, on doit conclure que le monument en question est beaucoup plus ancien, et que cette chambre a été un des noyaux primitifs du cimetière de Domitille, c'est-à-dire un tombeau de l'époque des Flaviens, quand florissait encore la génération qui avait conversé avec les Apôtres.

Maintenant il faut remarquer qu'*Ampliatus* est un nom d'esclave, qui devint plus tard le *cognomen* des affranchis et de leurs descendants (De Vit, *Onomasticon*, au mot *Ampliatus*). Or, si un esclave a pu avoir pour lui-même et pour sa famille un tombeau si considérable dans le plus noble des cimetières chrétiens de Rome, il faut admettre qu'il a été un personnage de grande importance dans l'Église primitive. C'est pour toutes ces raisons que M. de Rossi, en rendant compte de cette belle découverte dans son *Bullettino d'archeologia cristiana*, 1881, p. 57 et suiv., dit qu'on peut soutenir avec vraisemblance que l'*Ampliatus* du cimetière de Domitille est le même personnage que celui qui est salué par saint Paul, et qui était très cher à l'Apôtre. Ces liens d'affection avec le Docteur des gentils durent faire de l'humble esclave romain un des chrétiens les plus distingués et les plus honorés, et c'est ce qui nous explique la richesse de son tombeau.

Dans la même chambre on a trouvé aussi une autre inscription où on parle d'un autre Ampliatus du IIe siècle, qui était probablement le fils de l'ami de saint Paul, et qui est ainsi conçue :

AVRELIAE · BONIFATIAE
CONIVGI · INCOMPARABILI
VERAE · CASTITATIS · FEMINAE
QVAE · VIXIT · ANN · XXV M · II · DIEB · IIII · HOR · II
AVREL · AMPLIATVS · CVM
GORDIANO · FILIO ·

Ces détails ont assurément quelque importance pour expliquer le salut solennel de la fin de l'Épître aux Romains, sur lequel la critique rationaliste a cherché à soulever des doutes et des difficultés. Voir Renan, *Saint Paul*, p. 67 et suiv. H. MARUCCHI.

AMRAM, hébreu : *'Amrâm*, « le peuple est élevé; » Septante : Ἀμβράμ.

1. **AMRAM**, lévite, fils de Caath et père d'Aaron, de Marie et de Moïse. Il mourut en Égypte, âgé de cent trente-sept ans. Exod., VI, 18-20; Num., III, 19; XXVI, 58, 59; I Par., VI, 2, 3, 18; XXIII, 12, 13; XXIV, 20. De là le nom patronymique d'Amramite. Num., III, 27; I Par., XXVI, 23.

2. **AMRAM**, descendant de Bani, qui au temps d'Esdras se sépara de la femme étrangère qu'il avait prise contre la loi, et en expiation offrit un sacrifice au Seigneur. I Esdr., X, 34.

AMRAMITE, descendant d'Amram. Voir AMRAM 1.

AMRAPHEL (hébreu : *'Amrâfél;* Septante : Ἀμραφάλ,

roi de Sennaar, l'un des trois tributaires de Chodorlahomor, roi d'Élam, qui vinrent avec leur suzerain pour rétablir le joug des Élamites sur la Palestine et les régions avoisinantes. Gen., XIV, 1-7. N'ayant eu d'abord affaire qu'à des adversaires isolés, ils les défirent successivement, les Raphaïm à Astaroth-Carnaïm, les Zuzim à Ham (ou bien « avec ceux-là, » comme traduisent les Septante, le Syriaque et la Vulgate, suivant une leçon hébraïque légèrement différente de la nôtre, *bâhêm* pour *behâm*), les Émim à Savé-Cariathaïm, les Chorréens dans les montagnes de Séir, pour terminer par les Amalécites et les Amorrhéens. Dans l'intervalle, les rois de la Pentapole, — Sodome, Gomorrhe, Adama, Séboïm et Ségor-Bala, — se coalisèrent, rassemblèrent leurs troupes contre les quatre envahisseurs, mais furent battus et mis en fuite à la rencontre qui eut lieu dans la vallée de Siddim (ou *Sylvestris*, suivant la Vulgate). Les Élamites et leurs alliés pillèrent donc Sodome et Gomorrhe, et emmenèrent une partie des habitants en esclavage. Lot, se trouvant au nombre des captifs, attira Abraham, son oncle, sur la trace des envahisseurs, qui furent surpris la nuit à Dan, sans doute l'ancienne Laïs, près des sources du Jourdain, et à leur tour battus, dépouillés et poursuivis jusqu'à Hoba, un peu au nord de Damas.

Cet itinéraire des fuyards n'a rien d'étonnant quand on sait que la route de Palestine en Élam et au Sennaar, au lieu d'aller directement de l'ouest à l'est, doit faire un détour considérable vers le nord, pour éviter le désert, et atteindre l'Euphrate à l'endroit où il devient gueable.

Jusqu'à l'époque des découvertes assyriologiques, les rationalistes ont considéré ces événements comme plus ou moins fabuleux : Knobel, *Die Genesis, ad locum;* Bohlen, *Die Gen. uebers. mit. Anmerk., ad locum;* Hitzig, *Geschichte Israels*, p. 25, 44, etc.; Nöldeke, *Unters. zur Kritik des Alt. Test.*, p. 156, etc. Grotefend n'y voit même qu'un mythe solaire où Amraphel représente le printemps et Arioch l'été. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1854, t. VIII, p. 800, 801. Mais les inscriptions cunéiformes ont démontré le caractère absolument historique de cette extension de la puissance des Élamites sous leurs rois dits *Koudourides*, plus de deux mille ans avant J.-C. ; de la sorte, les rationalistes reconnaissent qu'il devient dangereux de toucher au moindre détail de ce chapitre de la Genèse, même dans les passages dont les monuments n'ont pas encore fourni la confirmation explicite. Voir CHODORLAHOMOR.

D'après l'hébreu et les Septante, Amraphel paraît être le principal des tributaires de Chodorlahomor, *binê 'Amrâfel*, ἐν τῇ βασιλείᾳ τῆ Ἀμραφάλ ; les Targums d'Onkelos et de Jérusalem, suivis de plusieurs anciens, en font un roi de Babylone. Fr. Hommel, *Bab.-Assyrische Geschichte*, p. 169, a repris cette idée, et croit retrouver le nom d'Amraphel dans celui de *Sin-muballit*, qu'il estime pouvoir lire *Amar-(mu)-ballit*, à cause de la polyphonie du premier groupe cunéiforme de ce nom propre. Ce prince régna à Babylone (2337? - 2307?) ; mais aucune inscription historique ne permet de lui attribuer des conquêtes en Palestine, et de plus la lecture *Amar-muballit*, au lieu de *Sin-muballit*, est purement hypothétique.

Eb. Schrader l'identifierait plus volontiers avec *Hammura-bi* (ou-*gaš*), successeur du précédent (2307?-2252?) ; la différence dans la finale des deux noms reposerait sur une faute de transcription, en soi très possible. Mais aucune inscription ne lui attribue non plus de campagne en Palestine ; les textes cunéiformes nous le représentent même comme en guerre avec les Koudourides ; ce fut lui qui les expulsa de Mésopotamie, en mettant fin au royaume élamite de *Rim-Akku* à Larsa (dans la Vulgate : *Arioch rex Ponti;* suivant l'hébreu et les Septante : *Arioch rex Elasar*). Comme son règne dura cinquante-cinq ans, Schrader peut conjecturer qu'il a commencé par être l'allié d'Arioch et de Chodorlahomor pour l'invasion de la Palestine, sauf à devenir leur ennemi après leur commun échec ; mais cette hypothèse n'a pas trouvé encore un mot de confirmation dans les inscriptions d'*Hammurabi*.

Reste donc à supposer qu'Amraphel régna, non pas à Babylone, puisque nous possédons la liste complète des rois babyloniens de cette époque, mais dans la portion méridionale de la Chaldée, le pays de Sennaar ou *Sumêr* proprement dit des textes cunéiformes. C'est là, en effet, que les Koudourides exercèrent principalement leur influence, et qu'ils fondèrent leur royaume de Larsa. — Quant au nom même d'Amraphel, il paraît appartenir à l'idiome sémitique de la Chaldée ; on pourrait y reconnaître la forme primitive *Amar-abal*, avec le sens de « chef (est mon) fils », ou bien « (j'ai) vu un fils » ; mais aucune étymologie ne pourra être proposée comme indiscutable qu'après qu'on aura relevé avec certitude le nom de ce prince dans les inscriptions. Voir, outre les anciens commentaires, A. Dillmann, *Die Genesis*, 1875, p. 244 et suiv., dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament ;* Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscription and the O. T.*, t. I, p. 120 ; t. II, p. 298 ; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 481-496. Voir la liste des rois de Babylone dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 7 décembre 1880 ; *Records of the Past*, new ser., t. I, p. 13 ; sur Hammurabi, Ménant, *Babylone et la Chaldée*, p. 108 et suiv. ; *Records of the Past*, first ser., t. I, p. 5 ; t. V, p. 67-76 ; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. IV, p. 101 ; Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient*, 1886, p. 188 ; mais, dans ces deux ouvrages, en suppléant ou corrigeant les dates à l'aide de Sayce, *The dynastic tablets of the Babylonians* dans les *Records of the Past*, new ser., t. I, p. 9-11, ou E. Pannier, *Genealogiæ biblicæ cum monumentis collatæ*, 1886, p. 192 et 149.

E. PANNIER.

AMRI, hébreu : *'Omri*, abréviation de *'Omriyâh*, « Jéhovah est mon partage (?). »

1. AMRI (Septante : Ἀμβρί), sixième roi d'Israël (929-917), fondateur de la troisième dynastie. Avant d'arriver au trône, il commandait l'armée d'Éla, roi d'Israël, et peut-être remplissait-il déjà cette fonction sous Baasa : c'est en cette qualité qu'il dirigeait le siège de Gebbethon, au pays des Philistins, III Reg., XVI, 15, lorsqu'il apprit que Zambri, chef de la moitié de la cavalerie, III Reg., XVI, 9, s'était révolté contre son souverain, Éla, fils de Baasa, l'avait fait périr, ainsi que toute sa famille, ỳ. 11-16, et s'était fait proclamer roi à sa place. Quand cette nouvelle parvint au corps expéditionnaire devant Gebbethon, les soldats furent indignés, refusèrent de reconnaître Zambri, et proclamèrent roi leur général Amri. Celui-ci marcha à leur tête, de la plaine des Philistins au pays montagneux d'Éphraïm, III Reg., XVI, 17, et assiégea Zambri dans sa résidence. Cette résidence était alors Thersa, qui depuis l'établissement du royaume d'Israël partageait tour à tour avec Sichem et Rama l'honneur d'être la capitale des rois d'Israël. Depuis quelque temps Thersa l'emportait, et elle possédait un superbe palais royal, auquel Zambri, se voyant vaincu, mit le feu pour y être consumé dans les flammes avec ses serviteurs, plutôt que de tomber aux mains d'Amri. III Reg., XVI, 18. Il avait régné sept jours, c'est-à-dire le temps qu'il avait fallu à Amri pour arriver avec son armée. Il se produisit alors en Israël une division qui pendant quatre ans tint le royaume dans une complète anarchie : Amri d'un côté, avec son armée et une partie du peuple ; de l'autre un fils de Gineth, nommé Thebni, avec l'autre partie du peuple. III Reg., XVI, 21. L'armée finit par l'emporter, et Amri vainqueur de Thebni, qui mourut, ỳ. 22, soit dans le combat, soit, comme le rapporte Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, assassiné par les partisans de son ennemi, Amri se fixa pour quelque temps à Thersa, malgré les ravages qu'y avait faits l'incendie, et gouverna tout Israël. (Josèphe appelle ici Amri Ἀμαρίνος, Zambri Ζαμάρης, et

Thebni Θάμνος.) C'était la quatrième révolution politique depuis Jéroboam, ce qui montre combien il y avait peu d'unité, et par conséquent de force en Israël.

Amri, devenu seul maître, chercha à affermir son autorité en lui donnant du prestige. Pour cela il voulut avoir une grande capitale, résidence fixe et incontestée de la majesté royale, qui fût dans ce royaume ce qu'était Jérusalem en Juda. Agrandir et embellir Thersa, après y avoir fait rebâtir le palais incendié, lui parut moins glorieux que de fonder une ville nouvelle; et d'ailleurs la facilité avec laquelle Thersa avait succombé à ses attaques la lui rendait suspecte. Il jeta les yeux sur une colline située à trente-cinq kilomètres environ à l'est de Thersa, au nord-ouest et près de Sichem, dans une position stratégique très forte et dans un site d'une grande beauté. Voir SAMARIE. Ce terrain appartenait à un riche Israélite nommé Somer (hébreu : *Šémer*, I (III) Reg., XVI, 24), auquel Amri l'acheta pour deux talents d'argent, III Reg., XVI, 24, environ dix-sept mille francs de notre monnaie. Il y fit bâtir une ville magnifique, « la couronne d'Éphraïm, » Is., XXVIII, 1, vraie rivale de Jérusalem et d'une défense plus facile, qu'il appela *Šômrôn* (Samarie), du nom de l'ancien propriétaire de ce terrain. C'était là une œuvre de haute sagesse, car cette capitale devint bientôt pour Israël un centre, et, par suite, une source de cohésion et d'unité politique. Cette fondation illustra à jamais le nom d'Amri.

Malheureusement ce nom devint en même temps tristement célèbre par les impiétés du roi d'Israël. Amri marcha « dans les voies de Jéroboam, fils de Nabat, et dans tous les péchés par lesquels il avait fait pécher Israël », III Reg., XVI, 26, à ce point que « ses crimes » dépassèrent tous ceux de ses prédécesseurs, ỳ. 26, ce qui ne peut s'entendre que des réformes sacrilèges qu'il introduisit dans le culte divin, réformes qui furent un acheminement au culte idolâtrique de Baal, officiellement établi sous le règne de son fils, III Reg., XVI, 31-32, et si ardemment propagé par « sa fille », IV Reg., VIII, 26, c'est-à-dire sa petite-fille, IV Reg., VIII, 18, Athalie, dans le royaume de Juda. IV Reg., VIII, 26; II Par., XXII, 2. Le prophète Michée rend le même témoignage quand il assimile les « préceptes d'Amri » avec les « œuvres de la maison d'Achab ». Mich., VI, 16.

Le règne d'Amri ne fut pas plus glorieux au point de vue militaire, car la Bible nous apprend incidemment qu'il soutint une guerre malheureuse contre le père de Bénadad II, roi de Syrie, III Reg., XX, 34, qui avait sans doute profité de l'anarchie pendant la compétition d'Amri et de Thebni pour envahir les cantons-frontières. Le traité de paix qui fut la conclusion de cette guerre fit perdre à Amri plusieurs villes de son royaume, entre autres Ramoth de Galaad, III Reg., XXII, 3; cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, XV, et concéda aux Syriens le droit de posséder dans Samarie un quartier spécial, sans doute pour l'établissement et le fonctionnement libre de leurs bazars, ce qui montre qu'à cette époque le commerce de la capitale d'Israël était prospère, et fournissait à celui de la Syrie un important débouché. III Reg., XX, 34. Malgré ses échecs, il est possible qu'Amri se soit toujours comporté vaillamment; car ses « combats » sont parlé la Vulgate, III Reg., XVI, 27, sont appelés dans l'hébreu « actions d'éclat », *gebûrâh*, cf. I (III) Reg., XV, 23; XXII, 46, ce qui n'est pas surprenant, si l'on se rappelle les qualités dont il avait fait preuve dans le commandement des troupes d'Éla. On peut d'ailleurs penser que ces « actions d'éclat » se révélèrent en face d'autres ennemis que les Syriens, par exemple en face des Moabites, qui, d'après l'inscription de la stele de Mésa, furent vaincus par lui : « Amri, roi d'Israël, opprima Moab des jours nombreux; » et plus loin : « Amri s'empara de la terre de Médéba (ville forte en Moab) et l'occupa durant ses jours et ceux de son fils, quarante ans, » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 1889, t. IV, p. 60-61, victoires qui aboutirent à un lourd tribut en laine et en bétail, imposé par Amri aux Moabites. IV Reg., III, 4-5. En même temps et pour compenser l'état de vassalité où l'avaient réduit les Syriens, Amri, avec un rare savoir-faire, évita toute difficulté avec Juda, l'ennemi-né d'Israël, et arriva à se créer une alliance précieuse en faisant épouser à son fils Achab Jézabel, fille du roi de Tyr Ethbaal. III Reg., XVI, 31. Sous son règne, Israël et Juda, jusqu'alors ennemis, s'allièrent étroitement, nouvelle preuve de l'habileté politique d'Amri. Malheureusement cette union contraire à la loi de Dieu ne devait aboutir qu'à un redoublement d'idolâtrie et au culte de Baal, la grande divinité des Phéniciens. Jud., III, 11-13.

Ces guerres, ces relations, jointes à la fondation de Samarie, acquirent à Amri une grande renommée, dont on trouve la trace dans les inscriptions cunéiformes des rois d'Assyrie. Celle de l'obélisque de Salmanasar à Nimroud, et celle qui recouvre les taureaux du palais de ce roi, lui rapportent comme à l'ancêtre par excellence et au fondateur de la grande dynastie d'Israël, le dixième roi Jéhu, qui est appelé « fils de Humri (Amri) », bien qu'en réalité, loin d'être le descendant d'Amri, il ait été, au contraire, l'ennemi de sa race et le destructeur de sa dynastie. IV Reg., X, 6-7. A. Layard, *Inscriptions in the cuneiform character*, Londres, 1851, pl. 98; *Western Asiatic Inscriptions*, t. III, pl. 5, n° 6; J. Menant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 97, 104, 116; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 1889, t. IV, p. 73. Dans les inscriptions du palais de Binnirar ou Rammannirar III, le royaume d'Israël est appelé « le pays d'Amri », *mat Humri*, et dans celles des palais de Téglathphalasar II et de Sargon il est nommé « le pays de la maison d'Amri », *mat bit-Humri* (*Humri*, forme assyrienne du nom d'Amri, obtenue par le changement de l'*ain* en *heth*). E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1883, p. 91, 145; *Keilinschriften und Getchitsforschnung*, 1878, p. 5, 207; J. Menant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 127, 149, 159, 163; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 73, 114.

Amri mourut à Samarie, après avoir régné douze ans, ou, plus exactement, onze ans et quelques mois, depuis la mort de Zambri, qui arriva la vingt-septième année du règne d'Asa, III Reg., XVI, 16, jusqu'à la trente-huitième année du même règne. III Reg., XVI, 29. S'il est dit dans le même chapitre, ỳ. 26, qu'Amri commença à régner la trente et unième année du règne d'Asa, on peut l'entendre en ce sens qu'à partir de cette époque seulement il fut roi incontesté sur tout Israël. Amri reçut la sépulture dans sa capitale, et eut pour successeur son fils Achab. III Reg., XVI, 28-29. Ce prince, doué de précieuses qualités et d'un grand caractère, eût été le plus illustre des rois d'Israël, s'il n'avait oublié que la vraie grandeur d'un roi, surtout d'un roi théocratique comme il l'était, est inséparable de la fidélité au service de Dieu. P. RENARD.

2. AMRI (Septante : Ἀμαριά), un des fils de Béchor, le fils de Benjamin. I Par., VII, 8.

3. AMRI (Septante : Ἀμρί), fils d'Omraï et père d'Ammiud, de la tribu de Juda et de la descendance de Pharès. I Par., IX, 4.

4. AMRI (Septante : Ἀμβί), fils de Michael et chef de la tribu d'Issachar, sous le règne de David. I Par., XXVII, 18.

5. AMRI (hébreu : *'Imrî*, « éloquent; » Septante : Ἀμαζί), père de Zachur, qui au temps d'Esdras contribua à la reconstruction des murs de Jérusalem. II Esdr., III, 2.

AMSI (hébreu : *'Amṣi*, abréviation de : *'Amasyâh*, « Jéhovah fortifie; » Septante : Ἀμασί), prêtre, fils de Zacharie, servait dans le temple au temps de Néhémie. II Esdr., XI, 12.

AMTHAR (hébreu : *Hammetô'ar;* Septante : Μαθαρωθά ; dans quelques manuscrits : Ἀμμαθαρίμ), ville de la tribu de Zabulon, citée entre Remmon et Noa. Jos., XIX, 13. Il est possible cependant que ce mot soit simplement le participe *pual* du verbe *ṭâ'ar,* avec l'article au lieu du pronom relatif. Or ce verbe signifie, à la forme *kal,* « s'étendre, appartenir; » à la forme *piel,* « déterminer, décrire. » Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.,* p. 1490-1491. Il faudrait donc traduire la fin de ce verset : « qui (la limite) est déterminée par Noa (*Hannê'âh*) », ou « s'étend vers Noa ». C'est ainsi que l'entendent la plupart des auteurs modernes. La paraphrase chaldaïque, suivie et expliquée par Jarchi, donne de même : « Et de là elle faisait un détour vers Néa. » Cf. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, Josue,* t. I, p. 366. Il est juste néanmoins de ne pas négliger l'autorité des plus anciennes versions, qui se trouvent d'accord pour faire d'Amthar un nom propre : syriaque, *Mathûa;* arabe, *Mathoua* (*th* anglais dur); Septante, Μαθαρωθά. Ce dernier nom est un curieux exemple de la confusion des mots produite par la *scriptio continua* du texte original, aussi bien que de la confusion de certaines lettres semblables : au lieu de *Rimmôn Hammetô'âr Hannê'âh,* רִמּוֹן הַמְּתֹאָר הַנֵּעָה, il est probable que les traducteurs grecs auront lu

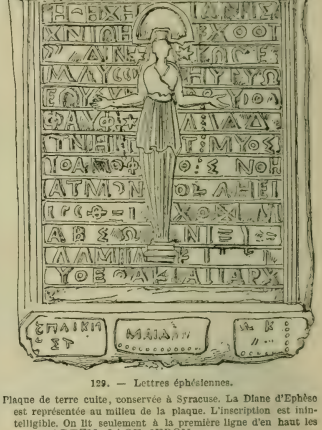
Rimmônâh Mat'ârâ Hôzâh, רִמּוֹנָה מַתְאֲרָה וּזָה, prenant,

dans ce dernier mot, *nun,* נ, pour *cholem,* ו, et *'aïn,* ע, pour *ṣadé,* צ, ou *zaïn,* ז. Eusèbe cite Amthar sous la forme Ἀμμαθά, *Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 223, et saint Jérôme, sous celle d'*Amathar, Liber de situ et nominibus locorum heb.,* t. XXIII, col. 872; mais tous deux avec cette seule indication : « dans la tribu de Zabulon. »

A. LEGENDRE.

AMULETTE. Ce nom vient du latin *amuletum,* qui se rencontre pour la première fois dans Pline, et qui a sans doute une origine orientale; on le rattache avec vraisemblance à la racine qui a donné en arabe le verbe *ḥamala,* « porter, » d'où *ḥamalet,* « ce qui est porté. » Cependant ce que nous désignons par amulette est appelé *talisman* en arabe et en persan. En grec on se servait de l'expression περίαμμα, περίαπτον, d'où le latin *ligatura, alligatura,* que l'on trouve spécialement chez les écrivains ecclésiastiques. Cf. Pline, *H. N.,* XXXVII, 12, qui dit en parlant de l'ambre : *infantibus alligari amuleti ratione solet.* Nous trouvons aussi l'idée d'*attache* dans le nom araméen dont se servent les auteurs talmudiques et rabbiniques : *qamiêa',* קמיע, de *qema',* « attacher. » Cf. Buxtorf, *Lexicon chald. et talmud.;* Lakemacher, *Observationes philolog.,* t. II, édit. 1727, p. 143 et suiv. Les Juifs désignaient surtout par là des formules de prière ou des noms cabalistiques que l'on portait sur soi pour détourner l'influence des démons, et qui étaient autorisés à certaines conditions par le Talmud. *Tr Schabbuot,* VI, 2. Au moyen âge on a appliqué ce même nom, sous la forme *camée,* à des pierres dures taillées en relief qui avaient dû servir non seulement d'ornements, mais aussi d'amulettes. — On appelait, en effet, ainsi des objets de différentes sortes destinés à protéger contre les maléfices, le mauvais œil, les maladies attribuées à des puissances occultes, et en général contre les influences malignes de certains dieux ou esprits, les personnes ou les choses sur lesquelles ils étaient placés. C'étaient tantôt des bandes d'étoffes ou des plaques de terre cuite, sur lesquelles on traçait certains signes ou certaines formules, comme les *lettres éphésiennes* (fig. 129), Plutarque, *Sympos.,* VII, 5, tantôt des pierres taillées, des coquillages ou des fragments de certains métaux. Pline, *H. N.,* XXXVII, *passim;* Strabon, XVI. Ces objets faisaient le plus souvent partie des ornements et des bijoux : colliers, bracelets, pendants d'oreille (fig. 130). L'usage des amulettes remontait d'après Pline, *H. N.,* XXX, 15, à une très haute antiquité. Cf. aussi Bérose, *Fragm.,* XVI, édit. Lenormant. Partout où l'on a cru à l'efficacité des pratiques magiques, on a eu recours à des objets matériels destinés à en conjurer les effets.

Chez les deux grands peuples civilisés avec lesquels les Hébreux se trouvèrent successivement en contact, les Égyptiens et les Babyloniens, la magie était très répandue. Aussi les amulettes se rencontraient-elles chez eux en grand nombre. Les papyrus égyptiens nous ont fourni plusieurs des formules de conjuration que l'on portait sur soi dans



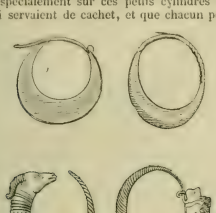
129. — Lettres éphésiennes.

Plaque de terre cuite, conservée à Syracuse. La Diane d'Ephèse est représentée au milieu de la plaque. L'inscription est intelligible. On lit seulement à la première ligne d'en haut les mots : ΑΡΤΕΜ ΦΑΟΣ ΙΕΡΟΝ.

un étui. De plus on en munissait même les morts, dont les momies étaient couvertes, comme d'une armure magique, d'une quantité d'objets retenus dans les bandelettes : plaques constellées d'hiéroglyphes, rouleaux de papyrus, figurines de dieux ou d'animaux sacrés, surtout scarabées funéraires (fig. 131), qui remplissent aujourd'hui les vitrines de nos musées. Ces objets étaient destinés à ouvrir au défunt le chemin des sphères infernales et à détourner de lui tous les dangers. Lenormant et Babelon, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. III, p. 130 et suivantes.

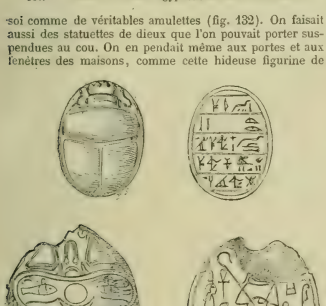
Chez les Babyloniens, l'usage des amulettes et des talismans était encore plus répandu. La Chaldée était par excellence le pays de la magie; là surtout on éprouvait le besoin d'échapper aux incantations des sorciers et à l'action des mauvais génies. Or on croyait que les dieux malfaisants ou les démons étaient mis en fuite par leur image. On a la preuve de cette croyance dans plusieurs formules d'incantations où on recommande, pour chasser les malins esprits, de former sur le sol leur image. Marduk apprend de son père Ea la recette suivante

contre le démon appelé *Asak :* « Forme sur le sol une figure de *tappini* qui lui ressemble... Que *l'asak* par son image soit chassé ! » Loisy, *Mémoire* lu au *Congrès internat. scientif. des cathol.*, 1888, t. I, p. 8-9. — Aussi la représentation des esprits malfaisants est-elle très fréquente, spécialement sur ces petits cylindres de pierre dure qui servaient de cachet, et que chacun portait sur



130. — Pendants d'oreille égyptiens servant d'amulettes.

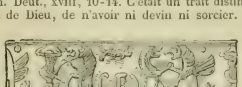
soi comme de véritables amulettes (fig. 132). On faisait aussi des statuettes de dieux que l'on pouvait porter suspendues au cou. On en pendait même aux portes et aux fenêtres des maisons, comme cette hideuse figurine de



131. — Scarabées funéraires. Musée du Louvre. — Dans l'inscription hiéroglyphique du scarabée placé en haut et dont les deux faces sont représentées, le nom du défunt a été laissé en blanc.

bronze qui représente le démon du vent du sud-ouest (fig. 133). Lenormant et Babelon, *Hist. ancienne*, p. 210 et suiv. Dans tous les cas on attribuait à ces talismans un pouvoir absolu, on les considérait comme une barrière inviolable même pour les dieux ; tels nous les montre l'incantation suivante : « Talisman, talisman, borne qu'on n'enlève pas. — Borne posée par les dieux que l'on ne franchit pas. — Borne immuable du ciel et de la terre qu'on ne déplace pas. — Seul dieu qui n'est jamais abaissé. — Ni dieu ni homme ne peuvent dissiper ta puissance. — Piège qu'on n'enlève pas, disposé contre le maléfice. » Fr. Lenormant, *Études accadiennes*, t. III, p. 105.

Chez les Hébreux, la loi mosaïque ne laissait aucune place aux croyances qui expliquent ailleurs l'usage des amulettes et des talismans. L'Israélite fidèle savait qu'il n'avait pas à redouter de divinités malfaisantes. De plus, la magie et la divination sous ses différentes formes étaient interdites comme aussi abominables que le culte cruel de Moloch. Deut., XVIII, 10-14. C'était un trait distinctif du peuple de Dieu, de n'avoir ni devin ni sorcier. Num.,



132. — Cylindre babylonien en hématite. Collect. de Clercq, n° 74.

XXIII, 23. Jéhovah veillait sur lui d'une façon spéciale, cela lui suffisait ; il n'avait pas à chercher ailleurs des moyens de se prémunir contre les puissances occultes. Elles ne pouvaient rien contre lui, comme le prouvait si bien l'histoire de Balaam. Num., XXII-XXIV. Même pour les individus, Satan n'exerce pas son pouvoir malfaisant sur les biens et sur les personnes sans la permission

133. — Démon du vent du sud-ouest.

Figurine de bronze du musée du Louvre. Réduite du tiers.

divine. L'histoire de Job, II, 6, le montre. Ce saint personnage ne songe pas même à expliquer ses souffrances par les maléfices. Il n'a recours qu'à Dieu, bien qu'il sache quel peut être l'effet de certaines malédictions. Job, III, 9.

Mais, de même que les cultes idolâtriques et polythéistes, ainsi la magie et son cortège de pratiques superstitieuses ne pénétrèrent que trop souvent dans la nation

sainte, malgré la révélation mosaïque. Les reproches des prophètes font souvent allusion aux sorciers et aux devins auxquels le peuple a recours; par exemple, Is., VIII, 19; Ezech., XIII, 9. Il n'est pas étonnant de trouver dès lors des amulettes figurant, comme chez les nations païennes, parmi les objets de toilette (fig. 130). Déjà Jacob, revenant de la Mésopotamie, dut enlever à ses gens, avec les idoles des faux dieux, des pendants d'oreilles auxquels on devait attacher quelque vertu occulte. Gen., XXXV, 4. Cet ancien récit vaut autant que le texte de loi le plus formel, pour montrer combien la religion des patriarches réprouvait ces pratiques superstitieuses. Les pendants d'oreilles servaient si généralement d'amulettes, que leur nom en araméen, *qedašaya*, signifie « choses sacrées ». Parmi les vingt et un objets qu'Isaïe, III, 18-23, distingue dans la toilette des femmes de Jérusalem, il en est deux qui devaient être des amulettes; c'est ce que nous indique : 1° la *forme* du premier, ỳ. 18, *šahārônim*, des lunes ou croissants lunaires (Vulgate : *lunulæ*). Les Madianites suspendaient aussi, comme amulettes, des *šahārônim* au cou de leurs chameaux. Jud., VIII, 21. La Vulgate traduit ici doublement : *ornamenta ac bullas*. 2° Le *nom* du second, ỳ. 20, *lehašim*, qui doit être traduit par amulettes ou talismans (Vulgate : *inaures*, d'après les Septante; Targum, *qedašaya*). Le mot *lahaš* a plusieurs fois le sens d'*incantation;* au pluriel et figurant parmi des objets de toilette, il ne peut s'appliquer qu'à des amulettes. Mais le nom ne nous indique pas en quoi ces objets consistaient, si c'était une plaque de métal ou une pierre avec inscription, ou bien un sachet d'étoffe renfermant quelque plante ou racine aux vertus mystérieuses. — Les bijoux dont parle Osée, II, 13 (hébreu, 15), et dont on se revêtait « aux jours des Baalim », pouvaient aussi avoir quelque chose de suspect. — Les *ṭoṭafôṭ* ou *tefillin*, c'est-à-dire ces petites poches où car quiconque eut contenaient des passages de la loi, écrits sur du parchemin, et qui plus tard portèrent le nom de « phylactères », Matth., XXIII, 5, n'étaient pas à l'origine des amulettes; ils n'étaient pas destinés à servir de protection contre les maléfices ou les démons; mais, comme l'indique expressément la loi, ils devaient rappeler sans cesse au fidèle les préceptes de Dieu, Exod., XIII, 9, 16; Deut., VI, 8; XI, 18; c'était pour lui un signe, un *monument*, en prenant ce mot dans son sens étymologique : *'ot, zikkarôn*. Plus tard les Juifs attachèrent aux *tefillin* des vertus prophylactiques et en firent de véritables amulettes, comme le montre le Targum du Cantique des Cantiques, VIII, 3. — Voir Hübner, *Amuletorum historia*, Halle, 1710; Emele, *Ueber Amulete*, Mayence, 1827. J. THOMAS.

AMYRAUT Moïse, théologien et exégète protestant, né à Bourgueil, dans la Touraine, en 1596, étudia la théologie dans l'académie protestante de Saumur. Après avoir suivi les leçons de Caméron, il fut nommé pasteur de l'Église réformée de cette ville (1626), recteur de l'académie, et en même temps fut chargé de professer la théologie; mais il n'entra en fonctions qu'après les épreuves nécessaires d'un concours public (1633). Il occupa ce poste jusqu'à sa mort (1664) et s'acquit une grande réputation parmi ses coreligionnaires; il parlait et écrivait très bien le latin et le français. Ses œuvres exégétiques sont nombreuses et non sans valeur, surtout le commentaire sur les Psaumes, très estimé de Michaelis. *Paraphrases sur l'Épître aux Romains*, in-8°, Saumur, 1644; — *sur l'Épître aux Galates*, in-8°, Saumur, 1645; *Observations sur les Épîtres aux Colossiens et aux Thessaloniciens*, in-8°, Saumur, 1645 et 1665; *Considérations sur l'Épître aux Éphésiens*, in-8°, Saumur, 1645; *Paraphrases sur l'Épître aux Hébrieux* (sic), in-8°, Saumur, 1644-1645; *aux Hébreux*, 1646; *Paraphrases sur l'Épître aux Philippiens*, in-8°, Saumur, 1646; — *sur les Épîtres catholiques de saints Jacques, Pierre, Jean et Jude*, in-8°, Saumur, 1646; *Considerationes in cap.* VII *Epist. D. Pauli ad Romanos*, in-12, Saumur, 1648; *Paraphrases sur les Épîtres aux Corinthiens*, in-8°, Saumur, 1649; — *sur l'Évangile de saint Jean*, in-8°, Saumur, 1651; — *sur les Actes*, in-8°, Saumur, 1654; *Exposition des chap.* VI et VII *de l'Épître de saint Paul aux Romains et du chap.* XV *de la 1re Épître aux Corinthiens*, in-12, Charenton, 1659; *Paraphrasis in Psalmos Davidis cum annotationibus*, in-4°, Saumur, 1662, dédié à Charles II d'Angleterre; *Altera editio emendatior et auctior nova præfatione*, Utrecht, 1769; *Discours sur les songes divins dont il est parlé dans l'Écriture*, in-12, Saumur, 1659; il a été traduit en anglais par Lowde, in-8°, Londres, 1676. Son exégèse, surtout dans les Psaumes, suit assez bien le sens littéral, sans négliger le sens spirituel. Ses ouvrages sont devenus rares. Cf. *Registres de l'académie protestante de Saumur*, manuscrit de l'hôpital de Saumur; Haag, *France protestante*, t. I, p. 72; Edm. Saigey, *Moyse Amyraut, sa vie et son temps*, in-8°, Strasbourg, 1849; Célestin Port, *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire*, au mot AMYRAUT. É. LEVESQUE.

AN. Voir ANNÉE.

ANA. Hébreu : *'Ānāh*, « (Dieu) exauce; Septante : 'Ανά. »

1. ANA, quatrième fils de Séir l'Horréen et l'un des *allouphs* du pays d'Idumée, avant Ésaü. Il eut pour fils Dison et pour fille Oolibama. Gen., XXXVI, 20, 25; I Par., I, 38, 40.

2. ANA, deuxième fils de Sébéon (le troisième fils de Séir) et neveu d'Ana 1. Gen., XXXVI, 24 et 29; I Par., I, 40. Il semble qu'aux versets 2 et 14, Gen., XXXVI, on dise qu'Ana était fille de Sébéon. Mais dans ce texte : « Oolibama, fille d'Ana, fille de Sébéon, épouse d'Ésaü, » l'apposition « fille de Sébéon » se rapporte non à Ana, mais à Oolibama, comme l'apposition suivante : « épouse d'Ésaü. » L'expression « fille de Sébéon » serait, ainsi qu'il arrive souvent, pour celle-ci : « petite-fille de Sébéon ». Pour résoudre la difficulté, d'autres critiques préfèrent admettre une faute dans le texte massorétique, בַּת, *baṭ*, « fille; » pour בֵּן, *bên*, « fils, » et suivent le texte des Septante et le Samaritain. Aucun manuscrit hébreu ne portant la variante *bên*, « fils, » il est probable que le copiste samaritain et le traducteur grec ont cru trop facilement à une erreur, et se sont permis de changer le texte, en mettant le masculin à la place du féminin. La Vulgate a aussi mal rendu le ỳ. 25, par suite de la ressemblance des noms : *Habuitque* (Ana, fils de Sébéon) *filium Dison et filiam Oolibama*. D'après le texte hébreu et toutes les autres versions, comme d'après le contexte, il s'agit, dans ce ỳ. 25, du premier Ana, fils de Séir. Hébreu : « *Et voici les fils d'Ana : Dison...*, etc. » Les enfants du quatrième fils de Séir viennent ici à leur rang; s'ils n'étaient pas désignés à cette place, ils seraient complètement passés sous silence dans l'énumération régulière qui est faite des descendants des sept fils de Séir. Du reste, le texte de I Par., I, 38, dans la Vulgate même, confirme cette interprétation. — Un trait particulier est ajouté, dans cette table généalogique des Horréens au nom de notre Ana, fils de Sébéon. « C'est cet Ana qui trouva des sources thermales dans le désert, pendant qu'il menait paître les ânes de Sébéon, son père. » Gen., XXXVI, 24. Le mot *yêmim*, que la Vulgate, le syriaque et l'arabe, ont bien rendu par « sources chaudes », a été quelquefois, mais sans fondement, traduit par « géants » ou par « mules ». D'après Hengstenberg et Keil, ce serait cette découverte qui aurait fait donner à cet Ana le surnom de Beéri, c'est-à-dire *sourcier*, de *beêr*, « source. » Gen., XXVI, 34. Dans cette hypothèse ingénieuse, Oolibama, femme d'Ésaü, ne serait pas la fille du premier Ana, mais la fille de son neveu. Le second Ana a pu donner à sa fille le nom de sa cousine, fille de son oncle Ana.

La contrée où Ana menait paître ses ânes possède encore un certain nombre de sources chaudes, en particulier celles de Callirrhoé, celles de l'ouadi el-Absa, et celles de l'ouadi Hamad. Les eaux furent-ils pour quelque chose dans cette découverte? est-ce pour cela que cette circonstance est mentionnée ici? Peut-être. On sait que la source thermale de Karlsbad fut trouvée par le fait d'un chien de chasse qui, tombé en poursuivant un cerf, attira par ses cris l'attention sur la nature des eaux de cette source.

E. Levesque.

3. ANA (hébreu : *Héna'*; Septante : 'Ανά), ville conquise par les Assyriens et mentionnée comme telle, à côté de Sépharvaïm et d'Ava, dans la proclamation du Rabsacès aux envoyés d'Ezéchias et aux habitants de Jérusalem. IV Reg., xviii, 34; xix, 13; Is., xxxvii, 13. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. iv, p. 165, et Eb. Schrader, Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. ii, p. 8, en parlent comme d'une localité de site inconnu; mais dans Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums*, t. i, p. 594, le même Eb. Schrader croit devoir la placer en Babylonie, parce que le texte sacré la mentionne à côté de Sépharvaïm, et en conséquence l'identifierait volontiers avec l'Anat ou l''Anah actuelle, située sur la rive droite et aussi en partie sur une île de l'Euphrate, entre Hit et Rakka, à quatre journées de marche au nord-ouest de Bagdad. Cette identification avait déjà été proposée par d'anciens commentateurs, notamment par dom Calmet, *Comment. litt.*, in IV Reg., xviii, 34, lequel ne décide cependant pas si Ana est un nom de ville ou un nom d'idole; mais, outre que les Sépharvaïtes n'avaient point d'idole de ce nom, le contexte de ces passages, comparé à IV Reg., xvii, 31 (où les Hévéens sont les habitants d'Ava), marque bien qu'il s'agit d'une localité. G. Rawlinson, dans *The five great Monarchies*, t. ii, p. 485, et dans Smith's *Dictionary of the Bible*, t. i, p. 786, soutient aussi cette identification. L'Anah ou Anat moderne, l'Anatho des classiques (*t* ou *tho* n'étant que la terminaison féminine) n'occupe plus qu'une longue bande sur la rive droite du fleuve : c'est une ville de quatre mille habitants, très fréquentée des caravanes, et près de laquelle on remarque des ruines anciennes. Elle paraît déjà mentionnée, sous la forme *An-at*, dans les annales du roi d'Assyrie Assour-nasir-apal, mais comme indépendante de l'empire assyrien : « *ir Anat ina kabal nahar Puratti*, la ville d'Anat au milieu de l'Euphrate. » *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. i, pl. 23, co. iii, l. 15 et 16. Les textes cunéiformes actuellement connus ne mentionnent d'ailleurs pas la prise de cette ville, et le passage d'Assour-nasir-apal est lui-même antérieur de plus d'un siècle et demi au siège de Jérusalem et au discours du Rabsacès. Enfin Fr. Delitzsch, *Wo lag das paradies*, p. 279, tout en rapprochant aussi l'Anat des inscriptions de l'Ana biblique, la distingue cependant de l'Anah actuelle, et la place notablement plus au nord, mais sans raison bien décisive; ce qui fait qu'il n'est guère suivi par les autres assyriologues, lesquels reconnaissent d'ailleurs que la forme hébraïque, commençant par un *hé*, s'éloigne moins de la forme assyrienne que le mot arabe actuel, qui commence par un *'aïn*. Voir Isidore de Charax, *Mansiones parthicæ*, dans Muller, *Geographi græci minores*, édit. Didot, t. i, p. 249 et note, avec la carte ix, *Ibid., Tabulæ in geogr. gr. min. pars prima*; A. Layard, *Discoveries in Ninive and Babylon*, 1853, p. 355; Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 142, note; E. Reclus, *Nouvelle Géographie universelle*, t. ix, p. 450 et 460.

E. Pannier.

ANAAS. Voir Senaa.

ANAB (hébreu : *'Anâb*; Septante : 'Αναβώθ, Jos., xi, 21; 'Ανών, Jos., xv, 50), ville appartenant au district montagneux de la tribu de Juda, Jos., xv, 50, occupée primitivement par les Énacim, qui furent exterminés par Josué. Jos., xi, 21. Eusèbe et saint Jérôme nous disent qu'elle existait encore de leur temps « sur les confins d'Eleuthéropolis » (aujourd'hui *Beit-Djibrin*), *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 93, 221. Robinson, *Biblical researches in Palestine*, Londres, 1856, t. i, p. 494, signale un village de même nom, mais à une certaine distance au sud-est de Beit-Djibrin et au sud-ouest d'Hébron. M. V. Guérin en décrit deux situés dans cette même contrée et tout près l'un de l'autre. Le premier s'appelle *Khirbet 'Anab es-Serhir*, c'est-à-dire « ruines d'Anab la Petite ». « Des centaines de maisons renversées, en pierres de taille pour la plupart, couvrent le sommet et les pentes d'une colline. Quelques constructions plus étendues, et bâties avec de gros blocs, les uns aplanis, les autres relevés en bossage, semblent avoir été des édifices publics. De distance en distance, on rencontre des citernes et des magasins souterrains creusés dans le roc. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. iii, p. 362.

Le second, placé un peu au sud-ouest du premier, s'appelle *Khirbet 'Anab el-Kebir*, ou « ruines d'Anab la Grande », et ces ruines sont très étendues. « La ville dont ce *Khirbet* offre les débris s'élevait sur deux collines, l'une occidentale, l'autre orientale, séparées par une vallée qui est aujourd'hui livrée à la culture, et qui paraît avoir été aussi jadis couverte d'habitations. En parcourant l'emplacement que cette ville occupait, on heurte à chaque pas les arasements de maisons bouleversées de fond en comble, qui renfermaient pour la plupart un hypogée pratiqué dans le roc. Il y a de nombreuses citernes; les unes sont obstruées par des décombres, les autres sont encore pleines d'eau. » V. Guérin, *ouv. cité*, p. 365. Sur la colline occidentale, on remarque une mosquée presque entièrement construite avec des blocs antiques, dont quelques-uns sont taillés en bossage. Sur celle de l'est se trouvent les traces d'une église chrétienne, et les vestiges considérables d'un vaste édifice qui paraît avoir eu une destination militaire; il était bâti en pierres de taille très régulièrement agencées.

« La Bible, il est vrai, ajoute M. Guérin, *loc. cit.*, ne mentionne, dans le massif montagneux de Juda, qu'une seule ville appelée *'Anab*; mais les deux *Khirbet* connus sous ce nom, et distingués uniquement l'un de l'autre par les épithètes de *petit* ou de *grand*, prouvent que dans l'antiquité il y avait deux villes ainsi désignées, qui pouvaient être différenciées entre elles par quelque surnom analogue. » N'en pourrait-on pas trouver comme un souvenir dans l''Αναβώθ des Septante, qui semblent avoir lu le pluriel du féminin *'Anabah*, employé dans le Talmud? Quoi qu'il en soit, l'emplacement de l'une ou de l'autre de ces localités convient parfaitement à l'antique cité biblique, mentionnée avec Hébron et Dabir (*Dhaberiéh* ou *Khirbet Dilbéh*), Jos., xi, 21, et placée dans le voisinage d'Istemo (*Semoua*) et d'Anim (*Rhoueïn*). Jos., xv, 50. L'arabe *'Anab*, « raisin, » avec *aïn* initial, correspond aussi exactement à l'hébreu, tant au point de vue du nom qu'au point de vue de la signification. Voir la carte de la tribu de Juda.

A. Legendre.

ANAËL (Septante : 'Αναήλ), frère de Tobie selon les Septante. Tob., i, 21.

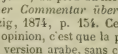
ANAGOGIQUE (SENS). Le sens anagogique est un sens spirituel de l'Écriture, fondé sur un type ou un objet figuratif du ciel et de la vie éternelle. « Anagogia, quasi sursum ductio, quando per unum factum intelligendum est aliud, quod desiderandum est, scilicet æterna felicitas beatorum. » S. Bonaventure, *Breviloquium, proœm.*, § 5. De sa nature, l'anagogie est propre à tous les passages de l'Écriture qui, suivant la lettre ou l'esprit, traitent du ciel et des biens éternels. Dans le langage ecclésiastique, elle est restreinte aux sens spirituels qui ont cet objet. Quelques Pères, Origène, *De principiis*, iv, 21, t. xi, col. 387; *In Matth.*, x, 14, t. xiii, col. 868; S. Jérôme, *Epist.* lxxiii, 9,

t. XXII, col. 681; *In Amos*, IV, 4, 5, t. XXV, col. 1027; S. Chrysostome, *In Ps.* XLVI, 1, t. LV, col. 208; Denys l'Aréopagite, *De cœlesti hierarchia*, I-II, t. III, col. 121 et 137, désignaient par ce nom le sens spirituel, qui toujours élève l'esprit des lecteurs vers des choses hautes et sublimes. Depuis le moyen âge, le sens anagogique n'est plus considéré que comme une espèce particulière du sens spirituel. Voir SPIRITUEL (SENS).

Les types anagogiques, pris dans la signification restreinte, sont peu nombreux dans l'Écriture. La plupart peuvent être rangés parmi les types allégoriques, et le plus souvent les saints Pères ne les en ont pas distingués. La ville de Jérusalem, capitale du royaume de Juda, représente anagogiquement le ciel, le royaume que Dieu a préparé aux élus pour l'éternité. Tobie, XIII, 21-22. Le sacerdoce de Melchisédech, Heb., VII, 24 et 25; VIII, 1, et celui d'Aaron, Heb., VIII, 4 et 5, figurent le sacerdoce éternel du Sauveur et son exercice au ciel. Le tabernacle et le temple dans lesquels s'offraient les sacrifices juifs étaient l'emblème du ciel, temple où le pontife éternel s'immole lui-même. Heb., XI, 2-25. L'idée la plus féconde en applications anagogiques est que les biens temporels, promis aux observateurs de la loi ancienne, étaient la figure des biens éternels réservés aux chrétiens. Les commentateurs se sont complus à la développer. Voir Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, Rome, 1876, nos 289 et 290.

E. MANGENOT.

ANAGLYPHA, mot grec (ἀνάγλυφα) employé par saint Jérôme dans sa traduction du troisième livre des Rois, VI, 32 : « Sculpsit (Salomon) in eis (sur les portes en bois d'olivier du Saint des saints) picturam cherubim, et palmarum species et anaglypha valde prominentia, » c'est-à-dire que Salomon fit sculpter sur les deux portes de l'entrée du Saint des saints des figures de chérubins et de palmes, et des bas-reliefs très saillants. *Anaglypha* vient du verbe grec γλύφω (d'où est aussi tiré notre mot français glyptique), « graver en creux ou en bosse, ciseler, sculpter, » et de ἀνά, qui marque que la gravure est en relief et non en creux. Les *anaglypha* sont donc des sculptures en relief. Le texte hébreu porte : « Il fit représenter en relief (sur les portes) des figures de chérubins, de palmes et de fleurs épanouies. » Ce genre de travail était très connu des Phéniciens, comme des Égyptiens et des Chaldéo-Assyriens, qui faisaient un grand usage des bas-reliefs dans la décoration de leurs temples et de leurs palais. La représentation des sphinx en Égypte, des chérubins en Chaldée et en Assyrie, des plantes et des fleurs dans ces divers pays, étaient les motifs les plus communs de l'art national, en dehors des scènes où figuraient les personnages divins ou humains.

ANAHARATH (hébreu : *'Ănāhārāt;* Septante : Ἀναχαρά), ville de la tribu d'Issachar, mentionnée entre Séon et Rabboth. Jos., XIX, 19. Le manuscrit alexandrin portant Ῥεγάθ et Ἀρβανθ, certains auteurs en ont conclu que le nom était peut-être corrompu, et qu'il faudrait lire en hébreu *'Arḥanaṭ*, en transposant le *resch* et le *noun*. On pourrait ainsi l'identifier avec celui d'*Arâneh*, petit village situé au nord de Djenin, au pied du mont Gelboé. Cf. C. F. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua*, Leipzig, 1874, p. 154. Ce qui nous empêche d'admettre cette opinion, c'est que la paraphrase chaldaïque, la Vulgate, la version arabe, sans compter les autres manuscrits des Septante, rendent le mot de la même manière, et que, de plus, nous le trouvons reproduit sur les monuments égyptiens avec la même exactitude. Il est, en effet, dans les listes géographiques de Tothmès III, sur les pylônes de Karnak, n° 52; et la transcription est aussi parfaite que possible, sans changement ou retranchement d'aucune lettre, comme on peut s'en convaincre en comparant les caractères égyptiens et hébraïques :  , *Anûhertû* (dans deux exemplaires, *Anûherû*), אנהרת. Cf. A. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 29. M. E. de Rougé avait, dès le principe, reconnu là une « de ces transcriptions... rigoureusement conformes aux règles très logiques que les hiérogrammates avaient su se tracer et qui sont fondées sur une grande connaissance des deux idiomes ». *Étude sur divers monuments du règne de Toutmès III*, dans la *Revue archéologique*, novembre 1861, p. 364. M. Maspero déclare que ce nom « a un équivalent certain dans l'onomastique de la Bible ». *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmos III, qu'on peut rapporter à la Galilée*, extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, 1886, p. 10.

Les explorateurs anglais proposent d'identifier Anaharath avec *En-Na'ourah*, localité située à la partie septentrionale du *Djébel Dahy* ou Petit-Hermon. Cf. G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 10. Cet emplacement, sans être certain, convient assez bien à la cité biblique, séparée seulement par deux noms de Sunem (*Soulem*), Jos., XIX, 18, et mentionnée, dans les listes de Karnak, entre Schémesch-Adouma (peut-être Édema, Jos., XIX, 36, aujourd'hui *Khirbet Admah*) et Apourou = Apoulou (*Fouléh, El-Afouléh?*). Cf. Maspero, *ouv. cité*, p. 10, 11. M. Guérin, qui a visité En-Na'ourah, n'a rien relevé de remarquable dans ce village, autrefois considérable, réduit aujourd'hui à l'état de simple hameau. Cf. *Description de la Palestine, Galilée*, t. I, p. 124. Voir la carte de la tribu d'ISSACHAR. A. LEGENDRE.

ANAÏA (hébreu : *'Ănāyāh*, « Jéhovah exauce; » Septante : Ἀνάϊα, Ἀναΐας), un des chefs du peuple qui signèrent avec Néhémie le renouvellement de l'alliance. II Esdr., X, 22. Peut-être est-il le même que celui qui se tenait au côté d'Esdras dans la lecture solennelle de la loi au peuple, et que la Vulgate appelle ANIA. II Esdr., VIII, 4.

ANAMÉLECH (hébreu : *'Ănammēlĕk;* Septante : Ἀναμέλεχ; textes cunéiformes : *Anunitu-malkitu*, et, suivant d'autres : *Anu-malku* ou *Anu-malik*), idole dont les Sépharvaïtes, IV Reg., XVII, 29-41, introduisirent et perpétuèrent le culte, conjointement avec celui d'Adramélech, dans la Samarie où les avait transplantés Sargon, roi d'Assyrie, après la destruction du royaume d'Israël et la prise de sa capitale. On lui offrait des enfants en holocauste. Les anciens et les rabbins disent qu'on le représentait sous la forme d'un cheval, d'un paon, d'un faisan, etc., mais sans aucune preuve, et probablement par le seul désir de tourner en dérision le culte samaritain, à peu près comme Apion accusait les Juifs d'adorer une tête d'âne. L'une des deux portions de Sippar, la Sépharvaïm biblique, patrie de ces néo-Samaritains, était particulièrement consacrée à cette déesse Anounit; les textes cunéiformes la mentionnent fréquemment sous le nom de *Sippar ša Anunitu*, Sippar d'Anounit, à côté de *Sippar ša Šamšu*, la Sippar du soleil, *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 65, l. 18, 19 *b*. *Malkitu* serait une épithète empruntée au verbe *malaku*, « être prince, » laquelle est donnée à plusieurs divinités assyro-babyloniennes, *The cun. Inscr. of Western Asia*, t. IV, pl. 56, l. 36 *b*. Anounit joue un rôle à la fois effacé, mal défini, et multiple, comme presque toutes les divinités féminines mésopotamiennes. Plusieurs textes semblent la confondre avec la déesse Istar ou Vénus, *The cun. Inscr. of Western Asia*, t. III, pl. 53, l. 34 *b*; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. V, p. 237; du reste, au point de vue étymologique, ce nom signifie simplement déesse; il a donc pu être porté par plusieurs divinités différentes, H. Sayce, *Lectures on the origin and growth of the religion*, p. 261, 273 et 306.

C'est ce qui a engagé plusieurs assyriologues, notamment S. H. Rawlinson, à voir dans l'Anamélech biblique

une déesse *Aa* ou *Malkitu*, épouse du Soleil, souvent mentionnée dans les textes cunéiformes : *Aa hirtum narantaka hadis limmahhirka*, dans les *Transact. of the Society of Biblical Archæology*, t. VIII, p. II, p. 168 ; *Ebabara ša Sippar ana Šamši u Aa belia eššis ebuš. The cun. Inscr. of Western Asia*, t. I, pl. 65, c. II, l. 40-41, etc. Le terme non sémitique *aa* semble être l'équivalent du verbe sémitique *malaku*, et se décliner comme lui, ainsi que l'insinue, entre autres, l'exemple de l'*Eponymencanon*, Delitzsch, *Assyrische Lesest.*, 1878, p. 96, l. 176. — Ceux qui identifient Anamélech avec l'épouse du Soleil peuvent encore alléguer en faveur de leur opinion les sacrifices humains mentionnés dans la Bible ; ils rappellent en effet le culte des divinités solaires en Chanaan, en Phénicie et à Carthage. Voir MOLOCH. Cette Aa-Malkit paraît avoir été une personnification féminine du soleil considéré comme principe de beauté, de grâce et de douceur, tandis que Šamšu était le principe mâle, c'est-à-dire le principe de force, d'énergie, de chaleur brûlante ; il en résultait une dualité analogue à celle de Moloch-Baal en Phénicie, de Seket-Bast en Égypte, qui représentait également l'astre dans sa force et dans sa douceur.

Dans ces deux hypothèses, il faut regarder le mot Biblique comme dépouillé de sa terminaison féminine, soit intentionnellement, soit accidentellement, par le fait des transcripteurs. Du reste, ce retranchement de la terminaison féminine se remarque encore dans d'autres mots passés de l'assyrien à l'hébreu : *Idiklat(u)*, nom assyrien du Tigre, donne l'hébreu *Hiddêkel ; tehâmtu*, l'abîme, devient l'hébreu *tehôm*, etc.

Dom Calmet, *Comment. litt., ad loc.*, a cru pouvoir identifier avec la Lune l'Anamélech biblique. Mais celle-ci était considérée en Babylonie et en Assyrie comme un dieu, nommé *Sin*, indépendant du Soleil, *Šamšu*, dont il était l'égal et souvent même le supérieur ; d'ailleurs Sippar ne lui était pas consacrée.

Eb. Schrader croit enfin qu'Anamélech n'est autre que le dieu *Anu*, suivi de l'épithète *maliku*, prince ; il identifie même, dans Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums*, t. I, p. 61, cet Anou avec l'Oannès ou dieu-poisson, qui apporta sur la terre les arts et les sciences, au dire de Bérose. Mais cet Oannès est certainement *Ea-han* ou *Ea-nunu*, dieu de l'océan, de l'abîme et de la sagesse. Quant à Anou, c'était le dieu du ciel, comme Ea était le dieu de l'abîme, et Bel celui de la terre ; la croix, image des quatre régions, c'est-à-dire des quatre points cardinaux, paraît avoir été son emblème. A la vérité, il était adoré spécialement à Dir, qui portait le nom de « ville du dieu Anou », et qui était à quelques kilomètres seulement de Sippar. Fr. Hommel, *Die Semitischen Völker*, t. I, p. 330 ; *Zur altbabylonischen Chronologie*, p. 43, dans le *Zeitschrift fur Keilschriftforschung*, I, et *Separatabdruck*. Cependant les holocaustes dont parle la Bible semblent indiquer plutôt dans Anamélech une divinité solaire ; de plus, les textes cunéiformes mentionnent toujours le culte de Šamšou et d'Anounit comme caractérisant la ville de Sippar, tandis qu'ils ne disent jamais qu'Anou y ait été particulièrement honoré. On ne voit donc pas pourquoi les Sépharvaïtes auraient introduit en Samarie, comme divinité nationale, le dieu d'une localité étrangère. Cf. J. Seldenus, *De diis syris*, 1661, I, p. 328 ; II, p. 308, et *passim* pour les anciens ; parmi les modernes : Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 210 ; F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, p. 7 ; Th. Pinches, *Proceed. of the Society of Biblic. archæol.*, 3 novembre 1885, p. 27 ; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. I, p. 276 Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. V, p. 251 et 259 ; G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, t. II, p. 10, t. I, p. 126-129 ; H. Sayce, *Lectures on the origin of religion*, Londres, 1887, p. 182-184 ; 176-179 ; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 175. E. PANNIER.

ANAMIM (hébreu : *'Anâmîm* ; Septante : Ἐνεμεσίμ, Gen., X, 13 ; Ἀναμείμ, I Par., I, 11), peuple égyptien, mentionné le second parmi les descendants de Mesraïm. Gen., X, 13 ; I Par., I, 11. Quelques-uns des anciens interprètes le plaçaient dans la basse Égypte : le pseudo-Jonathan, ou le Targum sur le Pentateuque, dans le nome Maréotique ; Rabbi Saadia, ou la version arabe, dans les environs d'Alexandrie. Les commentateurs modernes ont émis des hypothèses trop souvent basées sur des étymologies douteuses et des rapprochements chimériques. S. Bochart fait des Anamim une peuplade habitant la région du temple de Jupiter Ammon et la Nasamonite, *Phaleg*, Caen, 1647, l. IV, ch. XXX, p. 322 ; dom Calmet les assimile aux Garamantes, indigènes du centre de l'Afrique, *Commentaire sur la Genèse*, Paris, 1707, p. 266 ; Gesenius compare le grec Ἐνεμεσίμ à BENEMITE, nom d'une contrée citée par Champollion, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 1052. Knobel et Bunsen combinent le même mot des Septante avec *enhit*, « le nord, » et l'entendent des habitants du Delta. Cf. Crelier, *La Sainte Bible, La Genèse*, Paris, 1889, p. 134. L'opinion d'Ebers, un peu plus fondée que la précédente, est elle-même bien incertaine. D'après lui, le peuple dont nous parlons serait identique aux *Aamû* ou *An-Aamû*, pasteurs asiatiques établis sur le bras bucolique du Nil, *Aegypten und die Bücher Mose's*, t. I, p. 98 et suiv.

Les principaux égyptologues français reconnaissent les Anamim dans les *'Anou*. Cf. E. de Rougé, *Recherches sur les monuments des six premières dynasties*, dans les *Mémoires de l'académie des Inscriptions*, t. XXV, 1866, p. 228 et suiv. ; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., Paris, 1886, p. 14 ; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., Paris, 1881, t. I, p. 269. « Les *Anamim*, dit ce dernier, sont les *'Anou* des monuments égyptiens, population qui apparaît, aux âges historiques, brisée en débris répandus un peu partout dans la vallée du Nil ; elle a laissé son nom aux villes d'Héliopolis (en égyptien *'An*), Tentyris ou Dendérah (appelée aussi quelquefois *'An*) et Hermonthis (*'An-res*, la 'An du sud) ; deux de ses rameaux gardèrent pendant un certain temps, après les autres, une vie propre, l'un dans une portion de la péninsule du Sinaï, l'autre dans la Nubie ; ce sont probablement les gens de ce dernier rameau, les *'Anou-Kens* des inscriptions égyptiennes, que l'auteur du document ethnographique de la Genèse a eu en vue. » Il est probable que les Anou formèrent l'avant-garde des populations primitives qui vinrent se fixer en Égypte, et qu'ils eurent ensuite à supporter le poids des tribus venues après eux. Refoulés en grande partie vers le midi, ils habitaient, sous la douzième dynastie, dans le désert et au delà de la seconde cataracte, errant avec cent tribus aux noms étranges, toujours prêtes aux razzias, toujours battues et jamais soumises. Les Pharaons, comprenant combien il leur était nécessaire de réduire ces peuples, tandis qu'ils étaient encore indécis et flottants, tournèrent leurs armes contre eux, et, à force de persévérance, parvinrent à les dompter pour la plupart, à détruire ou à refouler vers le sud ceux qui s'obstinèrent à la lutte. Cf. Maspero, *ouv. cité*, p. 104-105. A. LEGENDRE.

1. ANAN (hébreu : *'Ânân*, « nuage ; » Septante : Ἡνάν), un des chefs du peuple qui signèrent avec Néhémie le renouvellement de l'alliance. II Esdr., X, 26.

2. ANAN ben David, célèbre docteur juif qui vivait au VIIIe siècle dans l'école rabbinique de Sora, en Babylonie. Écarté de la dignité de *Gaon* ou chef de cette école, à laquelle il aspirait, il fut blessé de cette exclusion. Aussi, par ressentiment contre ses collègues, et peut-être aussi entraîné par l'exemple des Chiites, qui, dans l'islamisme, se déclaraient alors les adversaires de la tradition, Anan secoua le joug de la hiérarchie rabbinique, et fonda, vers 760, la secte des Caraïtes. Comme les rabbins et leur mé-

thode régnaient en maîtres dans la Babylonie, il y eut peu de succès. Accompagné de son fils Saül, il alla à Jérusalem, où le rabbinisme était alors moins florissant. Il sut y acquérir une grande influence : il s'éleva contre les traditions des rabbins et leurs interprétations artificielles, ramena à l'étude trop oubliée du texte de la Bible, et imprima à l'exégèse de Palestine une direction plus rationnelle. Voir CARAÏTES. Cf. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse*, p. 196-197. É. LEVESQUE.

ANANI, hébreu : *'Ânâni*, abréviation pour *'Ânanyâh*, « Jéhovah couvre, protège; » Septante : 'Ανάν.

1. ANANI, septième fils d'Élioenaï, descendant par Zorobabel de la famille de David. I Par., III, 24.

2. ANANI. Voir HANAN.

ANANIA (hébreu : *'Ânanyâh;* Septante : 'Αυία), ville de la tribu de Benjamin, mentionnée, avec Anathoth et Nob, comme ayant été réhabitée après le retour de la captivité. II Esdr., XI, 32. Le nom et la position nous permettent de l'identifier avec *Beit-Hanina* (Hanina généralement écrit avec *ha*, quelquefois aussi avec *aïn*), village situé à une petite distance au nord de Jérusalem, entre *Anata* (Anathoth) au sud-est, et *El-Djib* (Gabaon) au nord-ouest. Voir la carte de la tribu de BENJAMIN. Assis sur une colline qui court du nord au sud, il possède quelques maisons fort anciennes et intérieurement voûtées. Près d'une mosquée, sous le vocable de *Sidi Ibrahim*, est un chapiteau de colonne, probablement antique, et creusé en forme de mortier. On trouve dans les environs de superbes plantations d'oliviers, où des essaims de tourterelles voltigent d'arbre en arbre. L'an 1334 de notre ère, les Juifs vénéraient en cet endroit le tombeau d'un ancien rabbin, appelé *Chanina ben-Dosa*, dont le nom, identique avec celui du village actuel, aura pu faire oublier, en l'altérant un peu, l'antique dénomination de *'Ananiah*. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. I, p. 394. A. LEGENDRE.

ANANIAS. Voir ANANIE.

ANANIE, ANANIAS, hébreu : *'Ânanyâh*, « Jéhovah couvre, protège, » ou *Hânanyâh*, « Jéhovah traite avec miséricorde; » Septante : 'Ανανίας. Voir HANANI, HANANIAS.

1. ANANIE (hébreu : *Hânanyâh*), prêtre, un de ceux qui faisaient les parfums sacrés. I Par., IX, 30. Il rebâtit une partie des murs de Jérusalem à l'époque de Néhémie. II Esdr., III, 8.

2. ANANIE, prêtre, ancêtre d'Azarias, qui rebâtit une partie des murs de Jérusalem après la captivité. II Esdr., III, 23.

3. ANANIE, père d'Azarias, dont le nom fut pris par l'ange Raphaël lorsqu'il s'offrit pour accompagner le jeune Tobie à Ragès. Tobie le père, ayant demandé à l'ange, qu'il ne connaissait pas, de quelle famille et de quelle tribu il était, Raphaël lui répondit : « Je suis Azarias, fils du grand Ananias. » Tobie le père lui répondit : « Vous êtes d'une race illustre. » Tob., V, 16-19. Nous ne savons rien de plus sur cet Ananie. Le texte grec ajoute seulement ces paroles placées dans la bouche de Tobie le père : « J'ai connu Ananie et Jonathas, fils du grand Séméi, quand nous allions ensemble adorer à Jérusalem. » Tob. (Septante), V, 13.

4. ANANIE, nom d'un ancêtre de Judith dans le *Codex Sinaïticus*. Judith, VIII, 1. Il ne se lit pas dans l'édition ordinaire des Septante, non plus que dans la Vulgate.

5. ANANIE, compagnon de Daniel, qui reçut à Babylone le nom chaldéo-assyrien de Sidrach. Dan., I, 6-7. Voir SIDRACH. Il était de la famille royale de David, comme le montre le choix que fit de lui Asphenez, le chef des eunuques de Nabuchodonosor, pour le faire élever dans l'école du palais avec Daniel, Misaël et Azarias. Dan., I, 3. Ananie est toujours nommé après Daniel et avant Misaël et Azarias, Dan., I, 6, 7, 11, 19; II, 17, etc., sans doute comme étant un personnage moins important que Daniel, mais plus important que ses deux autres compagnons.

C'était l'usage, à Ninive et à Babylone, de faire élever à la cour des enfants appartenant aux familles principales des peuples vaincus, afin de les attacher ainsi aux vainqueurs et de s'en servir ensuite pour gouverner les nouveaux sujets de l'empire qui étaient de même race. Ananie reçut ainsi, avec Daniel, Misaël et Azarias, une éducation babylonienne, et apprit des maîtres chaldéens tout ce qui constituait la science d'alors. Dan., I, 4. Avec ses compagnons, pour observer strictement la loi mosaïque qui défendait l'usage de viandes impures, il ne se nourrit dans le palais que de légumes, et Dieu bénit cette fidélité. Dan., I, 12, 16. Après avoir fait les plus grands progrès dans les sciences chaldéennes, Ananie fut investi de fonctions élevées à la cour de Nabuchodonosor. Dan., I, 19-20. Sur la demande de Daniel, lorsque le jeune prophète eut expliqué le premier songe du roi de Babylone, Ananie fut placé, avec Misaël et Azarias, à la tête des affaires ou des travaux publics de la province de Babylone. Une si grande faveur excita contre lui et ses compagnons une vive jalousie. Nabuchodonosor ayant fait élever une statue d'or dans la plaine de Dura, près de Babylone, et ayant ordonné à tous ses officiers de l'adorer, les trois jeunes Hébreux refusèrent d'exécuter un ordre qui blessait leur conscience. Les Chaldéens saisirent aussitôt cette occasion de satisfaire leur haine contre eux, et les dénoncèrent au roi, qui, n'ayant pu les détourner à commettre un acte d'idolâtrie, les fit jeter dans une fournaise ardente. Dan., III, 1-23. Dieu récompensa la foi d'Ananie, de Misaël et d'Azarias, en les conservant vivants au milieu des flammes, et ils le remercièrent de ce grand miracle par le cantique connu sous le nom de *Benedicite, omnia opera Domini, Domino*, qui nous a été conservé dans la partie deutérocanonique du livre de Daniel, III, 52-90. Nabuchodonosor, frappé de ce prodige, maintint Ananie, Misaël et Azarias dans le gouvernement de la province de Babylone. Dan., III, 97 (30). Nous ne savons plus rien de l'histoire d'Ananie; mais son exemple devait être fécond. Plus tard, le vieux Mathathias mourant rappelait à Judas Machabée et à ses frères la fermeté des compagnons de Daniel, pour exhorter ses enfants à être eux-même fidèles à leur Dieu et braver la persécution d'Antiochus Épiphane. I Mach., II, 59. Les premiers chrétiens les représentaient aussi, souvent, au milieu des flammes de la fournaise, dans les catacombes, afin de s'exciter par leur exemple à confesser généreusement leur foi devant les tribunaux romains.

6. ANANIE, époux de Saphire. — Ananie était un chrétien de la communauté primitive de Jérusalem, qui, de concert avec sa femme Saphire, essaya de tromper saint Pierre sur le prix d'un champ qu'il avait vendu. Act., V, 2. Il aurait pu, ainsi que le lui fait remarquer l'apôtre, ne pas vendre son champ, et même après l'avoir vendu en garder le prix tout entier; mais en feignant d'apporter à la communauté tout le prix de vente, lorsque, au contraire, il en retenait une partie pour son propre usage, il mentait non pas tant aux hommes qu'à Dieu. A l'audition des reproches de saint Pierre, Ananie tomba et expira. Des jeunes gens (νεώτεροι, ceux qui probablement étaient chargés des besognes matérielles de la communauté par opposition aux πρεσβύτεροι, chargés des fonctions spirituelles) se levèrent, enveloppèrent le corps, et allèrent l'ensevelir. Trois heures après, le même sort atteignit sa femme Saphire, complice de son crime, et convaincue de

mensonge par saint Pierre. — L'apôtre a-t-il voulu la mort des deux coupables? C'est probable pour celle d'Ananie, et certain pour celle de Saphire.

Le péché d'Ananie et de Saphire a été double. Dans la communauté primitive de Jérusalem les biens étaient communs, Act., IV, 32; tous vendaient ce qu'ils possédaient et en livraient le prix aux Apôtres, puis on distribuait à chacun selon ses besoins. Act., V, 34, 35. Ananie et Saphire voulurent participer aux biens de tous, sans livrer le leur en entier; c'était une injustice. En outre ils essayèrent de tromper les Apôtres, et mentirent ainsi à Dieu, qui inspirait ceux-ci.

Quelques rationalistes (Heinrichs, Neander) ont expliqué cette double mort par des causes naturelles : apoplexie, congestion cérébrale, émotion causée par la vénération dont était entouré saint Pierre, simple évanouissement suivi d'un ensevelissement précipité. Rien n'autorise de pareilles suppositions; de l'ensemble du récit il ressort clairement que l'événement a été miraculeux. Comment admettre d'ailleurs que cette double mort ait été causée naturellement à quelques heures de distance par un reproche de saint Pierre?

D'autres (Baur, Holtzmann) croient que le récit a un fondement historique, mais qu'il a été arrangé. Ananie et Saphire auraient péri d'une façon inusitée, et comme on avait à leur reprocher des actes d'indélicatesse envers la communauté, on aurait supposé que cette mort en était le châtiment. Les faits se seraient précisés dans la suite des temps. A une hypothèse aussi gratuite on ne peut répondre que par une fin de non-recevoir. Saint Luc a certainement voulu raconter un événement miraculeux. Rien dans son récit n'est contradictoire ou impossible, si l'on admet le surnaturel. Cela doit suffire.

É. Jacquier.

7. ANANIE de Damas devint de très bonne heure disciple de l'Évangile. Act., IX, 10. Son nom était fort commun parmi les Juifs, et les derniers mots du ℣. 12, Act., XXII, prouvent qu'il était de race israélite. Observateur zélé de la loi, ἀνὴρ εὐσεβὴς κατὰ τὸν νόμον, il avait l'estime de ses compatriotes établis comme lui à Damas (fig. 131). Saint Paul observe, en effet, que tous rendaient témoignage à sa haute vertu. Act., XXII, 12. On ne voit pas cependant qu'il ait eu rang parmi les chefs de l'Église naissante, et saint Chrysostome suppose qu'en recourant ainsi à un simple disciple, nouveau-né dans la foi, pour introduire Paul dans l'Église, Dieu voulut faire entendre que l'Apôtre des Gentils tenait, comme les Douze, sa mission de Jésus lui-même, et non d'un des chefs officiels de la religion nouvelle. Dans une vision, Ananie reçut l'ordre d'aller trouver Paul chez Judas, un Juif qui habitait la rue Droite de Damas, pour lui rendre la vue et lui communiquer le Saint-Esprit. Act., IX, 11-17. Après un premier mouvement de frayeur, dont il fait naïvement l'aveu, en rappelant qui était Paul et ce qu'il avait fait jusqu'à ce jour, le disciple alla vers celui qui n'était plus à craindre pour l'Église, mais à utiliser. Il le salua du nom de frère, lui révéla ce que Dieu attendait de sa générosité, et, lui ayant imposé les mains, commença par lui rendre miraculeusement la lumière du jour. Après quoi il le baptisa, ayant ainsi la gloire d'attacher à Jésus-Christ un disciple qui allait devenir son plus vaillant champion. Josèphe parle d'un Juif, appelé Ananie, qui faisait du prosélytisme à la cour d'Izate, roi d'Adiabène. Il ne serait pas impossible que ce prédicateur fût un chrétien, et peut-être l'Ananie qui avait baptisé Paul. Voir Le Camus, *L'œuvre des Apôtres*, t. I, p. 342. La tradition de l'Église d'Orient fait d'Ananie le premier évêque de Damas et un martyr, mais elle n'est fondée sur rien de certain.

É. Le Camus.

134. — Maison bâtie à Damas sur l'emplacement traditionnel de la maison d'Ananie.

8. ANANIE (Ἀνανίας ou Ἀναννίας chez Josèphe, Jonathan dans le Talmud), grand prêtre juif. Ananie était de l'illustre famille de Hanan et fils de Nébédée; il

fut connu surtout par ses immenses richesses et par son extrême gloutonnerie. Nommé grand prêtre en 48 par Hérode de Chalcis, il conserva probablement la charge jusqu'en l'an 59, époque à laquelle Agrippa II confera le souverain pontificat à Ismaël, fils de Phabi. Cependant Josèphe rapporte qu'en 55, le grand prêtre Jonathan, fils de Hanan, fut assassiné par l'ordre du procurateur Claudius Félix. Ce Jonathan est-il appelé grand prêtre (ἀρχιερεύς), parce qu'il l'était au moment où il périt, ou bien parce qu'il l'avait été vers l'an 36? La réponse à cette question pourrait nous expliquer les paroles de saint Paul, Act., XXIII, 5, que nous discuterons plus loin.

En 52, le grand prêtre Ananie fut envoyé enchaîné à Rome, avec son fils Hanan et Jonathan, par le proconsul de Syrie, pour se justifier de la part qu'il avait prise dans un conflit entre les Juifs et les Samaritains. Ces derniers, soutenus par Cumanus, procurateur de Judée, et le tribun Celer, tous deux d'ailleurs compromis dans l'affaire, auraient gagné leur cause, si Agrippa II et Agrippine, femme de l'empereur, n'avaient obtenu de Claude qu'on fît une enquête, laquelle aboutit au triomphe d'Ananie et des Juifs.

En 53, le grand prêtre Ananie assista au conseil rassemblé par le tribun Claudius Lysias pour savoir de quoi était accusé saint Paul, qui venait d'être arrêté au milieu d'une émeute. Dès les premières paroles de l'Apôtre, Ananie ordonna de le frapper au visage. Saint Paul lui reproche vivement cet ordre illégal, et le traite de « muraille blanchie ». Cf. Matth., XXIII, 27. Les assistants lui faisant observer qu'il injuriait le grand prêtre, saint Paul répond qu'il ne savait pas qu'Ananie fût grand prêtre. Act., XXIII, 2-6.

Comment saint Paul a-t-il pu ignorer qu'Ananie était ou avait été grand prêtre? — Rien n'indiquait à l'Apôtre la qualité d'Ananie. Il n'est pas dit que celui-ci présidât le Sanhédrin, fonction qui probablement d'ailleurs n'était pas réservée au grand prêtre; en outre il ne portait pas un costume qui le distinguât des assistants. Et saint Paul, depuis sa conversion, ne faisait à Jérusalem que de rares et courts séjours; ce n'était pas Ananie qui lui avait autrefois délivré ses lettres de créance pour aller rechercher les chrétiens de Damas, Act., IX, 1-2; les grands prêtres à cette époque se succédaient rapidement: tout autant de raisons qui expliquent la réponse de l'Apôtre. On a fait remarquer aussi qu'Ananie pouvait bien n'être plus en fonction à cette époque. La scène se passa à son retour de Rome, et il est possible que, destitué à cause des accusations portées contre lui, on ne l'ait pas rétabli dans ses fonctions. Josèphe ne mentionne la nomination d'aucun grand prêtre avant 59; mais la formule inusitée qu'il emploie (*Ant. jud.*, XX, VIII, 8) pour relater l'entrée en charge d'Ismaël, le grand prêtre nommé en 59, fait supposer l'intercalation d'un pontife entre Ananie et Ismaël. Les Actes des Apôtres appellent Ananie ἀρχιερεύς; mais, comme on le verra à l'article ANNE, ce terme ne désignait pas exclusivement le grand prêtre en fonction; d'autres personnages le recevaient. Le texte dit même, Act., XXII, 30, qu'on avait rassemblé en conseil les ἀρχιερεῖς et tout le Sanhédrin. Ananie pouvait donc être ἀρχιερεύς parce qu'il avait été grand prêtre, et être appelé de ce nom, sans que saint Paul, presque toujours absent de Jérusalem pendant le pontificat d'Ananie, sût qu'il avait droit à ce titre.

Au chapitre XXIV, 1, on retrouve le grand prêtre Ananie, descendant à Césarée avec des anciens pour accuser saint Paul auprès du procurateur Félix. Après discussion, l'affaire fut ajournée.

Quoiqu'il ne fût plus grand prêtre, Ananie, grâce à ses richesses et à ses partisans, à la faveur des procurateurs romains qu'il avait su gagner, exerçait dans Jérusalem une autorité despotique. Josèphe fait de ses violences et de ses iniquités un récit qui explique et confirme ce que racontent les Actes des Apôtres, XXIII, 2; *Ant. jud.*, XX, IX, 2. Ananie fut assassiné par les sicaires, comme ani des Romains, au commencement de la révolte des Juifs, en 66 ou 67. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 2; VI, 2; IX, 2; *Bell. jud.*, II, XII, 6; XVII, 6, 9. E. JACQUIER.

ANANIEL (Septante : Ἀνανιήλ; de l'hébreu : *Ḥānān* et *'Êl*, « Dieu est bon, miséricordieux »), grand-père de Tobie, dans le texte grec du livre de ce nom. Ananiel était fils d'Aduel et père de Tobiel, qui eut pour fils Tobie. Tob., I, 1 (texte grec).

ANANUS (Ἄνανος), forme du nom d'Anne, le grand prêtre, dans Josèphe. *Ant. jud.*, XX, IX, 1; *Bell. jud.*, IV, III, 7. Voir ANNE 5.

1. ANASTASE LE SINAÏTE (VIIe siècle), — que l'on a l'habitude de confondre à tort, soit avec cet Anastase qui fut évêque d'Antioche de 559 à 598, soit avec cet autre Anastase qui fut aussi évêque d'Antioche et successeur du précédent (599-610), — le premier, auteur de cinq discours, *De rectis dogmatibus veritatis*, *Pat. Gr.*, t. LXXXIX, col. 1309-1361, et de quatre *Orationes festales*, *ibid.*, col. 1362-1398, — le second, auteur d'une traduction grecque du *De cura pastorali* du pape saint Grégoire, qui ne nous est pas parvenue. — Voir, sur ces deux Anastase, Lequien, *Oriens christianus*, t. II, p. 734-738. Anastase le Sinaïte est un auteur du milieu du VIIe siècle, contemporain de Jean, patriarche jacobite d'Alexandrie. Lequien, *ibid.*, p. 447. Moine dans un couvent du Sinaï, il paraît surtout s'être fait connaître comme controversiste, et par la publication de son *Hodegos*, important traité de théologie polémique contre les monophysites alexandrins, *Pat. Gr.*, t. LXXXIX, 35-310. On a aussi de lui un ouvrage intitulé *Interrogationes et responsiones de diversis capitibus*, répertoire de réponses, tirées des Pères, à une série de difficultés dogmatiques, scripturaires ou morales, *Pat. Gr.*, t. LXXXIX, col. 311-824. C'est à cet Anastase le Sinaïte que l'on attribue, de préférence au second Anastase d'Antioche († 610), le traité sur l'œuvre des six jours, intitulé *Anagogicarum contemplationum in Hexæmerum libri* XII *ad Theophilum*, t. LXXXIX, col. 851-1077; peu intéressant pour la doctrine, mais beaucoup pour les citations d'auteurs anciens qu'il renferme : Ambroise d'Alexandrie, Ammonius, Eustathe d'Antioche, saint Justin, Théodore d'Antioche, Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie, saint Irénée, Pantène d'Alexandrie, Papias d'Hiérapolis, Philon, Origène, etc. Il est le seul écrivain connu qui ait cité un apocryphe hébreu intitulé *Testamentum protoplastorum*, *ibid.*, col. 907. Notons enfin qu'il rapporte, col. 984, que l'évangile selon saint Matthieu a été écrit en hébreu et traduit, ou plutôt remanié en grec, par saint Luc et saint Paul. Voir sur Anastase le Sinaïte : Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harless, t. X, p. 571-595, Kampfmüller, *De Anastasio Sinaita dissertatio*, Ratisbonne, 1865. P. BATIFFOL.

2. ANASTASE Martin, savant bénédictin de la congrégation du Mont-Cassin. Il prit l'habit de son ordre à Palerme, d'où il était originaire, le 22 juillet 1595, et mourut dans cette ville, en 1644. On a de lui : *De monogamia beatæ Annæ parentis Deiparæ seu veritas vindicata*, in-4°, Inspruck, 1659; une *Concordia quatuor Evangelistarum*, restée manuscrite, et divers autres ouvrages théologiques et historiques qui n'ont pas été imprimés.

ANASTATIQUE, *Anastica hierochuntina*, nom scientifique de la plante appelée vulgairement rose de Jéricho. Voir ROSE DE JÉRICHO.

ANATH (hébreu : *'Ănāṯ*, « exaucement; » Septante : Ἀνάθ, 'Αναθ), père de Samgar, juge d'Israël. Jud., III, 31; V, 6.

ANATHÉMATISER. Voir ANATHÈME, col. 548-549.

ANATHÈME, mot grec employé par les Septante et les écrivains du Nouveau Testament et qui a été conservé par la Vulgate latine, d'où il est passé dans notre langue. Le mot ἀνάθεμα, d'ἀνά et de τίθημι, équivaut à τὸ ἀνατεθειμένον, « ce qui est placé en haut, suspendu, » et signifie spécialement, dans les écrivains classiques, « un objet consacré à la divinité, et suspendu aux murs ou aux colonnes d'un temple, ou bien placé dans un endroit remarquable, » une sorte d'*ex-voto*. Il est employé dans ce sens, II Mach., IX, 16, — où Antiochus Épiphane mourant promet d'orner καλλίστοις ἀναθήμασι (Vulgate : *optimis donis*) le temple de Jérusalem, qu'il avait auparavant dépouillé, — ainsi que dans saint Luc, XXI, 5, parlant des objets offerts en don, qui ornent ce même temple. Voir aussi Judith, XVI, 19. Dans ces trois passages, ἀνάθημα est écrit avec un η, au lieu d'un ε, et c'est l'orthographe ordinaire chez les auteurs classiques; mais, dans la Bible grecque, on trouve partout ailleurs ἀνάθεμα, forme qui paraît propre au dialecte hellénistique, et n'implique d'ailleurs aucune différence de signification. Les manuscrits, au surplus, confondent assez fréquemment les deux orthographes.

Le mot « anathème » n'est employé dans son acception grecque d'objet offert à la divinité que dans Judith, XVI, 19 (Vulgate, 23); II Mach., IX, 16, et Luc, XXI, 5; dans toutes les autres parties de l'Ancien et du Nouveau Testament, il a une signification particulière qui n'a qu'une analogie éloignée avec sa signification primitive d'objet sacré ou consacré à Dieu; il traduit l'hébreu *ḥêrém,* pour lequel la langue grecque n'a aucune expression exactement correspondante. Les Septante durent éprouver un grand embarras, quand ils eurent à rendre dans leur version cette expression hébraïque, qui exprime une idée importante dans la religion juive, mais exclusivement sémitique. Ce qui leur parut sans doute s'en rapprocher le plus, ce fut ἀνάθεμα. Parce que, chez les païens, ce mot désignait un don offert dans les temples aux faux dieux, ils considérèrent sans doute ἀνάθεμα comme une chose idolâtrique, odieuse au vrai Dieu, et par conséquent digne de destruction et d'extermination; tel fut vraisemblablement le motif de leur choix. Quoi qu'il en soit, du reste, l'expression « anathème » est vague dans nos langues. Il importe cependant d'en avoir une idée exacte pour l'intelligence d'un grand nombre de passages des Écritures; il faut donc en préciser le sens dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

I. Dans l'Ancien Testament. — 1° *Notion du « ḥêrém ».* — Pour comprendre le mot « anathème », nous devons rechercher d'abord quelle est la véritable signification de *ḥêrém,* dont il est l'équivalent. *Ḥêrém* vient du verbe *ḥâram,* « retrancher, séparer, maudire; » il désigne ce qui est maudit et condamné à être retranché ou exterminé, soit une personne, soit une chose; par conséquent, ce dont la possession ou l'usage est interdit à l'homme. Il y a opposition entre ce qui est saint (*qôdeš*) et ce qui est *ḥêrém.* Deut., VII, 2, 6 (texte hébreu). Ce qui est saint peut être offert à Dieu, sanctifié, consacré (*hiqdiš,* II Sam. (Reg.), VIII, 11); mais ce qui est *ḥêrém* doit être exterminé, et personne ne peut se l'approprier, sous peine d'encourir lui-même la malédiction qui y est attachée. « Tu ne feras pas entrer d'idole (*tôʿêbâh*) dans ta maison, dit Dieu à son peuple, pour que tu ne sois pas anathème (*ḥêrém*) comme elle; tu la détesteras et tu l'auras en abomination, parce qu'elle est anathème (*ḥêrém*). » Deut., VII, 26. Si les habitants d'une ville d'Israël se livrent à l'idolâtrie, ils deviennent *ḥêrém,* comme la ville elle-même, comme tout ce qu'elle renferme; les autres Israélites doivent attaquer cette ville, la détruire avec ceux qui l'habitent, sans en épargner les troupeaux, ni même les meubles qui seront brûlés et anéantis, afin que le *ḥêrém* ne s'attache pas à Israël. Deut., XIII, 12-17. Ces prescriptions sévères ont pour but d'inspirer aux enfants de Jacob la plus grande horreur pour les idoles, qui sont ce qu'il y a de plus opposé à Dieu, et, si l'on peut ainsi dire, de plus *ḥêrém.* Le Seigneur ne pouvait obtenir le but qu'il se proposait qu'en rendant responsable du *ḥêrém* le peuple entier, quand il supportait la violation des ordres divins et ne la punissait pas rigoureusement; c'est pourquoi, Achan s'étant approprié, après la prise de Jéricho, à l'insu de ses frères, des objets qui étaient *ḥêrém,* Israël tout entier souffre du péché d'Achan, jusqu'à ce qu'il l'ait expié. Jos., VII, 1-26.

2° *Personnes et choses qui sont « ḥêrém » dans l'Ancien Testament.* — *A*) *Peuples étrangers.* — Quelques-uns des peuples idolâtres auxquels Israël eut à faire la guerre furent *ḥêrém* ou voués à l'anathème et à l'extermination. — *a*) Dieu lui-même déclara *ḥêrém* les anciens possesseurs de la Terre Promise et certaines tribus voisines, avec lesquelles il voulait empêcher Israël de faire alliance, pour qu'il ne fût pas entraîné à l'idolâtrie par leurs pernicieux exemples. « Quand Jéhovah, ton Dieu, te fera entrer dans la terre dont tu vas prendre possession, dit Moïse à son peuple, et qu'il chassera devant toi des peuples nombreux, l'Héthéen, le Gergéséen, l'Amorrhéen, le Chananéen, le Phérézéen, l'Hévéen et le Jébuséen, sept peuples plus nombreux et plus forts que toi; lorsque Jéhovah te les livrera entre les mains et que tu les frapperas, tu les traiteras comme *ḥêrém* (*haḥârêm faḥârîm;* Vulgate : *percuties eas usque ad interneciones*); tu ne feras pas alliance avec eux, tu ne leur feras pas grâce,... parce qu'il éloignerait de moi ton fils et lui ferait servir les dieux étrangers... Tu renverseras ses autels, tu briseras ses cippes (idolâtriques), tu couperas ses *ʾâšêrîm* (symboles en bois de Baal), et tu brûleras ses statues (d'idoles), parce que tu es un peuple saint (*qâdôš,* consacré) à Jéhovah ton Dieu. » Deut., VII, 1-6. Voir aussi Deut., XX, 16-18. — Nous apprenons par I Sam. (I Reg.), XV, 3, 18; cf. Deut., XXV, 17-19; que les Amalécites étaient aussi *ḥêrém* (*haḥârameṯem,* I Sam., XV, 3; Vulgate : *demolire*); ce fut pour n'avoir pas détruit complètement les ennemis d'Israël et tout ce qui leur appartenait, ainsi que le prescrivait la loi du *ḥêrém,* et pour avoir épargné le roi amalécite Agag et ce qu'il y avait de meilleur dans les troupeaux, I Reg., XV, 9, 15, que Saül fut rejeté de Dieu comme roi. I Reg., XV, 10-23. — Il est aussi question du *ḥêrém* dans les prophéties, pour divers peuples ennemis d'Israël. Is., XXXIV, 2; XLIII, 28; Jer., XXV, 9 (texte hébreu); Mal., IV, 6 (III, 24).

b) Un peuple ou une ville pouvait devenir *ḥêrém* et être vouée par conséquent à l'extermination par un vœu du peuple, sans que Dieu intervînt directement. C'est ainsi qu'Israël, après avoir été battu par le roi chananéen Arad, lors de son séjour dans le désert du Sinaï, fit le vœu suivant à Jéhovah : « Si tu livres ce peuple dans ma main, je détruirai (*haḥâramṯî*) ses villes. » Num., XXI, 2. Et s'étant emparé de Sephaath, la capitale d'Arad, il la détruisit, en effet, et l'appela Horma (*de ḥêrém*), « anathème. » Num., XXI, 3; cf. Jud., I, 17. Voir aussi I Par., IV, 41 (texte hébreu).

c) Il faut remarquer cependant qu'il y avait des *degrés* dans l'anathème. — 1° Lorsque le *ḥêrém* était tout à fait strict, tout devait être exterminé et détruit, hommes et troupeaux; les villes devaient être brûlées; l'or, l'argent, les vases de cuivre et de fer, devaient être offerts à Jéhovah; mais les troupeaux qui avaient été pris ne pouvaient lui être offerts comme victimes. Jos., VI, 17, 19, 21, 24; I Reg., XV, 21-22. La ville anathématisée ne devait pas être rebâtie, mais rester en ruines; Jos., VIII, 28; quiconque essayerait de la réédifier n'échapperait pas à la vengeance divine, comme le montre l'exemple de Jéricho. Jos., VI, 17, 26; III Reg., XVI, 34. — 2° Le *ḥêrém* pouvait être moins rigoureux et exiger seulement la mort des hommes, Jos., X, 28-40; les troupeaux et les biens étaient conservés et partagés comme butin; quelquefois les villes n'étaient point détruites ou pouvaient être relevées, c'est ce qui eut lieu dans la guerre contre Og et Séhon, à l'est du Jourdain, Deut., II, 32-35; III, 3-7, et contre divers

peuples de la terre de Chanaan. Jos., VIII, 2, 24, 27; XI, 10-15. — 3° L'obligation de faire périr toutes les créatures humaines était elle-même quelquefois adoucie, et les jeunes filles étaient épargnées et partagées entre les vainqueurs. C'est ainsi que sont conservées les vierges madianites, Num., XXXI, 18, et les vierges de la tribu de Benjamin. Jud., XXI, 11-12.

Les rigueurs du *ḥérém* dans la guerre sont expressément justifiées dans l'Écriture, comme nous l'avons vu, par la nécessité de soustraire le peuple de Dieu à la contagion de l'idolâtrie. Deut., XX, 16-18. Il faut, de plus, observer que telle était la loi de la guerre chez les Sémites. Mésa, roi de Moab, dit dans la stèle de Dibon (lignes 11 et 12) : « J'assiégeai la ville (de Cariathaïm), je la pris et je fis périr tout le peuple qui était dans la ville, spectacle (agréable) à Chamos, dieu de Moab. » Voir MÉSA. Le second livre des Paralipomènes, XX, 23, nous dit expressément que les Moabites et les Ammonites traitèrent les habitants du mont Séir comme *ḥérém* (*leḥaḥarîm*). Les rois d'Assyrie faisaient de même à l'égard de leurs ennemis (*leḥaḥarîmâm*, II (IV) Reg., XIX, 11; Is., XXXVII, 11; *ḥéḥêrimû*, II Par., XXXII, 14); leurs inscriptions nous apprennent comment ils faisaient périr ceux qui tombaient entre leurs mains, et entreprenaient toutes leurs guerres en l'honneur de leurs dieux. Tacite raconte, *Ann.*, XIII, 57, qu'un usage analogue existait chez les Germains. Voir aussi ce que dit César des Gaulois. *Bell. gall.*, VI, 17. Des coutumes plus ou moins semblables subsistent toujours chez les peuples dont les mœurs n'ont pas été adoucies par le christianisme, par exemple en Afrique. Voir le P. Marcot, *Les missionnaires et l'esclavage au Soudan français*, dans le *Correspondant*, 10 décembre 1891, p. 893.

B) Israélites. — Ce n'étaient pas seulement les personnes étrangères au peuple de Dieu qui pouvaient être « anathèmes »; l'Israélite pouvait, lui aussi, être *ḥérém*. — 1° Les particuliers, les habitants d'une ville d'Israël et la ville elle-même devenaient « anathèmes », comme nous l'avons vu plus haut, s'ils s'abandonnaient au crime de l'idolâtrie, et ils devaient subir les conséquences de leur faute dans toute leur rigueur. Exod., XXII, 19 (*yâḥôram*; Vulgate : *occidetur*). Deut., XIII, 12-17. — 2° Celui qui s'appropriait un objet frappé d'anathème encourait lui-même le *ḥérem*, et devait être exterminé, comme le fut Achan. Jos., VII, 1, 13, 25. Cf. Deut., VII, 25-26; II Mach., XII, 40.

C) Animaux et objets inanimés. — Les animaux et les objets inanimés pouvaient devenir « anathèmes » par la volonté d'un Israélite. Voici ce que nous apprend la loi à ce sujet : « Tout *ḥérém* qu'un homme consacre (*yaḥârîm*) à Jéhovah (Vulgate : *Omne quod Domino consecratur*), de ce qui lui appartient, soit homme, soit animal, soit champ, qui est en sa possession, ne sera ni vendu ni racheté; tout *ḥérém* est sanctifié et appartient à Jéhovah; tout *ḥérém* qu'un homme consacre (*yâḥôram*) ne sera pas racheté, mais mourra. » Lev., XXVII, 28-29. Le *ḥérém* provenant d'un Israélite n'était donc pas de même nature que le *ḥérém* divin. Le champ ainsi anathématisé appartenait aux prêtres, Lev., XXVII, 21, de même que d'autres objets qui étaient devenus *ḥérém*. Num., XVIII, 14 : « Tout *ḥérém* (Vulgate : *Omne quod ex voto reddiderint*) en Israël est à toi, » dit Dieu à Aaron. Voir aussi Ezéchiel, XLIV, 29, qui reproduit mot à mot les paroles du texte original de Num., XVIII, 14.

Dans Ezéchiel, XLIV, 29, la Vulgate traduit, comme aussi ailleurs, *ḥérém* par « vœu », quoique le vœu soit une chose fort différente. Voir VŒU. Ailleurs elle rend *ḥérém* par « consécration, consacré ». Lev., XXVII, 28, 29. Elle ne se sert donc pas toujours du mot « anathème » pour rendre le mot hébreu, suivant en cela l'exemple des Septante. C'est que l'hébreu *ḥérém* est intraduisible d'une manière exacte dans les langues occidentales, comme nous l'avons remarqué; de là la nécessité de l'exprimer tantôt d'une manière et tantôt d'une autre, selon les cas et les circonstances.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Le « ḥérém » dans le Nouveau Testament.* — Le *ḥérem* s'atténue après la captivité de Babylone. Du temps d'Esdras, il n'entraîne plus la mort, mais la perte des biens (*yâḥôram kolrekûšô*) et l'excommunication ou exclusion de l'assemblée des fidèles. I Esdr., X, 8. La mort spirituelle est ainsi en quelque sorte substituée à la mort corporelle. C'est là le châtiment du *ḥérém* à l'époque de Notre-Seigneur. Il en est plusieurs fois question dans l'Évangile de saint Jean, IX, 22; XII, 42; XVI, 2; mais celui qui est ainsi excommunié est désigné par un nom nouveau, inventé par les Juifs hellénistes : ἀποσυνάγωγος (Vulgate : *extra synagogam*, Joa., IX, 22; *e synagoga*, Joa., XII, 42; *absque synagogis*, Joa., XVI, 42). Cette expression ne se lit pas dans les autres Évangiles, mais saint Luc, VI, 22, fait aussi allusion à l'exclusion des synagogues et même, d'après plusieurs interprètes, aux divers degrés de l'excommunication juive.

Les rabbins, dans la suite des temps, distinguèrent : 1° l'excommunication temporaire, appelée *nidduy*, « séparation, » qui durait trente jours. Elle n'était pas accompagnée de malédictions. — 2° Si, au bout du mois, le coupable ne se repentait point, on prononçait ordinairement contre lui la seconde espèce d'excommunication, accompagnée de malédictions, qui était appelée simplement et plus spécialement *ḥérém*; les fidèles devaient se séparer de sa société et s'abstenir de manger et de boire avec lui. Cf. I Cor., V, 11; II Joa., 10-11. — 3° Enfin, si le pécheur persévérait dans son impénitence, il était condamné à la peine la plus grave, nommée *šammaṭâ'*, « imprécation : » c'était l'exclusion complète de la société des fidèles et l'abandon de l'endurci au jugement de Dieu et à la perte finale. Voir Elias Levita, *Sepher Tišbi*; Buxtorf, *Lexicon talmudicum*, col. 1304. — Ces distinctions techniques sont postérieures à l'ère chrétienne. Dans le Talmud, on emploie encore les termes *nidduy* et *šammaṭâ'* comme synonymes. Cependant déjà du temps de Notre-Seigneur, toutes les excommunications n'étaient pas également sévères, et l'on peut voir des degrés divers et une gradation ascendante dans les paroles de Jésus à ses disciples, rapportées par saint Luc, VI, 22 : « Heureux serez-vous quand les hommes vous haïront, quand ils vous excommunieront (vous sépareront de leurs assemblées, ἀφορίσωσιν), quand ils vous injurieront et rejetteront votre nom comme mauvais à cause du Fils de l'homme. » Le Sauveur annonce aux siens, dans ce passage, qu'ils ne seront pas seulement chassés des synagogues, mais qu'ils auront encore davantage à souffrir. Quelques exégètes voient une allusion aux malédictions du *ḥérém* ou second degré de l'excommunication juive dans les mots : « Quand ils vous injurieront (ὀνειδίσωσι) et rejetteront (ἐκβάλωσι) votre nom. » Quoi qu'il en soit de ce point, il est certain qu'il y a des allusions aux degrés des excommunications juives dans Matth., XVIII, 15-17. Cf. II Thess., III, 14.

Dans ses Épîtres, saint Paul parle deux fois d'un châtiment qui consiste « à être livré à Satan ». I Cor., V, 5; I Tim., I, 20. On a vu dans ces expressions une allusion à la plus grave des excommunications usitées chez les Juifs. L'allusion est possible, mais l'effet de l'excommunication apostolique est certainement différent, d'après le langage même de saint Paul. Les Juifs livraient l'excommunié à la perte finale, tandis que l'Apôtre borne sa sentence « à la destruction de la chair », I Cor., V, 5, c'est-à-dire de la nature corrompue et dépravée, « afin que l'esprit puisse être sauvé au jour du Seigneur Jésus, » c'est-à-dire que le coupable se convertisse.

2° *Le mot « anathématiser » dans le Nouveau Testament.* — Dans tous ces passages, on voit que l'idée du *ḥérém* est restée, mais que le mot a disparu. Dans aucun de ces cas, l'expression « anathème » n'est employée. Elle se rencontre cependant plusieurs fois dans le Nouveau Testament, de même que le verbe ἀναθεματίζω, « anathéma-

tiser, » qui est de création biblique, et ne se rencontre jamais chez les écrivains profanes. Le verbe ἀναθεματίζω se lit déjà dans les Septante, où il traduit le verbe *hêhêrîm*. Deut., XIII, 15 (hébreu, 16); XX, 17; Jos., VI, 21, etc.; cf. I Mach., V, 5. En saint Marc, XIV, 71, il signifie « affirmer avec imprécation qu'on dit la vérité », et dans les Actes, XXIII, 12, 14, 21, « s'obliger sous des peines graves à faire quelque chose. » Dans la Vulgate latine, *anathematizare* n'est employé que I Mach., V, 5, et Marc, XIV, 71; au livre des Actes, (ἀνεθέματι) ἀναθεματίζειν, XXIII, 12, 14, 21, est traduit par *se devovere*. Saint Matthieu, XXVI, 74, dans le passage parallèle à celui de saint Marc, XIV, 71, porte dans le *textus receptus* : καταθεματίζω, ayant le même sens que ἀναθεματίζω; les éditions critiques de Griesbach, Lachmann, Tischendorf, lisent : καταθεματίζω, qui en est simplement une contraction. La Vulgate traduit : *detestari*.

3° *Le mot « anathème » dans le Nouveau Testament.* — Quant au mot « anathème », nous avons déjà vu que saint Luc, XXI, 5, l'a employé dans son sens véritablement grec de « don offert à Dieu et consacré dans le temple ». C'est la seule fois que nous le lisons dans les Évangiles. Il se retrouve une autre fois dans les Actes, XXIII, 14, joint au verbe « anathématiser », pour en augmenter la force : 'Ανεθέματι ἀνεθεματίσαμεν, « nous nous sommes engagés sous peine d'anathème. » En dehors de ces deux passages, le terme d'anathème ne se rencontre que dans les Épîtres de saint Paul. — 1° L'Apôtre déclare « anathème », c'est-à-dire exécré et exécrable et voué aux plus sévères châtiments, et peut-être excommunié de l'assemblée des fidèles, celui qui prêcherait un autre Évangile que le sien. Gal., I, 8, 9. — 2° Dans la première Épître aux Corinthiens, XII, 3, saint Paul écrit : « Personne, parlant dans l'Esprit de Dieu, ne dit anathème à Jésus, » c'est-à-dire ne le maudit. Ce n'est pas une allusion à une sentence judiciaire prononcée par les autorités juives contre le Sauveur, mais à l'usage oriental, attesté par les écrits rabbiniques, d'accompagner, dans la conversation, de termes d'imprécation et de malédiction, le nom d'un personnage odieux, de même que, lorsqu'on prononçait un nom vénéré, on le couvrait de bénédictions : « Le Christ,... béni (εὐλογητός) dans tous les siècles. Amen. » Rom., IX, 5, etc. — 3° A la fin de la même Épître, saint Paul dit : « Si quelqu'un n'aime pas Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit anathème, *maran atha*. » 'Ανάθεμα μαράν ἀθά. I Cor., XVI, 22. Les mots *maran* et *atha* sont araméens et signifient : « Notre-Seigneur vient. » D'après quelques commentateurs, cette locution serait équivalente à la forme d'excommunication la plus sévère en usage chez les Juifs, au *šammaṭâ'*, parce qu'ils supposent que l'araméen *mâran 'âtâ'* est l'équivalent de *šêm 'âtâ'*, « le nom (de Jéhovah) vient. » Mais c'est là une pure conjecture qui ne repose sur rien de solide : il est fort douteux que l'excommunication appelée *šammaṭâ'* fut déjà usitée du temps de saint Paul; le mot *šammaṭâ'* n'a jamais été expliqué de cette manière par les écrivains juifs (voir Buxtorf, *Lexicon talmudicum*, col. 2466) et la phrase *maran atha* ne se trouve dans aucun écrivain rabbinique. Cf. Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ*, in I Cor., XVI, 22. Voir MARAN ATHA. Quoi qu'il en soit, du reste, de la raison pour laquelle l'Apôtre a employé ces mots araméens dans son Épître, le mot « anathème » désigne ici, d'après les uns, l'excommunication ou l'exclusion de l'Église chrétienne, et d'après les autres, avec plus de vraisemblance, il est simplement l'expression de l'horreur qu'on doit éprouver pour celui qui n'aime pas le Sauveur. Nous devons d'ailleurs observer que, quoique la signification expresse d'excommunication, attachée au mot « anathème », ne soit pas rigoureusement établie dans la langue du Nouveau Testament, ce sens lui fut donné dans la primitive Église, comme nous le voyons dans les Canons apostoliques, dans saint Jean Chrysostome, dans Théodoret et dans d'autres Pères grecs, ainsi que dans les canons des conciles : le concile d'Elvire, en 303, can. 52; le concile de Laodicée, en 307, can. 29, se servit de cette expression; le concile de Nicée, en 325, déclare les ariens « anathèmes », etc. — Voir Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, aux mots 'Ανάθεμα et 'Αφορισμός. — 4° Reste un dernier passage dans lequel saint Paul, écrivant aux Romains, IX, 3, dit : « Je désirais moi-même être anathème pour mes frères, qui sont mes proches selon la chair. » La plupart des Pères ont entendu ici le mot anathème dans le sens de l'excommunication, selon l'usage juif. Saint Jean Chrysostome et d'autres pensent qu'il s'agit d'une mort violente ou même de la séparation finale, non pas de l'amour, mais de la présence du Sauveur. Quelques-uns supposent que cette phrase est une parenthèse, dans laquelle l'Apôtre rappelle la haine qu'il a éprouvée d'abord contre le Christ. Tregelles, *Account of the Greek text of the New Testament*, p. 219. Cf. Polus, *Synopsis*, in Rom., IX, 3. Il est plus naturel d'expliquer ainsi ce passage : « J'avais une telle affection pour mes frères les Juifs, que j'aurais consenti pour les sauver, si c'eût été possible, à souffrir moi-même les plus grands maux et la séparation même du Christ. »

Saint Jean, dans l'Apocalypse, XXII, 3, emploie un composé d'ἀνάθεμα, le mot καταανάθεμα, inconnu aux auteurs profanes. Plusieurs éditions critiques du Nouveau Testament, comme celles de Griesbach, Lachmann, Tischendorf, lisent par contraction κατάθεμα. Le sens est le même que celui d'anathème. Dans la Jérusalem céleste, « il n'y aura plus d'anathème, » de malédiction, de *hêrêm*.

F. VIGOUROUX.

ANATHOTH, hébreu : *'Ănâṯoṯ*, « prières exaucées; » Septante : 'Αναθώθ.

1. ANATHOTH, fils de Béchor, Benjamite. I Par., VII, 8. Peut-être le fondateur de la ville d'Anathoth.

2. ANATHOTH, un des chefs du peuple qui signèrent avec Néhémie le renouvellement de l'alliance. II Esdr., X, 19.

3. ANATHOTH, ville de la tribu de Benjamin, attribuée, avec ses faubourgs, aux prêtres, Jos., XXI, 18; I Par., VI, 60; III Reg., II, 26 : elle est omise dans la liste de Jos., XVIII, 12-28. C'est probablement l'*Anath* du Talmud de Babylone, *Yoma*, 10 *a*, « bâtie par le géant Ahman. » Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 154. Elle se trouvait non loin de la grande route qui, du nord, se dirigeait vers Jérusalem, au-dessous de Machmas (*Moukhmas*), et de Rama (*Er-Ram*). Is., X, 28-30. Josèphe évalue à vingt stades (3 kilom. 699 mètres) la distance qui la séparait de la Ville Sainte. *Ant. jud.*, X, VII, 3. Eusèbe est plus près de la vérité en donnant le chiffre de trois milles (4 kilom. 445 mètres), c'est-à-dire vingt-quatre stades. *Onomasticon*, Goettingue, 1870, p. 222. Saint Jérôme, dans son *Commentaire sur Jérémie*, t. XXIV, col. 682, précise encore la position de cette ville en l'indiquant « au nord de Jérusalem ».

Tous ces détails confirment l'opinion commune qui identifie Anathoth avec *'Anata*, localité située à une heure de marche au nord-nord-est de Jérusalem. Voir la carte de la tribu de BENJAMIN. C'est actuellement « un petit village de deux cents habitants, placé sur une colline élevée (fig. 135). Une dizaine de maisons ont été récemment construites; d'autres, très délabrées, ont été bâties en partie avec des matériaux antiques, trouvés certainement sur place. Des citernes, des caveaux creusés dans le roc et quelques tronçons de colonnes proviennent également de l'ancienne cité à laquelle Anata a succédé, et dont le nom survit dans la dénomination actuelle. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 76. Anata semble avoir été autrefois une ville fortifiée, dont il reste encore quelques pans de murailles bâtis avec de larges pierres taillées. Des champs cultivés, des figuiers

et des oliviers épars çà et là couvrent le sommet et les flancs de la colline. De ce point, la vue s'étend sur tout le versant oriental du district montagneux de Benjamin, jusqu'à la vallée du Jourdain et la pointe septentrionale de la mer Morte. C'est toute la région mentionnée par Isaïe, x, 28-32, quand il décrit la marche des Assyriens vers Jérusalem, c'est-à-dire une suite de profondes vallées courant, vers l'est, entre les larges sommets de plateaux inégaux. Cf. E. Robinson, *Biblical researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 437-438.

Anathoth doit surtout sa célébrité au nom de Jérémie, dont elle fut le berceau. Jer., I, 1. Avant lui, elle avait vu naître Abiézer, l'un des trente héros (*gibbôrim*) de David, II Reg., XXIII, 27, I Par., XI, 28, et Jéhu, l'un des vaillants hommes qui s'attachèrent à ce prince fuyant devant Saül, et qui contribuèrent à ses succès militaires. I Par., XII, 3. Le grand prêtre Abiathar était de la même ville, et c'est là, dans le domaine de sa famille, que Salomon le relégua, après l'avoir déposé, pour le punir d'avoir favorisé le parti d'Adonias. III Reg., II, 26, 27. Isaïe, décrivant la marche des armées assyriennes sur Jérusalem, mentionne Anathoth, qu'il appelle « la pauvre » dans un sentiment de commisération pour le sort qui l'attend. Is., X, 30. Jérémie fut en butte à la haine de ses compatriotes : comme ils ne voulaient pas croire à ses prédictions, il les menaça de la colère divine, qui devait les visiter au jour de sa fureur, annonçant que les jeunes gens périraient par le glaive; que leurs fils et leurs filles mourraient de faim. Jer., XI, 21-23. Pendant le siège de Jérusalem, le prophète reçut de Dieu l'ordre de racheter, conformément à la loi mosaïque, le champ de son cousin Hanaméel, à Anathoth. Après avoir rédigé le contrat de vente, qui fut scellé en présence de témoins, il le remit à Baruch en lui disant : « Voici ce que dit le Seigneur des armées, Dieu d'Israël : Prends ces actes, ce contrat d'acquisition qui est cacheté, et cet autre qui est ouvert, et dépose-les dans un vase de terre, afin qu'ils puissent se conserver longtemps. » Ayant ainsi prédit la longue durée de l'exil, il ajoute, pour annoncer le retour certain de la captivité : « Car voici ce que dit le Seigneur des armées, Dieu d'Israël : On possédera encore des maisons, des champs et des vignes en cette terre. » Jer., XXXII, 6-15. Et en effet, à la fin de l'exil, la ville fut repeuplée par « les hommes d'Anathoth, au nombre de cent vingt-huit ». I Esdr., II, 23; II Esdr., VII, 27.

A. LEGENDRE.

ANATHOTHIA (hébreu : *'Anṭoṭiyâh*, « prières exaucées de Jéhovah; » Septante : Ἀναθώθ καὶ Ἰαθίν), Benjamite, fils de Sésac. I Par., VIII, 24.

ANATHOTHITE (hébreu : *Hâ'anṭoṭi*; Septante : ὁ Ἀναθωθί, ὁ ἐξ Ἀναθώθ), habitant d'Anathoth. I Par., XI, 28; XII, 3; XXVII, 12; Jer., XXIX, 27.

ANCESSI Victor Antoine, orientaliste français, né à Saint-Affrique (Aveyron), le 16 août 1844, mort dans cette ville, le 12 décembre 1878. Issu d'une famille très chrétienne, après avoir fait ses études au collège des jésuites, dans sa ville natale, il résolut de suivre l'exemple de trois de ses oncles qui étaient prêtres, et d'embrasser l'état ecclésiastique. Il entra au séminaire de Saint-Sulpice, en 1863, et s'y livra bientôt avec ardeur à l'étude des langues orientales, sous la direction de M. Le Hir. Quand il eut reçu l'ordination sacerdotale, il partit, en 1869, pour l'Égypte, où il passa une année, étudiant sur place les monuments égyptiens dans leurs rapports avec la Bible. De retour à Paris, il fut d'abord vicaire à Saint-Étienne-du-Mont; puis, à la fin de 1874, chapelain de Sainte-Geneviève. Il se livra au travail avec une ardeur infatigable. Malheureusement ses forces le trahirent; il fut obligé, en 1877, de se retirer dans sa famille, et il y mourut l'année suivante. La vivacité de son esprit, l'originalité de ses vues, l'étendue de ses connaissances linguistiques et archéologiques sont attestées par plusieurs publications de valeur, qui font vivement regretter sa fin prématurée : *L'Égypte et Moïse. Les vêtements du grand prêtre et des lévites, le sacrifice des colombes, d'après les peintures et les monuments égyptiens contemporains de Moïse*, in-8°, Paris, 1875; *Atlas biblique pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament, vingt cartes en plusieurs couleurs, et vingt planches archéologiques avec dictionnaire spécial pour chaque partie*, in-4°, Paris, 1876; *Job et l'Égypte, le Rédempteur et la vie future dans les civilisations primitives*, in-8°, Paris, 1877. M. l'abbé Ancessi a aussi publié des études remarquables de lin-

135. — Anathoth, d'après une photographie.

guistique dans les *Actes de la Société philologique: Études de grammaire comparée. US causatif et le thème M dans les langues de Sem et de Cham*, t. III, 1873-1874, p. 51-148; *La loi fondamentale de la formation bilitère; les adformantes dans les langues sémitiques, ibid.*, 1874, t. IV, p. 1-72; *Le thème M dans les langues de Sem et de Cham, ibid.*, p. 95-144. F. VIGOUROUX.

1. ANCIEN DES JOURS, nom donné à Dieu par Daniel, VII, 9. « Je regardais, dit le prophète dans une de

136. — Roi assyrien. D'après Botta, *Monument de Ninive*, pl. 105.

ses visions, jusqu'à ce que des trônes furent placés, et l'Ancien des jours (chaldéen : *'Atîq yômin*, Septante : Παλαιὸς ἡμερῶν ; Vulgate : *Antiquus dierum*) s'assit; son vêtement était blanc comme la neige et les cheveux de sa tête comme de la laine mondée, » c'est-à-dire sans doute semblables aux cheveux des grands personnages chaldéens, qui étaient bien peignés et frisés comme de la laine (fig. 136). « L'Ancien des jours » est nommé encore Dan., VII, 13, 22. Le titre que le prophète donne à Dieu dans cette vision où il nous montre la fragilité et la caducité des plus grands empires du monde, convient parfaitement au Maître « éternel » qui règne sans commencement ni fin. Assis sur son trône, il assiste à toutes les révolutions qui bouleversent la terre; il confie son pouvoir au « Fils de l'homme », le Messie, et il prononce sans appel des jugements auxquels les plus puissants monarques eux-mêmes doivent se soumettre. Dan., VII, 13-14, 22, 26. La description graphique de Daniel peint si bien le Père éternel, que l'art chrétien s'en est emparé pour représenter la première personne de la Sainte Trinité.

2. ANCIENNE (PORTE). Hébreu : *ša'ar yešânâh*; Septante : πύλη Ἰασανά; Vulgate : *porta Vetus*, II Esdr., III, 6; *porta Antiqua*, II Esdr., XII, 38 (hébreu, 39). Porte de la ville de Jérusalem qui fut construite, du temps de Néhémie, par Joiada, fils de Phasca, et par Mosollam, fils de Besodia. II Esdr., III, 6. Elle est appelée Ancienne, sans doute parce qu'il y avait eu autrefois une porte de la ville à l'endroit où elle fut reconstruite. Plusieurs l'identifient avec la porte qui est appelée « Porte de Benjamin », Jer., XXXVII, 12; XXXVIII, 7; Zach., XIV, 10. La porte Ancienne est nommée une seconde fois, II Esdr., XII, 38 (39), dans la description de la procession solennelle qui fut faite à l'occasion de la dédicace des murs de Jérusalem. Cette porte était située au nord de la ville. Voir JÉRUSALEM.

3. ANCIENS (hébreu : *zeqênîm*, vieillards; Septante : πρεσβύτεροι ; Vulgate : *seniores* ou *majores natu*). Ce mot n'implique pas seulement l'idée de grand âge. Cf. VIEILLARDS. Il s'applique, dans la Bible, à une classe de personnages investis d'une autorité plus ou moins étendue, suivant les époques. En ce sens, le titre d'*ancien* est d'origine patriarcale : l'aïeul était le chef naturel de la famille qui se développait autour de lui. Quand plusieurs familles patriarcales furent amenées à se réunir, les chefs de ces familles formèrent un conseil d'anciens. Les intérêts communs étaient ainsi mis sous la sauvegarde de la sagesse, de l'expérience, de la maturité des vieillards, et les décisions de ces derniers étaient acceptées avec respect. « Bientôt cependant, surtout lorsque le contact avec d'autres sociétés civiles eut amené des luttes pour la prééminence ou pour la possession des territoires, ce ne furent plus les vieillards qui durent être jugés les plus aptes à gérer les affaires publiques. On dut leur préférer des hommes d'un âge mûr, mais n'ayant rien perdu de la vigueur qu'on regardait comme offrant plus de garanties pour le maintien et le développement de la prospérité sociale. Le terme primitif ne fut pas moins conservé, surtout sous la forme collective γερουσία, πρεσβύτικον, en latin *senatus*, pour désigner soit l'assemblée des chefs qui administraient la cité, soit un conseil officiel dont ils avaient à prendre l'avis dans les affaires d'une grande gravité. » De Smedt, *Congrès scientifique des catholiques*, 1889, t. II, p. 303. Sous le nom d'*anciens*, l'idée d'autorité se substitua donc assez vite à celle de vieillesse. Ce titre désigne déjà une fonction chez les Égyptiens, Gen., XXIV, 2; L, 7; chez les Moabites et les Madianites, Num., XXII, 4, 7, etc.

I. HISTOIRE DES ANCIENS DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *Depuis l'époque patriarcale jusqu'à l'époque des rois.* — Sous le gouvernement des pharaons, les Hébreux avaient conservé et développé leur organisation patriarcale. Dans la terre de Gessen, ils avaient des anciens qui exerçaient l'autorité sur le peuple, et auprès desquels le Seigneur envoya Moïse, quand il lui imposa sa mission. Exod., III, 16; IV, 29; XII, 21. La tradition juive croyait que ce corps d'anciens était officiellement constitué; c'est pourquoi les Septante emploient dans les deux premiers passages le mot γερουσία, « sénat. » Au désert, les anciens furent comme les représentants du peuple et les intermédiaires entre Moïse et la multitude. Ils sont appelés pour être témoins des miracles, Exod., XVII, 6, interviennent dans certains sacrifices, Levit., IV, 15, et sont comme un moyen de communication entre Moïse et les tribus. Exod., XIX, 7. Cependant ils ne paraissent point exercer une grande autorité, car tous les différends sont portés devant Moïse, au point de l'accabler. C'est alors que sur le conseil de Jéthro, son beau-père, le législateur établit des juges à la tête de mille, de cent, de cinquante et de dix chefs de famille, pour rendre la justice dans les cas ordinaires. Beaucoup de ces juges furent naturellement choisis parmi les anciens. Ceux-ci subsistèrent cependant avec leur nom et leurs attributions d'autrefois; ainsi, sur le point de remonter au Sinaï, Moïse ordonne que soixante-dix anciens accompagnent Aaron et ses fils sur le flanc de la montagne, et s'y mettent en adoration. Exod., XXIV, 1.

C'est un peu plus tard seulement que le Seigneur commande à Moïse de rassembler soixante-dix hommes parmi

les anciens d'Israël; ils doivent être « des anciens du peuple et des maîtres », et ils sont destinés à recevoir l'esprit de Moïse, « pour soutenir avec lui le fardeau du peuple. » L'esprit divin leur est en effet communiqué, et ils « prophétisent », c'est-à-dire reçoivent le pouvoir et la grâce de parler et d'agir au nom du Seigneur. Num., XI, 16, 17, 24-30. Ils deviennent ainsi les organes officiels du gouvernement théocratique. A partir de ce moment, le conseil des soixante-dix anciens connaît de toutes les affaires qui intéressent l'ensemble de la nation, Num., XVI, 25; Levit., IX, 1, et il commande de concert avec Moïse. Deut., XXVII, 1. Le pouvoir conféré aux soixante-dix était à vie. Ils continuèrent donc leurs fonctions sous Josué, Jos., VII, 6; VIII, 10, 33, et gardèrent leur prépséance sur toutes les autres autorités. Jos., XXIII, 2; XXIV, 1. Ceux qui survécurent au conquérant contribuèrent puissamment à maintenir le peuple dans la fidélité. Jos., XXIV, 31; Jud., II, 7. Il n'y a point trace d'une transmission de leur pouvoir théocratique à des successeurs. Le rôle de ce conseil avait été temporaire, et s'était exercé seulement pendant que tout le peuple était réuni pour la marche dans le désert et pour la conquête de la Terre Promise. Comme il n'était point dans les desseins de Dieu qu'immédiatement après la conquête le pouvoir fût centralisé dans les mêmes mains, le conseil des soixante-dix n'avait plus de raison d'être.

Mais dès cette époque se dessine l'organisation du corps des anciens, telle qu'elle se perpétuera jusqu'au temps du Messie. Cette organisation, suggérée par la nature même des choses, est celle qui se retrouve sous des noms et des formes diverses chez tous les peuples sédentaires, et qui existe chez nous sous les noms de conseils municipaux, conseils généraux et parlement. Les attributions, le mode de nomination, la durée des pouvoirs, etc., ont varié suivant les temps et les pays; mais ces trois degrés de pouvoir collectif ont fonctionné presque partout, et en particulier chez les Israélites. Il y a un conseil d'anciens dans les villes. Deut., XIX, 12; XXI, 3; XXII, 15, etc.; Jos., XX, 4; Jud., VIII, 14; Ruth, IV, 2; I Reg., XI, 3; III Reg., XXI, 8; IV Reg., X, 1; Judith, VI, 12; I Esdr., X, 14. Ainsi, les anciens qui sont à la tête des villes sont signalés à toutes les époques, même après la captivité. Au temps de Notre-Seigneur, ils sont représentés par ces ἀρχισυναγώγοι, « chefs de synagogues » qui, au nombre de trois, président la synagogue jusque dans les moindres villages, par ces πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων, « anciens des Juifs, » que le centurion de Capharnaüm envoie au Sauveur, pour demander la guérison de son serviteur, Luc., VII, 3, et par cet ἄρχων, « chef, » qui en Pérée vient interroger Notre-Seigneur. Luc., XVIII, 18.

D'autres anciens sont à la tête des tribus, Deut., XXIX, 10; XXXI, 28; I Reg., XXX, 26, etc., et à l'époque même des Machabées, quand les tribus sont depuis longtemps mélangées géographiquement, on retrouve des πρεσβύτεροι τῆς χώρας, « anciens de la région, » distincts des princes du peuple. I Mach., XIV, 28.

2° *Depuis les rois jusqu'à Jésus-Christ.* — De Josué à Samuel, il n'y a point trace de conseil succédant à celui des soixante-dix anciens de Moïse. Mais, dès le début, les livres de Samuel, ou premiers livres des Rois, mentionnent des « anciens d'Israël », qui ensuite semblent bien constituer un corps jouissant d'un caractère officiel et agissant au nom de toute la nation. I Reg., IV, 3; XV, 30; II Reg., II, 17; V, 3; XVII, 4, 15; I Par., XI, 3; XV, 25; II Par., V, 2, etc. Ce sont ces anciens d'Israël qui prennent l'initiative de demander un roi à Samuel. I Reg., VIII, 4. Plus tard, ils forment un conseil auprès du roi, III Reg., VIII, 1; XII, 6, et il y a dans le palais royal une salle affectée à leurs réunions. I Par., XXVI, 15. Les détails font absolument défaut sur leur mode de recrutement et sur l'étendue de leurs pouvoirs. Ces pouvoirs ont naturellement varié avec les époques et les circonstances; sous la royauté, ils ont dû être singulièrement amoindris. Les anciens n'en avaient pas moins une réelle influence, capable d'atténuer dans bien des cas le mauvais effet des exemples donnés par les rois impies, et c'est pour n'avoir pas toujours exercé cette influence salutaire qu'ils sont pris à partie par les prophètes. Is., III, 14; Jer., XIX, 1; Ezech., VII, 26; VIII, 12. C'est dans ce dernier passage que le prophète montre les anciens du peuple réunis clandestinement dans une salle du temple pour adorer des images idolâtriques.

Pendant la captivité, les anciens continuent à l'étranger leurs fonctions habituelles vis-à-vis de leurs compatriotes, autant du moins que les circonstances le permettent. Jer., XXIX, 1; Dan., XIII, 5, 41. Au retour, ils président à la construction du temple, I Esdr., V, 5; VI, 14, et commandent au peuple conjointement avec le scribe Esdras. I Esdr., X, 8. Mais l'organisation reste flottante. Esdras, qui avait tant de choses à restaurer, ne paraît pas s'être préoccupé de reconstituer le conseil national des anciens. Il établit seulement la grande Synagogue, dont les membres, de compétence exclusivement théologique, n'avaient aucune attribution administrative ou politique. Encore l'existence de cette grande Synagogue est-elle contestée; il n'en est fait mention ni dans les livres postérieurs de la Bible, ni dans les écrits de l'historien Josèphe. Les Talmudistes sont les premiers à en parler, et on peut les soupçonner d'avoir voulu donner plus d'autorité à leurs traditions, en imaginant un corps constitué par Esdras pour les fixer.

D'Esdras aux Machabées (433-177), l'histoire biblique fait défaut. Pendant cette période, le corps des anciens prit certainement plus de consistance; car, au rapport de Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3, il y avait une γερουσία chez les Juifs sous Antiochus Épiphane (176-163). Le fils de ce persécuteur, Antiochus Eupator (163), écrivit une lettre τῇ γερουσίᾳ τῶν Ἰουδαίων, « au sénat des Juifs, » II Mach., XI, 27. Sous les Séleucides, ce sénat ne dut avoir qu'une autorité précaire. Les anciens néanmoins coopérèrent avec les princes asmonéens à l'affranchissement de la nation. I Mach., I, 27; XI, 23. Quand Jonathas fut vainqueur, ils devinrent à ses côtés ἡ γερουσία τοῦ ἔθνους, « le sénat de la nation, » et en cette qualité négocièrent des alliances importantes. I Mach., XII, 6; II Mach., I, 10; IV, 44. Cette γερουσία n'était autre que le sanhédrin. Voir SANHÉDRIN. Les anciens qui en faisaient partie étaient prêtres ou laïques, mais en tout cas de haute compétence sur toutes les questions qui intéressaient les destinées politiques et religieuses de la nation.

II. LES ANCIENS DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Dans les Évangiles.* — Quand l'Iduméen Hérode usurpa le trône des princes asmonéens, la plupart des anciens du sanhédrin furent mis à mort et remplacés par d'autres plus complaisants. Ceux-ci et leurs successeurs partagèrent les destinées de ce sanhédrin amoindri, tenu en tutelle par les Hérodes, puis par les procurateurs romains, et réduit à discuter les subtilités pharisaïques qui avaient remplacé pour lui les grandes questions politiques et religieuses en vue desquelles il avait été institué. Les anciens dont parle si souvent l'Évangile composaient la plus grande partie du sanhédrin, et y siégeaient avec les grands prêtres et les scribes. Ils étaient recrutés parmi les chefs de familles riches et influentes. Mais comme leur nomination dépendait pratiquement des grands prêtres, ces derniers s'efforçaient de n'introduire dans le sanhédrin que des anciens appartenant comme eux à la secte matérialiste des Sadducéens. Toutes les fois qu'il est question d'anciens dans l'Évangile (sauf un seul passage de saint Luc, VII, 3), il s'agit de membres du sanhédrin, dont il a été parlé plus haut, I, 1°. Ils se montrèrent opiniâtrément hostiles à Notre-Seigneur, et poussèrent l'acharnement jusqu'à le condamner à mort, au mépris de toutes les conditions de fond et de forme requises par le droit naturel et le droit positif. Nicodème et Joseph d'Arimathie, qui s'illustrèrent par leur courage et leur piété au moment de la sépulture du Sauveur, faisaient partie du sanhédrin, selon toute

probabilité, à titre d'anciens. Il est à croire qu'ils ne furent convoqués ni l'un ni l'autre à la séance dans laquelle Notre-Seigneur fut condamné à mort. Ils n'auraient pas manqué de faire entendre une protestation dont l'Évangile eût gardé le souvenir.

2° *Dans les Actes et les Épîtres.* — Le Nouveau Testament réservait à la dignité d'*ancien* des destinées plus glorieuses. L'Église, dès sa naissance, a des πρεσβύτέρους, *seniores* ou *majores natu.* Act., XI, 30; XV, 4, 6; XX, 17, etc. Mais ce sont des chefs spirituels remplissant les fonctions sacrées : ils prennent part au concile de Jérusalem et promulguent le décret avec les Apôtres, Act., XV, 23, 41, ils administrent les sacrements, Jac., V, 14, dirigent les églises particulières, Tit., I, 5, etc. En un mot, ce sont des *prêtres*, par conséquent des ministres sacrés dont les fonctions sont bien différentes de celles des *anciens*. Voir PRÊTRES.

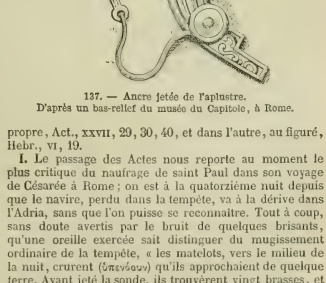
3° *Dans l'Apocalypse.* — Vingt-quatre vieillards ou « anciens » occupent des trônes dans le ciel autour du trône de l'Agneau, Apoc., IV, 4; XIX, 4. Ils se prosternent devant lui, et offrent dans des coupes d'or les prières des saints, V, 8. L'un d'eux parle à saint Jean pour lui expliquer ce qu'il a sous les yeux, V, 5; VII, 13. La cité céleste est conçue par l'écrivain sacré à l'image de la cité terrestre. Il est donc naturel que le Roi du ciel ait autour de lui des anciens. Ces anciens sont des πρεσβύτεροι, à la fois vieillards et prêtres, comme l'indiquent la place qu'ils occupent et les fonctions qu'ils remplissent. Ils représentent en général la totalité des élus, et plus spécialement les douze patriarches, chefs des douze tribus de l'ancien peuple, et les douze Apôtres, chefs du peuple nouveau. Apoc., XXI, 12-14. H. LESÊTRE.

4. ANCIEN TESTAMENT, nom donné, par opposition au Nouveau Testament : 1° à l'ancienne loi et à l'histoire du peuple de Dieu avant la venue du Messie ; 2° aux livres inspirés et canoniques antérieurs à Jésus-Christ. Voir TESTAMENT 1.

1. ANCILLON Jean-Pierre-Frédéric, pasteur protestant français à Berlin, né dans cette ville, le 30 avril 1766, mort le 10 avril 1837. Il descendait de David Ancillon (1617-1692), qui était pasteur de Metz, d'où il était originaire, lors de la révocation de l'édit de Nantes, et qui se réfugia alors à Francfort (1685) et puis à Berlin. Les fils de David occupèrent une place importante parmi les réfugiés français en Prusse. Jean-Pierre-Frédéric, son arrière-petit-fils, fut nommé professeur à l'académie militaire de Berlin, après avoir terminé ses études théologiques. Il fut en même temps prédicateur à l'église française protestante de cette ville. Le succès de ses sermons attira sur lui l'attention du roi de Prusse, qui, en 1806, lui confia l'éducation du prince royal. En 1825, il devint ministre des affaires étrangères, et conserva cette dignité jusqu'à sa mort, en 1837. Il était aussi membre de l'académie des sciences de Berlin. Parmi ses ouvrages, nous n'avons à signaler que son *Discours sur la question : Quels sont, outre l'inspiration, les caractères qui assurent aux Livres Saints la supériorité sur les livres profanes?* in-8°, Berlin, 1782, ouvrage estimé, quoique un peu superficiel. Voir Haag, *La France protestante*, t. I, p. 90; Mignet, *Notice historique sur la vie et les travaux d'Ancillon*, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1850, t. VI, p. 59-85.

2. ANCILLON Louis-Frédéric, petit-fils de David et père de Jean-Pierre-Frédéric, prédicateur protestant français à Berlin, né dans cette ville, le 30 avril 1767, mort en 1814, a laissé entre autres écrits : *Tentamen in Psalmo sexagesimo octavo denuo vertendo*, in-8°, Berlin, 1797. Voir Barbier, *Dictionnaire des anonymes*, au titre *Tentamen*; Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, au mot *Ancillon*.

ANCRE (ἄγκυρα, *anchora*). On appelle ainsi l'instrument de fer, à un ou plusieurs crochets, qu'on laisse tomber, à l'aide d'un câble, au fond de l'eau, pour retenir les navires. Les Hébreux ne furent jamais un peuple de navigateurs; cependant les choses de la mer occupent une certaine place dans leur littérature, et si l'Ancien Testament ne mentionne nulle part les ancres, c'est moins peut-être parce que l'occasion ne s'en est pas présentée, que parce que cet instrument n'était pas encore inventé. Dans Homère il n'est question que des ἐῶναι, c'est-à-dire de ces pierres qui par leur poids servaient à fixer les navires. Longtemps aussi les Phéniciens employèrent de simples objets pesants dans le même but. L'ancre *i* une seule dent d'abord, cf. Pollux, I, 9, puis à deux bras (ἀμφίστομος), paraît être une invention des Grecs. Dans l'hébreu postbiblique, il n'y a pas non plus de nom sémitique pour l'ancre ; le *'uggin* de la *Mischnâ*, *Babâ bathra*, V, 1, comme le *'uginos* et *'uginâ* de la version syriaque, ne sont que des transcriptions du grec ἄγκη, ἄγκινος, crochet. Dans le Nouveau Testament il est fait mention de l'ancre en deux passages : dans l'un, au sens



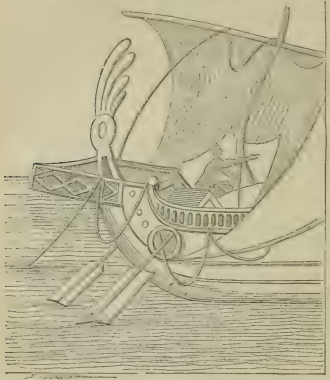
137. — Ancre jetée de l'aplustre.
D'après un bas-relief du musée du Capitole, à Rome.

propre, Act., XXVII, 29, 30, 40, et dans l'autre, au figuré, Hebr., VI, 19.

I. Le passage des Actes nous reporte au moment le plus critique du naufrage de saint Paul dans son voyage de Césarée à Rome ; on est à la quatorzième nuit depuis que le navire, perdu dans la tempête, va à la dérive dans l'Adria, sans que l'on puisse se reconnaître. Tout à coup, sans doute avertis par le bruit de quelques brisants, qu'une oreille exercée sait distinguer du mugissement ordinaire de la tempête, « les matelots, vers le milieu de la nuit, crurent (ὑπενόουν) qu'ils approchaient de quelque terre. Ayant jeté la sonde, ils trouvèrent vingt brasses, et un peu plus loin quinze. Alors craignant de donner contre quelque écueil, ils jetèrent de la poupe quatre ancres, et ils souhaitaient que le jour se fît. » Act., XXVII, 27-29. Les ancres jetées de la poupe, sans autre explication, voilà un des nombreux traits qui dans ce récit décèlent le témoin oculaire. Un auteur qui aurait écrit d'imagination s'en serait tenu à la donnée ordinaire : *anchora de prorâ jacitur*, Virgile, *Æn.*, III, 277 ; il ne s'en écarterait pas au moins sans en indiquer la raison. La situation seule justifie cette manœuvre. La sonde avait montré que le fond se relevait brusquement ; en jetant les ancres de l'arrière, on empêchait aussitôt le vaisseau d'aller plus avant. En outre, « mouiller au moyen des ancres de l'avant, dit un homme habitué à la mer, c'eût été forcer le navire à venir présenter l'avant au vent, et ce mouvement tournant qu'on

appelle en marine *évitage* n'eût pas été sans danger, car dans son évolution le navire fût resté un temps plus ou moins long de travers à la lame. » Trèves, *Une traversée de Césarée de Palestine à Puthéoles au temps de saint Paul*, 1887, p. 36. Enfin, on pensa dès lors peut-être au plan qu'on exécuta le lendemain : ancré par l'arrière, le vaisseau se trouvait dans une position plus favorable pour saisir, dès que le jour le permettrait, l'occasion d'aller atterrir.

Du reste, quoique l'ancre fût généralement suspendue à l'avant ou sur le flanc du bâtiment, comme on le voit dans les bas-reliefs de la colonne Trajane et dans celui de Narbonne, l'ancrage par l'arrière devait être connu et pratiqué en certains cas par les anciens ; sur un bas-relief du musée du Capitole, l'ancre est jetée de l'*aplustre*, ornement de la poupe (fig. 137). Il en est de même pour

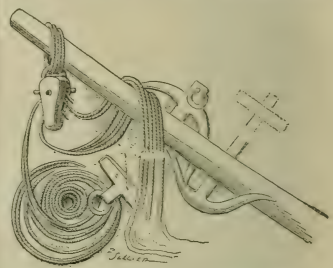


138. — Vaisseau à l'ancre. D'après une peinture d'Herculanum.

un vaisseau d'une peinture d'Herculanum, qui a de plus l'avantage de nous expliquer une autre manœuvre de notre récit; le lendemain, quand on leva les ancres placées tout autour de la poupe (τὰς ἀγκύρας περιειλόντες), on détacha les gouvernails (ἅμα ἀνέντες τὰς ζευκτηρίας τῶν πηδαλίων), Act., XXVII, 40; la figure d'Herculanum (fig. 138) montre, en effet, la nécessité de les attacher pour les empêcher de s'engager dans les cordages des ancres.

Quant au nombre des ancres, il variait suivant l'importance des vaisseaux, cf. Athénée, V, 43; de là la locution « lever *les ancres* », αἴρειν τὰς ἀγκύρας, Polybe, XXXI, 22, dans le sens de *s'en aller*. Dans le *De Bello civ.*, I, 25, César parle de deux vaisseaux que l'on tient réunis pour former une plate-forme immobile : *has quaternis anchoris ex quatuor angulis distinebat ne fluctibus moveretur*. « Tant que l'art de forger n'a pu fournir au navigateur des ancres d'un grand poids, on y a suppléé par le nombre. Cet état de choses a duré fort longtemps ; deux nefs construites pour saint Louis à Gênes, aux dimensions de vingt et un mètres de quille et de huit mètres de largeur, devaient suivant les conditions de marche être pourvues chacune de vingt-six ancres. » Trèves, *ouvr. cité*, p. 37. Le vaisseau qui portait saint Paul n'était pas moins bien muni. Les matelots, craignant qu'il ne pût tenir jusqu'au lendemain, conçurent l'indigne projet de s'enfuir dans la chaloupe en abandonnant les passagers. On sait comment l'Apôtre déjoua leur complot ; mais il faut noter ici le prétexte qu'ils alléguaient pour descendre à la mer dans la chaloupe : ils voulaient, disaient-ils, *tendre encore des ancres de la proue*, Act., XXVII, 30. Au lieu de les jeter, comme on avait fait pour celles de l'arrière (βίψαντες, v. 29), on les aurait portées aussi loin que le permettaient les câbles tendus, comme pour mieux empêcher le mouvement du navire. On a ainsi la clef de cette locution assez obscure : « tendre les ancres. »

Nous n'insisterons pas sur la forme des ancres ; l'ancienne, à une seule dent, n'est pas représentée sur les monuments ; mais on y voit fréquemment l'ancre à deux bras, quelquefois comme sur le bas-relief de l'arc de triomphe d'Orange (fig. 139), avec la barre transversale ou *jas* qui se trouvait à l'extrémité opposée au bras ; le plus souvent celle-ci est simplement munie d'un anneau où l'on passait le câble qui tenait l'ancre. Au point de jonction des deux bras, il n'est pas rare de voir un autre anneau sans

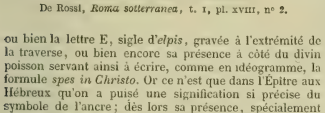


139. — Ancre à deux bras. Arc de triomphe d'Orange.

doute destiné, selon la conjecture de Jal (*Glossaire nautique*, au mot *Ancre*), à recevoir l'*orin* ou cordage, dont l'autre bout, retenu à la surface par un corps flottant, indiquait aux marins la position précise de l'ancre.

II. Dans Hebr., VI, 19, l'espérance chrétienne est comparée à une ancre qui retient l'âme solidement fixée à la région invisible où habite le Christ. C'est pour les fidèles une puissante consolation que de se sentir à l'abri « en tenant ferme l'espérance proposée, que nous avons comme l'ancre de l'âme, sûre, solide et pénétrant jusqu'au dedans du voile où Jésus est entré comme notre précurseur ». Belle image, que Sedulius, *In Ep. ad Hebr.*, commente ainsi : « Nous jetons en haut notre ancre dans les profondeurs du ciel, comme on jette l'ancre de fer dans les profondeurs de la mer. » L'ancre devint dès l'origine pour les chrétiens le symbole de l'espérance. Après la colombe c'est le symbole qui se rencontre le plus souvent sur les monuments figurés des premiers siècles (fig. 140). Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, 3, t. VIII, col. 634, nomme l'ancre parmi les signes qu'il recommande aux fidèles de graver sur leurs anneaux. Ce n'est pas seulement un des symboles les plus répandus, mais encore un des plus anciens, un de ceux même dont l'usage demeure confiné aux premiers siècles. On en a des exemples qui peuvent remonter jusqu'à la première moitié du deuxième ; il a son plein épanouissement au troisième ; mais après la paix de l'Église, à partir du quatrième, il disparaît. Cf. de Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 315. Déjà, chez les païens, on attachait un caractère religieux à l'ancre qui, entre toutes celles d'un navire, était réputée la plus solide et comme la dernière ressource du naviga-

teur; on l'appelait l'*ancre sacrée*, au point que la locution « jeter l'ancre sacrée » était prise dans le sens de « recourir aux moyens suprêmes ». Cf. Pollux, I, 93; Lucien, *Jup. trag.*, 51; Plutarque, *Sol.*, 19, 25; S. Jean Chrysostome, *Hom. in ved. Flaviani*, 2, t. XLIX, col. 213. Mais, chez les chrétiens, la signification de l'ancre comme symbole de l'espérance est beaucoup plus déterminée, comme le montre sa fréquence sur les pierres tombales de défunts qui portent les noms de *Spes*, *Elpis*, ou de leurs dérivés,



140. — Ancre dans les catacombes.
De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XVIII, n° 2.

ou bien la lettre E, sigle d'*elpis*, gravée à l'extrémité de la traverse, ou bien encore sa présence à côté du divin poisson servant ainsi à écrire, comme en idéogramme, la formule *spes in Christo*. Or ce n'est que dans l'Épître aux Hébreux qu'on a puisé une signification si précise du symbole de l'ancre; dès lors sa présence, spécialement fréquente sur les monuments de l'Église romaine aux IIe et IIIe siècles, peut servir à montrer que l'Épître aux Hébreux y était bien connue, comme il résulte du reste d'autres témoignages, et, bien qu'elle n'y fût pas encore lue publiquement, qu'on la tenait déjà en grand honneur, puisque le symbole qu'on lui empruntait était à la fois si vénéré et si populaire. J. THOMAS.

ANDALA Ruard, théologien hollandais, né près de Boolsward, dans la Frise, en 1665, mort à Franeker, le 12 septembre 1727. Il avait fait ses études dans cette dernière ville et y était devenu professeur de théologie. C'était un ardent cartésien. Il publia un grand nombre d'ouvrages théologiques et philosophiques. Ses écrits exégétiques sont les suivants : *Exegesis illustrium locorum Sacræ Scripturæ; accedit clavis apocalyptica*, Franeker, 1720; *Dissertationes in præcipua Zachariæ dicta*, Franeker, 1720; *Verklaaring van de Openbaringe van Joannes*, in-4°, Leeuwarden, 1726. Ce commentaire de l'Apocalypse est fort estimé par les protestants. Voir Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, au mot *Andala*; Vriemoet, *Athenæ Frisiacæ*, p. 728-737; Chalmot, *Biographisch. Woordenboek der Nederlanden*, t. I, p. 241-243; Ypeij et Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche hervormde Kerk*, t. II, p. 458.

ANDERSEN LARS (Andreä Laurentius), traducteur de la Bible en suédois, né probablement à Strengnäs, en Suède, en 1480, mort dans cette ville, le 29 avril 1552. Il exerça d'abord le ministère sacerdotal à Strengnäs, et devint ensuite archidiacre d'Upsal. Étant passé à Wittenberg au retour d'un voyage à Rome, il y fut gagné aux idées de Luther, et, à son arrivée en Suède, il fut nommé chancelier par le roi Gustave Wasa, qui le soutint de toute sa puissance pour introduire l'hérésie dans son royaume. Elle fut établie officiellement par la diète de Westeraasen (1527). Andersen contribua beaucoup à la propagation des idées protestantes par sa célèbre traduction du Nouveau Testament en suédois, faite avec le concours d'Olaus Petri (Olof Person). Elle parut in-folio, en 1526. Quinze ans plus tard, en 1541, Andersen publia la Bible suédoise complète, connue sous le nom de « version gustavienne ». Le traducteur s'aida dans son travail de la Vulgate latine et des anciennes traductions allemandes, en particulier de celle de Luther. Cette version joua en partie, en Suède, le rôle de celle du père du protestantisme en Allemagne : non seulement elle rendit l'hérésie populaire, mais elle exerça la plus grande influence sur le développement de la langue suédoise, qui se rendit indépendante de la langue danoise. Andersen jouit de la plus haute faveur jusqu'en 1540. Il fut alors accusé de n'avoir pas dénoncé au roi une conspiration dont il avait eu connaissance, et condamné à mort. La sentence ne fut pourtant pas exécutée; il obtint sa grâce en payant une forte somme d'argent, et se retira à Strengnäs, où il mourut en 1552. Voir J. Magnus, *Historia de omnibus Gothorum regibus*, Rome, 1553, p. 477; A. Michelsen, dans Herzog et Plitt, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. I, p. 375-383.

1. ANDERSON Christopher, ministre baptiste, né à Édimbourg, en Écosse, le 19 février 1782, mort dans la même ville, le 18 février 1852. Élevé au collège baptiste à Bristol, il devint ministre de sa secte à Édimbourg. Il fut l'un des principaux fondateurs de la Société biblique établie dans cette ville en 1809. On a de lui, entre autres ouvrages, *Annals of the English Bible*, 2 in-8°, Londres, 1845. C'est une histoire complète de la « Version autorisée » anglaise et des autres traductions en cette langue, antérieures à Jacques Ier, roi d'Angleterre. Voir Jamieson, *Relig. Biogr.*, p. 16.

2. ANDERSON Robert, pasteur anglican à Brighton, né en 1793, mort le 22 mars 1853. Il a publié *A practical Exposition of St. Paul's Epistles to the Romans*, exposition homilétique, mais sans importance exégétique et critique.

ANDRADA (Thomas d'), plus connu sous le nom de Thomas de Jésus, augustin portugais, mort le 17 avril 1582. Issu d'une famille illustre du Portugal, il avait fait profession au monastère de Coimbre. En 1578, il commença la réforme des « Déchaussés ». Peu après, il suivit en Afrique le roi don Sébastien dans sa guerre contre les Maures, et il fut fait prisonnier à la bataille d'Alcacer, le 4 août 1578. Vendu à un marabout, son maître le jeta au fond d'une prison, où il n'avait pas d'autre lumière que celle qui lui arrivait par le soupirail de son cachot. Il se consola de sa captivité en composant en portugais l'admirable livre des *Trabalhos de Jesus*, qui fut imprimé à Lisbonne, en deux volumes, en 1602 et 1607. Thomas avait laissé son œuvre inachevée. Elle fut complétée par Jérôme Romain, du même ordre que lui. Le P. Alleaume, jésuite, a traduit les *Trabalhos* en français sous le titre de *Souffrances de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. Cette traduction a été souvent réimprimée, ordinairement en 2 volumes in-12. Les *Trabalhos de Jesus* ne sont pas seulement une œuvre de piété, ils sont aussi une étude détaillée des souffrances, et en particulier de la passion du Sauveur, d'après le récit des quatre Évangiles. Quoique l'auteur n'eût aucun livre sous la main, sa mémoire l'a bien servi. On peut seulement lui reprocher de se laisser aller quelquefois trop facilement aux conjectures. D'Andrada mourut au Maroc; quoique sa rançon eût été envoyée par sa sœur, la comtesse de Linhares, il préféra demeurer chez les Maures pour consoler, pendant le reste de ses jours, les prisonniers chrétiens qui souffraient avec lui. Sa vie a été écrite par le P. Alexis de Meneses et imprimée, en 1631, en tête des *Souffrances de Notre-Seigneur*. Les éditions françaises contiennent aussi une biographie abrégée d'Andrada.

1. ANDRÉ (Ἀνδρέας, « le vaillant »), nom dérivé de ἀνδρεία ou ἀνδρία, et usité dans Hérodote, Plutarque, Pausanias, fut, comme Philippe et Nicodème, un de ceux qui, avec l'influence grecque, devinrent très communs parmi les Juifs, dès le second siècle avant l'ère chrétienne. Dans le Talmud de Jérusalem, *Migd. Perek.*, 4; Lightfoot, *Harm. quat. Ev.*, in Luc., V, 10, t. I, p. 500, il est question d'un rabbin appelé André, et dans Dion Cassius, LXVIII, 32,

d'un Juif cyrénéen du même nom, qui joua un rôle sous Trajan. C'est parce qu'il fut porté par l'un des douze Apôtres que ce nom est célèbre dans la littérature biblique.

Fils de Jona ou Jean et frère de Simon, André était originaire de Bethsaïde, Joa., I, 44, et pêcheur de son état. Les occupations matérielles n'ont jamais empêché les hommes de l'Orient de se passionner pour les questions religieuses. Les deux frères, tout en gagnant leur vie sur le lac de Génésareth, s'étaient vivement intéressés au mouvement théocratique que Jean-Baptiste venait de provoquer en Judée. L'un et l'autre avaient tenté de devenir les disciples du Précurseur. C'est en l'entendant désigner Jésus comme « l'Agneau de Dieu », qu'André et un de ses amis se mirent à la suite de celui qui leur était ainsi révélé comme le Messie. L'histoire naïve de cette première vocation est admirablement racontée par celui qui fut le compagnon d'André en cette circonstance. Joa., I, 35-40. Après avoir passé quelques heures avec Jésus, André, enthousiasmé de ce qu'il avait vu et entendu, se hâta de chercher son frère, et l'ayant abordé par cette parole qui nous révèle l'ardeur de son âme : « Nous avons trouvé le Messie ! » il le conduisit, le soir même, au jeune Maître, comme une nouvelle recrue qui ne devait pas être la moins importante de toutes. Joa., I, 41. En s'attachant, dès ce jour, à la doctrine ou même à la personne de Jésus, les deux frères ne renoncèrent pas cependant entièrement à leurs filets. Il leur fallait pourvoir aux nécessités de la vie pour eux et surtout pour leur famille. Nous savons qu'ils habitaient tous deux, à Capharnaüm, une même maison, où Jésus guérit la belle-mère de Pierre. Marc., I, 29. Peut-être André était-il plus jeune que son frère et non encore marié, puisqu'il avait quitté Bethsaïde pour s'établir chez sa belle-sœur. Mais on ne pouvait guère être réellement disciple de Jésus, encore moins Apôtre, sans avoir renoncé à toutes les attaches terrestres de la vie : famille, biens, et préoccupations matérielles diverses. Jésus alla un jour surprendre les deux frères qui pêchaient sur les bords du lac, et les ayant invités à laisser désormais leur vulgaire métier, il leur proposa de devenir tout simplement des pêcheurs d'hommes. Matth., IV, 18; Marc., I, 16; Luc., V, 2. C'est dire qu'il y eut pour eux, après une vocation préliminaire, une seconde vocation définitive. Le récit de Jean n'exclut aucunement celui des synoptiques, mais le prépare. La première fois il s'était agi pour Jésus de s'attacher les deux frères par des liens généraux de foi et d'affection, la seconde il entendit établir entre eux et lui les relations officielles et suivies qui doivent exister entre les disciples et le Maître. On comprend surtout que Simon et André, aussi bien que Jacques et Jean, aient entendu le second appel de Jésus, si bref, si impératif, s'ils avaient déjà vécu avec lui et subi ses saintes influences.

Dans les quatre listes que nous avons des douze Apôtres, André fait invariablement partie du premier groupe présidé par Pierre, et dont les membres vécurent toujours dans une intimité plus particulière avec le Maître. Voir APÔTRES. Toutefois il n'occupe pas le même rang dans chacune d'elles. Ainsi, tandis qu'il est le premier après Pierre dans saint Matthieu, X, 2, et dans saint Luc, VI, 14, il ne se trouve que le troisième, et par conséquent après les deux fils de Zébédée, dans Marc, III, 18, et Act., I, 13. Ce fut peut-être là son classement véritable, car nous le trouvons encore nommé après Pierre, Jacques et Jean dans Marc, XIII, 3, lorsque les quatre du principal groupe interrogent Jésus sur la fin des temps.

André ne figure nommément que trois fois dans les récits évangéliques : c'est d'abord dans le passage de saint Marc, que nous venons de citer; puis dans la première multiplication des pains, Joa., VI, 9, où, prenant la parole après Philippe, il observe qu'il y a bien dans la foule un petit jeune homme avec cinq pains d'orge et deux poissons, ressources insuffisantes pour tant de gens affamés; et enfin, quand les Grecs demandent à voir Jésus, Joa., XII, 22, il se joint à Philippe pour appuyer leur requête auprès du Maître. Assez naturellement on pourrait supposer que, Jésus ayant fait de Pierre et des fils de Zébédée ses trois disciples privilégiés, André était devenu le compagnon plus ordinaire de Philippe, natif comme lui de Bethsaïde, et chef du second groupe. Il est remarquable, en effet, que, sur trois fois où il est mis en scène par l'Évangile, il intervient deux fois pour appuyer Philippe dans ce qu'il dit ou dans ce qu'il veut. Bien que le livre des Actes ne mentionne André que dans la liste des Apôtres, il suppose qu'il eut part à tout ce que le groupe apostolique entreprit et supporta pour la gloire du Seigneur. Les Épîtres ne parlent pas de lui, mais la tradition conservée par Eusèbe, *H. E.*, III, 1, t. XX, col. 216, et dont il faut chercher l'origine dans des documents qui, pour avoir été défigurés par l'esprit de secte et de ridicules légendes, n'en furent pas moins tout d'abord une histoire peut-être très authentique de l'œuvre des Apôtres, assure qu'André alla prêcher chez les Scythes : Ἀνδρέας δὲ [εἰδηχῆν] τὴν Σκυθίαν. Ce qui n'exclut pas l'évangélisation des colonies grecques qu'il trouva sur sa route vers la rive méridionale du Pont-Euxin, Héraclée, Sinope, Trapézonte. Nicéphore, *H. E.*, II, 39, 40, 41, 42, 43, 44, t. CXLV, col. 860-880. Après être retourné à Jérusalem, par Néocésarée et Samosate, il serait remonté de nouveau jusqu'à Byzance, d'où il passa en Grèce, S. Jérôme, *Epist.* LIX *ad Marcell.*, t. XXII, col. 589, et Théodoret, *In Ps.* CXVI, t. LXXX, col. 1805, pour y mourir à Patras, sur une croix dressée en forme d'X, et depuis appelée la Croix de Saint-André. Voir Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 105-166; ou *Epistola de martyrio Sancti Andreæ*, dans Migne, *Patr. gr.*, t. II, col. 1218-1248. É. LE CAMUS.

2. ANDRÉ BERNA. Voir BERNA.

3. ANDRÉ D'ALERET ou **DALERET,** mineur conventuel, est qualifié simplement de *Segusianus*, c'est-à-dire de *Foréziens*, par Franchini, bibliographe des conventuels, Wadding et autres. Sbaraglia estime que cet auteur n'était pas conventuel, mais capucin; il le conclut de ce qu'un de ses ouvrages est une défense de l'Apologie des capucins, parue sous le pseudonyme de Bonice Combasson, conventuel, dissimulant un nom de capucin. Nous estimons que l'orthographe d'Aleret et Daleret doit être remplacée par d'Allerey, qui est le nom d'un village du département de Saône-et-Loire, compris par conséquent dans la région dont Lyon était le chef-lieu, à laquelle les géographes étrangers étendaient le nom de Forez. André d'Allerey a publié : *Notæ in universam Sacram Scripturam*, 2 in-f°, Sion (en Valais), 1625. P. APOLLINAIRE.

4. ANDRÉ de Césarée, archevêque de la ville de ce nom, en Cappadoce, vivait vers la fin du Ve siècle. Voir Rettig, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1831, p. 739. Quelques savants le placent cependant au VIe et même au VIIIe ou IXe siècle. Il nous reste de lui un commentaire de l'Apocalypse (Migne, *Patr. gr.*, t. CVI, col. 216-457); œuvre importante, non seulement parce qu'elle est l'explication la plus ancienne de ce livre qui soit parvenue jusqu'à nous dans son intégrité, mais aussi et surtout parce que les commentateurs ecclésiastiques qui sont venus après André, lui ont beaucoup emprunté. Il distingue dans l'Apocalypse le sens littéral ou historique, le sens tropologique et le sens anagogique. Il s'attache principalement à montrer l'accomplissement des prophéties de saint Jean; mais il a soin de remarquer qu'on ne peut tout expliquer, parce qu'une partie des prédictions ne sont pas encore réalisées et ne se réaliseront que dans un avenir encore obscur. Voir R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, t. XII, 1862, p. 426; Wetzer et Welte, *Kirchen lexicon*, 2e édit., t. I, col. 830.

5. ANDRÉ DE PÉROUSE, frère mineur, fut fait évêque

de Gravina, dans la Pouille, en 1343, et mourut deux ans après, laissant entre autres ouvrages : 1° *Postilla super Genesim ;* 2° *Postilla super novem Psalmos.*

P. Apollinaire.

6. ANDRÉ Émeric, prémontré belge, mort en 1640, abbé de Saint-Michel d'Anvers, a laissé plusieurs ouvrages parmi lesquels se trouve un *Commentaire sur les Épitres et les Évangiles de l'année.*

7. ANDRÉ PLACUS. Voir Placus.

8. ANDRÉ SOTO. Voir Soto.

ANDREA (D') Bernard, de Naples, capucin de la province de ce nom, né le 26 octobre 1819, de Gabriel d'Andrea et de Fortunata Arienzo, prit l'habit religieux le 30 janvier 1836. Après avoir enseigné la philosophie et la théologie dans les couvents de sa province, de 1844 à 1858, il en fut élu ministre provincial en cette dernière année, devint examinateur du clergé des diocèses de Naples, Nole, Aversa et Salerne, et membre des académies Tibérine et des Arcades. Il est mort à Naples, le 22 juin 1889, laissant au public un grand nombre d'œuvres oratoires et poétiques, parmi lesquelles *La Cantica volta in rima italiana dal testo ebraico,* in-8°, Naples, 1854.

P. Apollinaire.

ANDREW James, orientaliste écossais, né à Aberdeen, en 1773, mort à Édimbourg, le 13 juin 1833. Il fut le premier directeur de l'East India College à Addiscombe. On a de lui : *Hebrew Dictionary and Grammar without points,* in-8°, Londres, 1823 ; *A Key to Scripture Chronology made by comparing Sacred History with Prophecy, and rendering the Bible consistent with itself,* in-8°, Londres, 1822. Voir *Gentleman's Magazine for 1833,* p. 89.

ANDREWES Lancelot, théologien anglican, né à Londres en 1555, mort le 25 septembre 1626. Il fut élevé à Cambridge et y donna, en 1585, des « Lectures », célèbres en Angleterre, sur les dix commandements. Il occupa successivement des positions importantes dans l'Église anglicane. Jacques Ier le nomma, en 1605, évêque de Chichester, d'où il fut transféré, en 1609, à Ely, et enfin, en 1618, à Winchester, siège qu'il occupa jusqu'à sa mort. Il avait une grande réputation de science. Sur l'ordre de Jacques Ier, il écrivit en latin *Tortura Torti sive ad Matthæi Torti librum responsio,* in-4°, Londres, 1609. Ouvrage mis à l'index par décrets du 9 novembre 1609 et du 30 janvier 1670. C'est une réponse à Bellarmin, qui, sous le nom de Matthieu Tortus, avait réfuté le livre du roi Jacques Ier sur la Prérogative royale (*Oath of allegiance,* in-8°, Oxford, 1851). Andrewes est un des auteurs de la célèbre « Version autorisée » anglaise. Il a traduit les livres historiques de l'Ancien Testament depuis Josué jusqu'aux Chroniques ou Paralipomènes. On a aussi de lui des sermons, etc. Voir Isaacson, *Life of Bishop Andrewes ;* Cassan, *Life of the Bishops of Winchester,* Londres, 1827.

ANDRONICUS. Voir Andronique.

ANDRONIQUE. Grec : Ἀνδρόνικος, « homme vainqueur, conquérant. » Nom commun parmi les Grecs, et porté par plusieurs personnes mentionnées dans l'Écriture.

1. ANDRONIQUE, officier d'Antiochus Épiphane, roi de Syrie, qui le laissa comme vice-roi (διαδεχόμενος, II Mach., IV, 31) à Antioche, pendant qu'il allait lui-même faire la guerre contre les villes de Tarse et de Mallo, en Cilicie (171 avant J.-C.). Andronique abusa de son pouvoir pour faire périr le grand prêtre juif Onias III. Ménélas, frère de Simon, Juif ambitieux de la tribu de Benjamin, s'était fait le zélé partisan des idées grecques, afin d'arriver au souverain pontificat, quoiqu'il ne pût point y aspirer légitimement, n'étant pas de la descendance d'Aaron. Il acheta le souverain sacerdoce, vers 172, du roi de Syrie, en surenchérissant sur Jason. Mais, comme il ne put payer à Antiochus Épiphane les sommes qu'il lui avait promises, il fut chassé du pontificat. Cet échec ne le découragea pas. Il déroba des vases d'or du temple de Jérusalem et en offrit à Andronique, pendant que ce dernier remplissait les fonctions de vice-roi à Antioche, afin de capter sa faveur. Quand Onias III, le pontife légitime déposé par Antiochus Épiphane, eut appris le sacrilège commis par Ménélas, il lui en fit des reproches, mais en ayant soin, pour prévenir sa vengeance, de se tenir à Daphné, près d'Antioche, à l'abri du sanctuaire d'Apollon et de Diane, lieu de refuge sacré pour les Syriens. Ménélas se plaignit à Andronique ; le vice-roi, pour le satisfaire, décida, par un faux serment, le malheureux Onias à sortir de son asile et le mit à mort. Cette violation frauduleuse du droit d'asile excita l'indignation générale à Antioche. Au retour du roi, Andronique fut publiquement dégradé et exécuté dans le lieu où il avait commis son crime (170 avant J.-C.). II Mach., IV, 30-38. Josèphe place la mort d'Onias III avant le pontificat de Jason, *Ant. jud.,* XII, v, 1, et ne dit rien d'Andronique. G. Wernsdorf, *Commentatio historica de fide librorum Machabæorum,* Breslau, 1747, p. 90, a voulu se servir de l'autorité de Josèphe pour contester la véracité du récit du second livre des Machabées ; mais la plupart des critiques protestants eux-mêmes reconnaissent que la narration vague de l'historien juif ne saurait prévaloir contre les témoignages circonstanciés et précis que nous venons de rapporter.

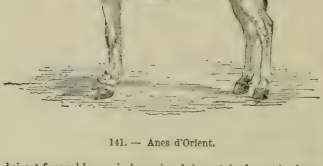
2. ANDRONIQUE, officier d'Antiochus Épiphane, différent du vice-roi d'Antioche du même nom, quoi qu'en aient dit quelques critiques. Il commandait les troupes syriennes qui occupaient le mont Garizim, à cause de sa forte situation, et peut-être aussi à cause du temple qu'y avaient élevé les Samaritains. Il ne nous est connu que par la mention qu'en fait II Mach., v, 23. Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, iii, 4, parle d'un Andronique, fils de Messalomos, qui convainquit Ptolémée Philométor de l'orthodoxie du temple de Jérusalem, par opposition à celui du mont Garizim. On a supposé que cet Andronique était le même que le gouverneur de Garizim, mais il est impossible de le prouver.

3. ANDRONIQUE, chrétien d'origine juive, parent de saint Paul et son compagnon de captivité. Rom., xvi, 7. Il s'était converti avant saint Paul au christianisme, comme Junias ou Junie que le docteur des nations nomme avec Andronique et qu'il qualifie l'un et l'autre « d'apôtres », c'est-à-dire sans doute, dans un sens large, de prédicateurs de l'Évangile. Nous ignorons dans quelles circonstances ils avaient partagé l'un et l'autre la captivité de saint Paul. D'après le Pseudo-Dorothée, *Patr. gr.,* t. xcii, col. 1061, Andronique devint évêque d'Espagne ; d'après saint Hippolyte, t. x, col. 956, de Pannonie. Voir Orlog, *De Romanis quibus Paulus epistolam misit,* Copenhague, 1722 ; Bosc, *De Andronico et Junia,* Leipzig, 1742.

ANE. — I. *Nom et caractères.* — Cet animal domestique est nommé plus de cent trente fois dans l'Écriture. Il porte en hébreu le nom de *hâmôr,* qui signifie *roux,* parce qu'il a souvent cette couleur en Orient. *Hâmôr* désigne toujours le mâle, excepté II Sam. (II Reg.), xix, 27 (26), où il s'applique à l'ânesse. La dénomination ordinaire de celle-ci est *'âtôn.* Num., xxii, 23, 33 ; II (IV) Reg., iv, 24. L'âne s'appelle *'ayir.* Gen., xlix, 11 ; Zach., ix, 9, etc. L'âne sauvage ou onagre avait un double nom, celui de *pér'é* (rapide) et celui de *'ârôd* (le fuyant). Voir Onagre. Cette richesse de noms, peu commune en hébreu, montre combien l'âne était répandu en Palestine et, l'on peut ajouter, combien il y était apprécié et estimé.

L'âne d'Orient ne mérite pas, en effet, le mépris dont

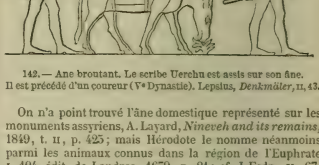
l'âne d'Occident est l'objet parmi nous. Cet animal est une espèce du genre cheval. Il se distingue du cheval proprement dit par ses longues oreilles, par la touffe de crins qui pend seulement au bout de sa queue, par son braiment et par la croix noire qui est tracée sur le dos et sur les épaules du mâle (fig. 141). Il est originaire de l'Asie et du nord-est de l'Afrique, où on le trouve encore à l'état sauvage. Dans sa patrie primitive, il est plus vigoureux et plus vif que dans nos contrées; et la durée de sa vie, qui n'est que de quinze à seize ans en Europe, est de vingt-cinq à trente dans son pays d'origine. La chaleur



141. — Anes d'Orient.

lui est favorable, mais les soins lui sont également nécessaires; aussi dans l'Inde, où il n'a pas été assez bien traité, il a dégénéré, malgré la chaleur du climat. En Syrie et en Egypte, où cet animal est convenablement entretenu, il dépasse en taille et surtout en vigueur ses congénères de l'Occident. Les Arabes et les Persans conservent la généalogie de leurs ânes comme celle des chevaux. En Syrie, d'après Darwin, il y en a quatre espèces principales : « La première, gracieuse et légère avec une allure agréable, sert principalement aux dames; la seconde, race arabe, est réservée exclusivement pour la selle; la troisième, plus forte, sert au labourage et à des travaux divers; la quatrième, qui est la race de Damas, est la plus grande et se distingue par la longueur du corps et des oreilles. » *Animals and Plants under domestication*, t. I, p. 62. Damas et Bagdad se glorifient particulièrement de leurs ânes blancs. Les animaux de cette couleur paraissent aussi avoir été fort appréciés chez les Israélites, d'après le cantique de Débora, qui dit aux chefs de son peuple : « Vous qui montez de blanches ânesses. » Jud., v, 10 (texte hébreu; la Vulgate traduit : *nitentes asinos*, « ânes luisants »). Quelques interprètes pensent que le terme hébreu *šâhôr*, employé dans ce passage du livre des Juges, indique que les ânesses dont parle la prophétesse Débora étaient peintes de bandes de couleur. Tous ceux qui ont visité l'Orient, et en particulier le Caire, ont remarqué ces singulières peintures par lesquelles on veut parer les plus beaux ânes et rehausser les couleurs voyantes de leur riche harnachement. Le mot arabe correspondant à *šâhôr*, شَحُور et أَشْحَر, *šahor* et *'aṣoḥaru*, se dit d'un âne blanc et roux. Quelque bizarre que nous paraisse la coutume d'orner ainsi cet animal domestique, elle nous montre du moins combien il est aimé de ceux à qui il sert de monture.

Ce qui rend l'âne si précieux en Egypte et en Syrie, c'est qu'il est fait pour les pays chauds et pour les régions montagneuses et arides. Ses sabots sont longs, creux en dessous, avec des bords aigus, de sorte qu'il plante son pied avec sûreté, soit dans les montées, soit dans les descentes, là où le sabot plat du cheval est exposé à glisser. De plus, il souffre peu de la soif et de la chaleur; il boit rarement, et en petite quantité; la transpiration est chez lui presque insensible, grâce à sa peau dure et coriace. Les herbes sèches et aromatiques sont sa nourriture de prédilection; il préfère les chardons (fig. 142) et les plantes épineuses au fourrage le plus tendre et le plus succulent. Ce sont là tout autant de qualités inappréciables dans un pays sec et entrecoupé de collines et de vallées.



142. — Ane broutant. Le scribe Uerchu est assis sur son âne. Il est précédé d'un coureur (Ve Dynastie). Lepsius, *Denkmäler*, II, 43.

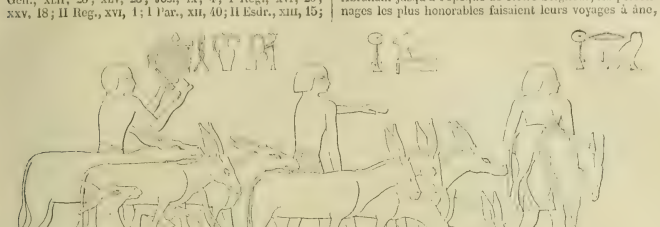
On n'a point trouvé l'âne domestique représenté sur les monuments assyriens, A. Layard, *Nineveh and its remains*, 1849, t. II, p. 425; mais Hérodote le nomme néanmoins parmi les animaux connus dans la région de l'Euphrate I, 194, édit. de Londres, 1679, p. 81; cf. I Esdr., II, 67, et les bas-reliefs reproduisent souvent l'onagre, qui y existait alors et y existe encore aujourd'hui. A. Layard, *ibid.*, t. I, p. 324. Voir ONAGRE. Quoi qu'il en soit, du reste, de l'Assyrie, il est certain que l'âne était très commun en Egypte et en Palestine.

II. *Histoire de l'âne dans l'Ecriture.* — Les ânes ont toujours été considérés par les Hébreux comme une partie importante de leurs richesses. Exod., XIII, 13; XXI, 33; XXII, 4, 10; XXIII, 4, 5, 12; Deut., V, 14, etc.; Luc., XIII, 15; XIV, 5. Les patriarches en possédaient de véritables troupeaux, Gen., XII, 16; XXIV, 35; XXX, 43; XXXII, 5; cf. XXXVI, 24; Job, I, 3, 14; XLII, 12; Num., XXXI, 39, 45, de même que les Egyptiens, ainsi que nous l'attestent leurs monuments (fig. 143). Voir aussi I Sam. (I Reg.), IX, 3; I Par., XXVII, 30; I Esdr., II, 67; II Esdr., VII, 69. La loi défend de convoiter l'âne de son prochain, Exod., XX, 17; Deut., V, 21; cf. Job, XXIV, 3, parce qu'il était souvent un objet d'envie. Cf. Deut., XXVIII, 31. C'était, avec le bœuf et les brebis, l'animal domestique par excellence. Cf. Gen., XXII, 5; Exod., XXII, 4, etc. L'âne était en effet, comme nous l'avons dit, la monture la plus commode et la plus usitée, Gen., XXII, 3, etc., comme elle l'est encore aujourd'hui en Orient, où il sert aux personnes du plus haut rang et est richement harnaché comme le cheval. Celui-ci n'était pas élevé en Palestine avant Salomon; il y fut probablement toujours rare dans l'antiquité, et l'on n'en fit guère usage que pour la guerre. Le chameau n'était pas non plus très commun; c'est d'ailleurs un animal moins agréable à monter que l'âne, et celui-ci, dont le pas est très sûr dans les montagnes, peut rendre beaucoup plus de services dans toutes les parties de la Palestine. Non seulement il portait les hommes et les femmes dans leurs voyages, Gen., XXII, 3; Exod., IV, 20; Num., XXII, 21; Jos., XV, 18; Jud., I, 14; V, 10; X, 4; XII, 14; I Reg., XXV, 20, 23, 42; II Reg., XVII, 23; XIX, 26; I (III) Reg., XIII, 23;

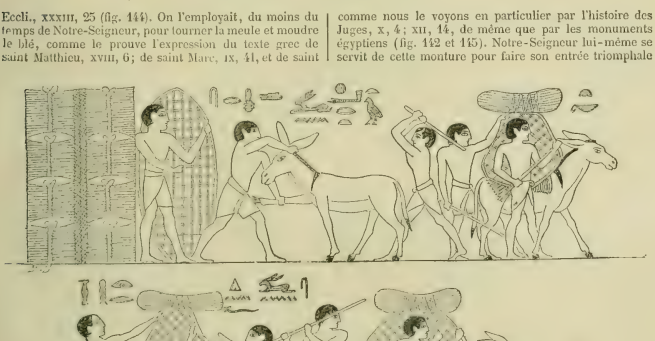
II (IV) Reg., IV, 24; Zach., IX, 9; Matth., XXI, 7; Marc., XI, 7; Luc., XIX, 30; mais il transportait aussi les fardeaux. Gen., XLIII, 26; XLIV, 23; Jos., IX, 4; I Reg., XVI, 20; XXV, 18; II Reg., XVI, 1; I Par., XII, 40; II Esdr., XIII, 15; Eccli., XXXIII, 25 (fig. 144). On l'employait, du moins du temps de Notre-Seigneur, pour tourner la meule et moudre le blé, comme le prouve l'expression du texte grec de saint Matthieu, XVIII, 6; de saint Marc, IX, 41, et de saint Luc, XVII, 2, μύλος ὀνικός, « meule d'âne » (voir MEULE); on l'utilisait également pour labourer les champs, Is., XXX, 24; XXXII, 20; cf. Deut., XXII, 10, et aussi, d'après Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 7, pour battre le blé. Il servait certainement à ce dernier usage en Égypte. Voir fig. 45 et 48, col. 277, 283.

L'âne de Palestine est capable de faire une bonne journée de marche, à un pas modéré. Aujourd'hui on lui préfère le cheval pour les longues courses; mais, depuis Abraham jusqu'à l'époque de Notre-Seigneur, les personnages les plus honorables faisaient leurs voyages à âne, comme nous le voyons en particulier par l'histoire des Juges, X, 4; XII, 14, de même que par les monuments égyptiens (fig. 142 et 145). Notre-Seigneur lui-même se servit de cette monture pour faire son entrée triomphale à Jérusalem, le dimanche des Rameaux, Matth., XXI, 7; Marc., XI, 7; Luc., XIX, 30, non pour nous donner un exemple d'humilité, comme on pourrait le croire d'après nos idées occidentales, mais pour montrer qu'il était un roi pacifique, l'âne étant comme l'emblème de la paix, de même que le cheval celui de la guerre. Voir ÂNON.

De cette manière différente d'envisager l'âne en Orient



143. — Troupeau d'ânes en Égypte. Un scribe en inscrit le compte. Tombeau de Beni-Hassan (XIIe Dynastie). Lepsius, *Denkmäler*, II, 132.



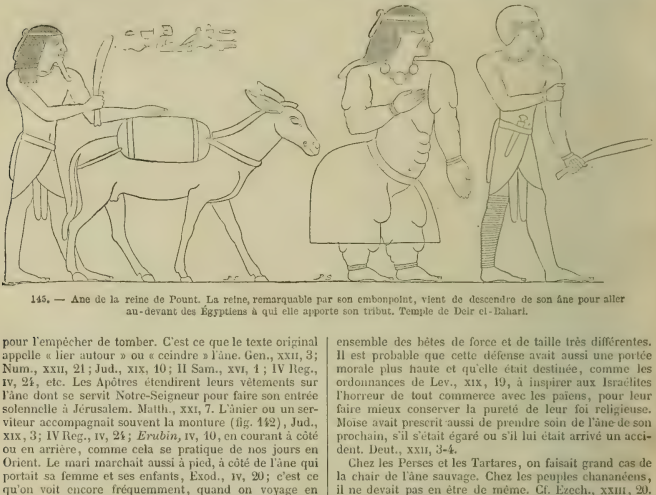
144. — Ânes portant des fardeaux en Égypte. Dans l'original, la scène se continue sur la même ligne. Peinture du Musée Guimet, à Paris.

et en Occident, il résulte qu'il n'est pas dans nos Livres Saints, comme il l'est parmi nous, l'objet de comparaisons désavantageuses et méprisantes. Au contraire, il est considéré comme un animal noble, auquel on assimile les personnages dont on veut faire l'éloge, dans la plus haute poésie. Ainsi Issachar est appelé « un âne fort », Gen., XLIX, 14, dans la prophétie de Jacob. Voir aussi Jud., V, 10; Is., I, 3, etc. Cf. *Iliade*, XI, 588. Néanmoins, après sa mort, cet animal utile est jeté à la voirie. De là la prophétie de Jérémie, XXII, 19, contre Joakim, roi de Juda : « Il aura la sépulture d'un âne; il sera traîné (pourri, dit la Vulgate) et jeté hors des portes de Jérusalem. » Voir JOAKIM.

On ne se servait point primitivement de selle pour monter l'âne, mais on étendait simplement sur son dos une couverture ou un morceau d'étoffe qu'on attachait pour l'empêcher de tomber. C'est ce que le texte original appelle « lier autour » ou « ceindre » l'âne. Gen., XXII, 3; Num., XXII, 21; Jud., XIX, 10; II Sam., XVI, 1; IV Reg., IV, 24, etc. Les Apôtres étendirent leurs vêtements sur l'âne dont se servit Notre-Seigneur pour faire son entrée solennelle à Jérusalem. Matth., XXI, 7. L'ânier ou un serviteur accompagnait souvent la monture (fig. 142), Jud., XIX, 3; IV Reg., IV, 24; *Erubin*, IV, 10, en courant à côté ou en arrière, comme cela se pratique de nos jours en Orient. Le mari marchait aussi à pied, à côté de l'âne qui portait sa femme et ses enfants, Exod., IV, 20; c'est ce qu'on voit encore fréquemment, quand on voyage en Palestine. L'Évangile ne nous donne point de détails sur la manière dont s'accomplit la fuite en Égypte; mais l'art chrétien, en représentant la sainte Vierge et l'enfant Jésus sur un âne, et saint Joseph à pied, a reproduit fidèlement les coutumes orientales.

On recourait aux services de l'âne, même en temps de guerre, où il était chargé de porter les bagages. IV Reg., VII, 7. Chez les Perses, on faisait même monter cet animal par des soldats, et Isaïe nous montre la cavalerie de Cyrus, composée non seulement de chevaux, mais aussi de chameaux et d'ânes. Is., XXI, 7. Cet usage est attesté par Strabon, XV, 14, édit. Didot, p. 618, qui rapporte que les Caramaniens, peuple qui faisait partie de l'empire perse, combattaient sur des ânes, et aussi par Hérodote, IV, 129, édit. Teubner, 1874, p. 330, qui nous apprend que Darius, fils d'Hystaspe, marcha avec des ânes contre les Scythes. Chez les Phéniciens et les Syriens, l'âne était un animal sacré. Les Juifs furent accusés par les païens d'adorer une tête d'âne. Le grammairien Apion prétendait qu'Antiochus Épiphane, en pillant le temple de Jérusalem, y avait découvert une tête d'âne en or. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 7. On retrouve des traces de cette calomnie dans Plutarque, *Sympos.*, IV, 5, et dans Tacite, *Hist.*, V, 3-4. On sait que le même reproche fut fait aux chrétiens. Voir J. G. Müller, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1843, p. 906-912, 930-935, et ce que nous avons dit nous-même sur ce sujet dans *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. I, p. 99-102.

III. *Prescriptions légales relatives à l'âne.* — On voit souvent aujourd'hui, en Égypte et en Syrie, des animaux d'espèce différente attelés à la même charrue. La loi de Moïse, Deut., XXII, 10, défend d'attacher au même joug le bœuf et l'âne, parce qu'on se servait de ces deux espèces d'animaux pour labourer les champs. La prescription de Moïse était fort humaine en interdisant de faire travailler ensemble des bêtes de force et de taille très différentes. Il est probable que cette défense avait aussi une portée morale plus haute et qu'elle était destinée, comme les ordonnances de Lev., XIX, 19, à inspirer aux Israélites l'horreur de tout commerce avec les païens, pour leur faire mieux conserver la pureté de leur foi religieuse. Moïse avait prescrit aussi de prendre soin de l'âne de son prochain, s'il s'était égaré ou s'il lui était arrivé un accident. Deut., XXII, 3-4.



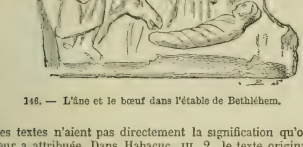
142. — Ane de la reine de Pount. La reine, remarquable par son embonpoint, vient de descendre de son âne pour aller au-devant des Égyptiens à qui elle apporte son tribut. Temple de Deir el-Bahari.

Chez les Perses et les Tartares, on faisait grand cas de la chair de l'âne sauvage. Chez les peuples chananéens, il ne devait pas en être de même. Cf. Ezech., XXIII, 20. Ils ne paraissent pas avoir fait usage de la viande d'âne. Les règles posées par le Lévitique, XI, 26 (cf. Deut., XIV, 6-8), rangent cet animal domestique parmi les animaux impurs, parce qu'il ne rumine pas. En cas de famine, on mangeait cependant les ânes, comme bien d'autres espèces d'animaux. Pour donner une idée de l'extrémité à laquelle était réduite la ville de Samarie, lorsqu'elle fut assiégée, sous Joram, par Benadad, roi de Syrie, l'auteur sacré raconte qu'une tête d'âne se vendait dans cette ville quatre-vingts sicles d'argent (225 francs environ). IV Reg., VI, 25. Plutarque rapporte un trait analogue. Il dit qu'Artaxerxès ayant fait la guerre en Égypte, ses troupes manquèrent complètement de vivres dans un désert, de sorte qu'on mangea la plupart des chevaux et qu'on avait peine à trouver une tête d'âne à acheter au prix de soixante drachmes (52 francs environ). *Artax.*, XXIV, 1, édit. Didot, t. II, p. 1219.

IV. *L'âne dans la grotte de Bethléhem.* — L'art chrétien représenta de bonne heure un âne et un bœuf à côté

ANEMONE

de la crèche de Notre-Seigneur. Le plus ancien monument connu à ce sujet est un petit monument de l'an 343 (fig. 146). Voir de Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. I, n° 73, p. 51. Cette représentation n'est guère que la mise en scène du passage d'Isaïe, I, 3 : *Cognovit bos possessorem suum, et asinus præsepe domini sui :* « Le bœuf a reconnu son maître, et l'âne, la crèche de son Seigneur. » De ces paroles du prophète, rapprochées de celles d'Habacuc, III, 2, telles qu'elles sont traduites dans les Septante et l'ancienne Italique : « Vous vous manifesterez entre deux animaux, » est venu l'usage de représenter l'âne et le bœuf dans la grotte de la Nativité, quoique



146. — L'âne et le bœuf dans l'étable de Bethléhem.

ces textes n'aient pas directement la signification qu'on leur a attribuée. Dans Habacuc, III, 2, le texte original porte, comme le traduit exactement notre Vulgate : « Au milieu des années, » c'est-à-dire bientôt, sans attendre trop longtemps, et non pas : « entre deux animaux. » Voir Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, note V, 2e édit., 1701, t. I, p. 423, et pour la thèse contraire Baronius, *Annales ecclesiastici*, ann. 1, n° 3, édit. de Lucques, 1738, t. I, p. 2. L'âne et le bœuf sont représentés dans le mystère de la naissance de Notre-Seigneur sur de nombreux sarcophages, à Rome, à Milan, à Arles, sur des gemmes et sur des diptyques. Voir F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, t. I, 1880, p. 431; J. E. de Uriarte, *El buey y el asno, testigos del nacimiento de Nuestro Señor*, dans *La ciencia christiana*, t. XII, 1879, p. 260-275; t. XIII, 1880, p. 64-87; 167-188.

Sur l'âne, voir J. G. Wood, *Bible animals*, in-8°, Londres, 1869, p. 264-279. — Pour l'âne sauvage, voir ONAGRE; pour l'ânesse de Balaam, voir BALAAM; pour la mâchoire d'âne de Samson, voir SAMSON et RAMATHLECHI.

F. VIGOUROUX.

ANEITUMÈSE (VERSION DE LA BIBLE. — La langue aneitumèse, parlée dans l'île d'Aneitéum, la plus méridionale des îles Hébrides, appartient à l'extrême groupe polynésien et est une branche du papou. Le Nouveau Testament a été traduit en aneitumèse par deux ministres protestants, J. Geddie et J. Inglis; il a paru en 1863. L'impression de l'Ancien Testament, traduit par J. Inglis, a été terminée en 1878.

ANEM (hébreu : *'Ânêm;* Septante : τὴν Ἀνάν), ville de la tribu d'Issachar, donnée, avec ses faubourgs, aux fils de Gerson. I Par., VI, 73 (hébreu, 58). Dans le passage parallèle, Jos., XXI, 29, et dans la liste générale des villes de la même tribu, Jos., XIX, 17-23, elle est omise, et à sa place on trouve Engannim. Aussi la plupart des auteurs regardent *'Anem* comme une contraction de ce dernier nom, de même que *Carthan*, Jos., XXI, 32, est mis pour *Cariathaïm*. I Par., VI, 76. Cependant Conder et les explorateurs anglais proposent de l'identifier avec *'Anin*, village situé à l'ouest de la plaine d'Esdrelon, non loin de *Djenin* (Enganim). Cf. Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 402; *Old and New Testament Map of Palestine*, Londres, 1890, feuille 10. Voir ENGANNIM.

A. LEGENDRE.

ANÉMONE, genre de la famille des Renonculacées, type de la tribu des Anémonées, dont on compte un très grand nombre d'espèces et de variétés. Pline dit, *H. N.*, XXI, 23 (94), que son nom vient du grec ἄνεμος, « vent, » parce que cette fleur ne s'ouvre qu'au souffle du vent. La mythologie la fait naître du mélange du sang d'Adonis et des larmes de Vénus, *flos de sanguine concolor ortus*, dit Ovide, *Metam.*, X, 735. Elle fait par là allusion à la couleur de l'anémone rouge commune en Syrie. Cette plante est une herbe vivace, à tige souterraine souvent charnue et ramifiée. Ses feuilles sont alternes, découpées, d'un vert foncé, du milieu desquelles s'élève une hampe portant une fleur solitaire. Les anémones croissent dans l'hémisphère boréal et dans l'hémisphère austral. L'anémone rouge abonde en Syrie. Quand on arrive en février ou en mars en Palestine, dès qu'on quitte Jaffa pour se rendre à Jérusalem, et qu'on entre dans la plaine de Saron, on est aussitôt frappé par la vue de cette petite fleur, dont la couleur vive attire invinciblement le regard au milieu de la verdure qui l'entoure. On la trouve ensuite sur toute sa route, à Jérusalem, au mont des Oliviers, en Samarie, en Galilée. Nulle autre fleur n'est aussi commune en Palestine, et c'est presque invariablement la variété rouge qu'on rencontre; parce que les jaunes, les bleues et les pourpres fleurissent de très bonne heure ou sont plus rares.

L'éclat de sa couleur (fig. 147) a porté plusieurs naturalistes à supposer que cette fleur est celle dont Notre-Seigneur dit, dans son sermon sur la montagne : « Jetez les yeux sur les lis des champs (τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ) : ils ne travaillent point, ils ne tissent point, et cependant Salomon dans toute sa gloire n'était pas vêtu comme l'un d'eux. » Matth., VI, 28-29; cf. Luc, XII, 27. « *L'anemone coronaria*, dit M. Tristram, est la plus magnifiquement colorée, la plus remarquable au printemps, la plus universellement répandue de toutes les fleurs que renferme la riche flore de la Terre Sainte. Si une plante peut prétendre à la prééminence parmi cette opulence merveilleuse qui couvre la terre d'Israël d'un tapis de fleurs au printemps, c'est l'anémone, et c'est donc à elle que nous nous arrêtons comme étant le plus probablement *le lis* des champs du discours de Notre-Seigneur. » H. B. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine*, 1884, p. 208.

Cette identification n'est pas sans souffrir quelques difficultés, et elle est loin d'être admise par tout le monde. Ce qui est du moins certain, c'est qu'elle a des raisons à faire valoir en sa faveur et que, sur le mont des Béatitudes, à l'endroit même où la tradition place la scène du Sermon sur la montagne, le divin Maître pouvait montrer à ses auditeurs de nombreuses anémones qui y étalaient alors, comme aujourd'hui, leur riche et brillante couleur. Ce qui est également certain, c'est que « le lis des champs » n'est pas le lis blanc ordinaire; car on ne le rencontre nulle part dans les champs de la Palestine. Une autre raison à faire valoir en faveur de l'anémone, c'est que les traits par lesquels le Cantique des cantiques caractérise le *šôšannâh* ou *lilium convallium* lui conviennent en général fort bien, tandis qu'ils ne sauraient s'appliquer à ce que nous appelons le lis. L'anémone se voit partout dans les « vallées » de la Palestine, Cant. II, 1, et elle étale ses pétales rouges « au milieu des épines », II, 2, ainsi que dans les prairies où les bergers font paître leurs troupeaux, II, 16; VI, 2; dans les champs où broutent les gazelles, IV, 5; là où la rosée féconde la terre. Osee, XIV, 6; cf. Eccli., L, 8. Elle croît aussi dans les jardins, où celui qui aime les belles fleurs la cueille volontiers. Cant., VI, 1. Sa forme gracieuse nous explique pourquoi l'épouse du Cantique dit d'elle-même :

« Je suis le *šôšannâh* des vallées, » Cant., II, 1, et sa couleur rouge fournit à l'épouse la comparaison de Cant., V, 13 : « Ses lèvres sont des *šôšannîm* qui distillent la myrrhe. »

On objecte contre l'identification de l'anémone avec le *šôšannâh* que les Septante ont rendu le mot hébreu par κρίνον, et la Vulgate par *lilium*, « lis; » ce qui, assurément, ne permet pas de douter que le terme sémitique ne désigne une plante liliacée, quoique tout le monde reconnaisse qu'il ne saurait être question du lis ordinaire. Mais la raison tirée des anciennes versions peut n'être pas aussi concluante qu'elle le semble de prime abord. On peut admettre, en effet, sans difficulté, que le terme *šôšannâh* s'appliquait en général, chez les Hébreux, aux diverses espèces de lis, et que les traducteurs grecs devaient par conséquent le traduire naturellement par lis; toutefois il ne suit point de là que l'anémone ne fut pas comprise dans le mot *šôšannâh*. Les Hébreux n'avaient point fait, tant s'en faut, dans la flore de la Palestine toutes les distinctions qu'a établies la science occidentale; ils rangeaient sous un même nom des plantes très différentes. Aujourd'hui encore, et c'est une remarque importante dans la question présente, les Arabes comprennent l'anémone dans les fleurs qu'ils appellent *susan*. En Egypte, le *sešen* désignait le lotus. Les anciens Hébreux ont donc bien pu comprendre l'anémone parmi les plantes qu'ils appelaient *šôšannîm* et avoir voulu souvent désigner par ce mot, dans leurs descriptions poétiques, cette belle fleur, si commune en Terre Sainte. Les Septante ayant traduit le *šôšannâh* de l'Ancien Testament par κρίνον, il est naturel que l'Évangile ait employé le même mot, quoique κρίνον fût le nom du lis véritable chez les Hellènes. On peut observer enfin que si le *šôšannâh* ne s'applique pas à l'anémone, il en résulte que cette fleur, l'une des plus belles et les plus communes en Palestine, n'est jamais nommée dans l'Écriture, ce qui est difficile à admettre et paraît peu vraisemblable. S'il existe quelques difficultés contre l'identification du « lis des champs » avec l'anémone, il faut donc convenir du moins que l'on peut apporter aussi, en sa faveur, des raisons qui ne sont pas sans force. Voir LIS. F. VIGOUROUX.

ANER, hébreu : *'Ânêr;* Septante : Ανάν.

1. ANER, un des trois chefs amorrhéens d'Hébron qui avaient fait alliance avec Abraham, et l'aidèrent à poursuivre Chodorlahomor et ses alliés, et à reprendre le butin qu'ils emportaient. Gen., XIV, 13, 24.

2. ANER (hébreu : *'Ânêr;* Septante : τὴν Ἀνάρ), ville de la tribu de Manassé occidental, attribuée, avec ses faubourgs, aux fils de Caath. I Par., VI, 70 (hébreu, 55). Dans la liste parallèle de Jos., XXI, 25, on lit, à sa place, *Thanach*. On peut donc admettre ici une corruption de mot ou une faute de copiste, תענך, *'Aner,* pour תענך, *Ta'ânâk,* par l'omission du *thav* initial et la confusion entre le *resch* et le *caph* final. Cependant Conder et les auteurs de la carte anglaise proposent de l'identifier avec 'Ellâr, localité située « sur les collines sud-ouest de la plaine d'Esdrelon », à quelque distance au nord-ouest de *Sebastiyéh* (Samarie). Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 11; *Old and New Testament Map of Palestine,* Londres, 1890, feuille 10. Voir THANACH. A. LEGENDRE.

ANESSE. Voir ÂNE et ANON.

ANETH. Voir ANIS.

ANGARIER (Ἀγγαρεύω; Vulgate : *angariare*), terme vieilli qu'on n'emploie plus en français. Il est d'origine perse, et signifie « contraindre, forcer », parce que les courriers publics des rois de Perse, appelés ἄγγαροι, obligeaient ceux dont ils avaient besoin à un service forcé. Ces courriers étaient chargés de porter les lettres et les édits des rois de Perse, appelés dans les livres de l'Ancien Testament écrits sous la domination perse, *'iggerôt* (singulier : *iggéret;* perse : اكّارة, *engâré,* « écrit. ») Neh. (II Esdr.), II, 7, 8, 9; VI, 5, 17, 19; II Par., XXX, 1, 6 (Vulgate : *epistola, epistolæ*). L'organisation de la poste perse a été décrite en détail par Hérodote, VIII, 98. Les rois Achéménides, pour faire transmettre plus rapidement leurs messages, avaient créé des relais d'hommes et de chevaux, stationnés de distance en distance. Les courriers, montés sur leurs chevaux, n'étaient arrêtés ni par le mauvais temps ni par l'obscurité, et ils se remettaient de main en main leurs lettres, comme les lampadophores grecs se remettaient le flambeau allumé dans la λαμπαδηφορία ou course aux flambeaux. Afin de ne pas éprouver de retard, ils avaient le droit d'exiger de vive force les hommes, les chevaux et les barques qui leur étaient nécessaires. Ces courriers sont nommés dans Esther, VIII, 10, 14 : *hâraṣîm rokbê hârékeš*, « des coureurs montant des chevaux rapides » (Vulgate : *veredarii celeres*). Le mot ἀγγαρεία devint ainsi synonyme de contrainte et de corvée forcée pour le service public.

La domination perse introduisit le nom et la chose en Palestine. Le nom se trouve sous la forme *'angaryâ'* dans le Talmud. Voir Buxtorf, *Lexicon talmudicum,* col. 131; Lightfoot, *Horæ hebraicæ,* in Matth., V, 41. Entre autres avantages que Démétrius Soter offrit au grand prêtre Jonathas Machabée pour l'attacher à sa cause, il lui proposa d'affranchir les Juifs de l'obligation de fournir (ἀγγαρεύεσθαι) leurs animaux domestiques pour le service public, d'après ce que raconte Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, II, 8. Tous ces détails montrent que l'*angaryâ'* était odieuse aux populations qui avaient à la supporter; mais l'organisation perse de la poste était si avantageuse aux gouvernements, qu'elle avait été adoptée par les Séleucides après la ruine de l'empire de Darius, et qu'elle le fut plus tard par les Romains, qui latinisèrent le mot sous la forme *angario* (cf. Pline, *H. N.,* X, 14, 121, 122), comme les Hellènes l'avaient grécisé sous la forme ἀγγαρεύω. Cf. Xénophon, *Cyrop.,* VIII, 6, § 17, 18; Athénée, III, 91, 122; Eschyle, *Agamemnon,* 282; *Pers.,* 217 (édit. Dindorf); Plutarque, *De Alexandro,* p. 326.

Le mot ἀγγαρεύω, *angariare,* se lit trois fois dans les Évangiles : une première fois dans le Sermon sur la montagne, Matth., V, 41 : « Si quelqu'un te force (l'angarie comme un courrier) à faire avec lui un mille de chemin (ou mille pas), fais-en deux autres milles. » Les deux autres passages ou se retrouve ce mot sont les deux passages parallèles de Matth., XXVII, 32, et Marc, XV, 21, où il est rapporté comment ceux qui conduisirent Jésus au supplice, ayant rencontré sur leur passage Simon le Cyrénéen, l'« angarièrent », c'est-à-dire exigèrent de lui comme un service public de porter la croix du Sauveur.

1. ANGE. On donne le nom d'anges d'une manière générale à des esprits que Dieu a créés sans les destiner, comme nos âmes, à être unis à des corps. Leur vertu ayant été mise à l'épreuve, plusieurs de ces esprits se révoltèrent contre Dieu et devinrent ainsi de mauvais anges. En punition, ils furent précipités en enfer. Ce sont les *démons*. D'autres furent fidèles à Dieu, qui les confirma en grâce et leur donna le bonheur du ciel. Ce sont les bons anges, qui sont appelés d'une façon plus particulière anges tout court. C'est de ces derniers uniquement que nous nous occuperons dans cet article.

I. *Noms des anges.* — Les anges sont désignés dans la Bible par des noms multiples qui ne leur sont pas exclusivement réservés. Leur nom le plus habituel est celui de messager : en hébreu, *mal'âk;* en grec, ἄγγελος, que la Vulgate a presque toujours traduit par *angelus,* mais qu'elle a aussi rendu parfois par *nuncius, legatus,* « messager, envoyé. » C'est ce nom grec ἄγγελος, qui a fourni

l'étymologie de leur nom latin *angelus* et de leur nom français *ange*. Ils sont aussi appelés fils de Dieu, Job, I, 6; II, 1; saints, Dan., VIII, 13; habitants du ciel, Matth., XVIII, 10; armée des cieux, II Esdr., IX, 6; esprits, Ps. CI, 6; Hébr., I, 14. L'Écriture nous indique, en outre, les noms de divers chœurs d'anges. Ce sont les Chérubins, Gen., III, 24; Exod., XXV, 22; Ezech., X, 1-20; les Séraphins, Is., VI, 2, 6; les Principautés, les Puissances, les Dominations, Eph., I, 21; Col., I, 16; les Vertus, Eph., I, 21; les Trônes, Col., I, 6; les Archanges, I Thess., IV, 15; Judæ, 9.

Les livres inspirés ne nous donnent que trois noms propres d'anges: Gabriel, « Dieu est force, » Dan., VIII, 16; IX, 21; Luc., I, 19, 26; Michel, « qui est comme Dieu? » Dan., X, 13, 21; XII, 1; Judæ, 9; Apoc., XII, 7; Raphaël, « Dieu guérit, » Tob., III, 25. Le quatrième livre d'Esdras met en scène les anges Jérémiel, IV, 36, et Uriel, V, 20, et les rabbins croient connaître les noms d'autres anges encore; mais l'Écriture ne nous fournit que les trois noms de Gabriel, de Michel et de Raphaël. Aussi les autres noms ont-ils été rejetés par le pape Zacharie au concile de Rome de 745 et par le XVIe chapitre du concile d'Aix-la-Chapelle de 789. Héfélé, *Histoire des conciles*, traduction Delarc, Paris, 1870, § 367, t. IV, p. 446, et § 393, t. V, p. 87; cf. § 93. Il est clair d'ailleurs que les noms par lesquels nous désignons les anges ne sont pas ceux qu'ils se donnent mutuellement, attendu que leur langage n'a rien de vocal et de sensible. On a remarqué aussi que le nom d'aucun ange n'avait été connu des Juifs avant la captivité de Babylone. Cette ignorance contribua sans doute à les empêcher d'adorer les anges, Jud., XIII, 18, comme ils y auraient été portés au temps des Juges et des rois.

II. *Erreurs et opinions sur l'existence et la nature des anges.* — L'existence des anges a été niée autrefois par les Sadducéens, Act., XXIII, 8, qui rejetaient également la spiritualité de l'âme et la résurrection des corps. Tous les chrétiens ont toujours cru à la réalité des esprits angéliques, dont il est si souvent parlé dans le Nouveau Testament; mais quelques Pères se sont trompés plus ou moins gravement sur leur nature. Origène, *De princ.*, I, VIII, 4; II, VIII, 3, t. XI, col. 180, 222 et *passim*, entraîné par les théories platoniciennes, et imitant en cela Philon, *De confusione linguarum* et *De gigantibus*, *Opera*, Genève, 1613, p. 270, 222, soutint que la nature des anges ne différait pas de celle de nos âmes. Il pensait, en effet, que celles-ci avaient été unies à un corps en punition d'une faute. Voir ÂME. L'opinion d'Origène sur la communauté de nature des anges et des âmes a été renouvelée par les sprites de nos jours. Un assez grand nombre de Pères des premiers siècles, trompés par l'autorité qu'ils accordaient au livre d'Hénoch (voir ce mot), pensèrent que les anges avaient un corps plus ou moins subtil, voir Klee, *Histoire des dogmes*, traduct. Mabire, Paris, 1848, t. I, p. 343, et Petau, *De Angelis*, lib. I, c. II, édit. Vivès, 1865, t. III, p. 607. Plusieurs crurent même que la Genèse parle des anges, quand elle rapporte, VI, 2, que les fils de Dieu épousèrent les filles des hommes et en eurent des enfants. Quelques rabbins ont été jusqu'à penser qu'il y a entre les anges différence de sexe et qu'ils se multiplient par la génération. Calmet, *Dissertation sur les bons et les mauvais anges*, en tête de son *Commentaire sur saint Luc*. Ce que Notre-Seigneur dit dans l'Évangile, Matth., XXII, 30, des anges de Dieu qui ne se marient point, n'a permis à aucun auteur chrétien d'admettre qu'ils ont un sexe. Cependant M. Reuss conteste que telle ait été la pensée de Notre-Seigneur, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, Strasbourg, 1864, t. I, p. 464.

Les exégètes rationalistes ne veulent point reconnaître l'existence des anges. Ils expliquent donc de diverses manières ce que la Bible rapporte du monde angélique. Les uns prétendent que notre notion des anges n'existait pas chez les Juifs avant la captivité; ils la recueillirent parmi les Babyloniens, et elle devint chez eux une croyance populaire; Notre-Seigneur et les évangélistes n'admirent pas cette croyance, bien qu'ils y aient accommodé leur langage. Voir Oswald, *Angelologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1889, p. 6. D'autres pensent que les Juifs étaient primitivement polythéistes; à mesure qu'ils devinrent monothéistes, ils regardèrent les anges comme d'une nature inférieure à celle de Jéhovah; ils en firent, en conséquence, ses messagers et les ministres de ses desseins auprès des hommes, et Jésus-Christ et les auteurs du Nouveau Testament adoptèrent cette conception. Haag, *Théologie biblique*, Paris, 1870, § 96, 108, 121, 132, p. 338, 411, 459, 497. Cette manière de voir est fort en vogue aujourd'hui.

III. *Doctrine catholique sur l'existence et la nature des anges.* — La doctrine catholique sur l'existence et la nature des anges a été formulée par le quatrième concile de Latran (1215) et par le concile du Vatican (voir § V), qui affirment l'existence et la complète spiritualité des anges, et les distinguent non seulement des créatures corporelles, mais encore des hommes composés de corps et d'âme. Les théologiens catholiques admettent que la connaissance des anges s'est accrue depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ par des révélations successives (voir § 7); mais, à leurs yeux, c'est une erreur de penser que la croyance aux anges est la simple transformation d'un polythéisme primitif, ou qu'elle n'est pas confirmée et démontrée par le Nouveau Testament. — Montrons que le témoignage des plus anciens livres de la Bible, comme celui des plus récents, confirment la doctrine catholique et renversent les théories qui lui sont opposées.

Les anges sont très souvent en scène dans les récits des premiers livres de la Bible, le Pentateuque, Josué, les Juges. Ils y jouent un rôle qui démontre qu'on les regarde comme des êtres absolument personnels et qu'ils le sont réellement. Pour ne rien dire des chérubins, dont il sera question dans un article spécial, un ange apparaît à deux reprises, Gen., XVI, 7; XXI, 17, à Agar fugitive dans le désert et lui parle; des anges prédisent à Abraham la naissance d'Isaac et vont délivrer Loth de Sodome, XVIII, XIX; un ange empêche Abraham d'immoler son fils, XXII, 11-19; Jacob, endormi, voit des anges qui montent au ciel par une échelle et en descendent, XXVIII, 12; cf. XXXI, 11; XXXII, 1; XLVIII, 16; un ange apparaît à Balaam et lui marque ce qu'il devra faire, Num., XXII; un ange, l'épée à la main, promet à Josué de combattre avec lui, Jos., V, 13-16; un ange rappelle au peuple les bienfaits et les volontés de Dieu, Jud., II, 1-4; un ange donne à Gédéon sa mission, Jud., VI, 11-23; un ange annonce la naissance de Samson, Jud., XIII. Ces anges sont sans aucun doute des êtres doués d'intelligence et de volonté, et ils se présentent dans les autres livres de la Bible avec les mêmes caractères. Le Nouveau Testament raconte des apparitions semblables à Zacharie, à la sainte Vierge, à saint Joseph, aux bergers de Bethléhem, aux saintes femmes après la résurrection. Notre-Seigneur dit que les anges des petits enfants voient la face de Dieu, Matth., XVIII, 10; il parle de ceux qui assisteront au jugement dernier, et sépareront les bons des méchants, de ceux qui sont au ciel et auxquels les élus seront semblables. Matth., XXII, 30; Marc., XII, 25. Il serait trop long d'énumérer ici toutes ces apparitions et tous ces témoignages; ce qui précède montre suffisamment que les auteurs des premiers livres de la Bible et ceux du Nouveau Testament regardaient les anges comme de véritables personnages.

Quant à la nature de ces personnages, reconnaissons qu'elle n'est pas complètement expliquée dans les plus anciens livres de la Bible. Cependant le Pentateuque et les livres suivants nous fournissent bien des traits qui la caractérisent de plus en plus. On ne leur attribue point la nature de l'homme. Sans doute ils revêtent souvent sa

forme et, pour ce motif, sont parfois appelés des hommes; mais aussitôt qu'on les reconnaît pour des anges, on leur suppose une nature à part. D'ailleurs la manière dont ils paraissent et disparaissent et tout ce qu'ils font prouvent qu'ils n'ont rien d'humain. L'Écriture déclare du reste que l'homme leur est inférieur, Ps. VIII, 6; Hebr., II, 7; II Petr., II, 11, et si quelques Pères ont affirmé la supériorité de l'homme sur eux, c'est en se plaçant au point de vue surnaturel. Voir Klee, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 347.

Mais la nature angélique est-elle purement spirituelle? les anges n'ont-ils point de corps? C'est aujourd'hui une vérité que les définitions invoquées plus haut rendent certaine; mais nous avons dit que plusieurs Pères en avaient douté. Cependant l'Écriture s'exprime assez clairement à ce sujet. Quoique elle raconte leur apparition aux hommes sous une forme corporelle, jamais elle ne dit qu'il leur soit naturel d'avoir un corps. Pendant qu'elle parle de l'âme ou de l'esprit de l'homme, marquant ainsi que nous sommes composés de deux principes, elle ne parle jamais de l'esprit des anges; elle les appelle simplement des esprits. Hebr., I, 14; Apoc., I, 4; cf. Matth., VIII, 16; Luc., X, 20. Job dit qu'ils n'ont point comme nous des corps formés de terre. Job, IV, 18, 19. D'après d'autres textes, ils sont invisibles, Col., I, 16; ce n'est qu'en apparence qu'ils prennent la nourriture que les hommes leur offrent, Tob., XII, 19; ils n'ont aucun commerce charnel. Matth., XXII, 30. Les enfants de Dieu dont la Genèse, VI, 2, nous raconte l'union avec les filles des hommes, ne sont donc point des anges, mais des descendants du vertueux Seth.

Mais les anciens Hébreux faisaient-ils une différence entre ces esprits si élevés et la Divinité? Ne faut-il pas considérer la croyance aux anges comme un reste de polythéisme? Les Livres Saints, particulièrement dans la Genèse, nous rapportent des apparitions où un même personnage est appelé tantôt ange et tantôt dieu. Cette manière de parler soulève la question de savoir si ce personnage était Dieu lui-même ou un ange. Nous reviendrons, au § XI, sur cette question. En tout cas, quelque solution qu'on lui donne, il est certain que les Hébreux ont toujours regardé les anges comme des êtres supérieurs à l'homme, mais inférieurs à Dieu. Sans doute ils n'ont pas précisé, comme nos théologiens chrétiens, les différences qui distinguent la nature angélique de la nature divine; mais ils présentent sans cesse les anges comme des ministres de Jéhovah, qui agissent en son nom et exécutent ses ordres, jamais comme des êtres indépendants. Jacob fugitif voit une échelle qui relie le ciel à la terre et sur laquelle les anges montent et descendent; mais Jéhovah est au haut de l'échelle, c'est sa protection qui est promise à Jacob. Gen., XXVIII, 12-13. Au commencement du livre de Job, I, 6, les anges sont représentés autour de Dieu. Les anges sont multiples; Dieu est unique, et il n'y a que Dieu à qui l'on puisse rendre le culte d'adoration proprement dite. Aussi est-ce à Dieu que l'ange qui apparaît à Manué fait offrir un holocauste. Jud., XIII, 16.

Nous ne dirons rien de la connaissance naturelle des anges et de leur langage. Les théologiens ont longuement étudié ces questions, mais à la lumière de la philosophie plutôt qu'à celle de l'Écriture Sainte et de la révélation.

IV. *Hiérarchie et nombre des anges.* — La Bible ne nous a pas seulement fait connaître les anges en général; elle nous parle aussi de divers ordres entre lesquels ils se partagent et nous en donne les noms (voir § II); mais elle ne s'explique pas sur la nature de chacun de ces ordres ni sur leur rang respectif dans la hiérarchie céleste. Aussi les anciens Pères ne sont-ils pas d'accord sur ce point. Cependant la division adoptée par le livre de la *Hiérarchie céleste*, attribuée à saint Denys l'Aréopagite, est devenue courante depuis longtemps. Elle partage les anges en trois hiérarchies, qui sont elles-mêmes partagées en trois ordres. La première hiérarchie se compose des Séraphins, des Chérubins et des Trônes; la seconde, des Dominations, des Vertus et des Puissances; enfin la troisième, des Principautés, des Archanges et des Anges. Saint Thomas et les thomistes soutiennent que dans ces ordres chaque ange est d'une espèce à part et a sa nature distincte; mais leurs raisons sont plutôt empruntées à la philosophie qu'à la révélation. Les anges forment une multitude innombrable. Jacob, Gen., XXVIII, 12, en voit qui montent au ciel et en descendent; et plus tard il en rencontre une armée. Gen., XXXII, 2. Daniel, VII, 10, dit qu'un million d'anges servaient l'Ancien des jours et que mille millions se tenaient en sa présence. Notre-Seigneur assure à ses apôtres, Matth., XXVI, 53, qu'il pourrait obtenir de son Père plus de douze légions d'anges. L'Épître aux Hébreux, XII, 22, et l'Apocalypse, V, 11, nous donnent des chiffres qui expriment qu'il y a une quantité incalculable de ces esprits bienheureux. Les Livres Saints s'en tiennent à cette affirmation générale. Plusieurs Pères et écrivains ecclésiastiques ont essayé de déterminer ce chiffre en se fondant sur diverses conjectures. Ils appliquent, par exemple, aux anges et aux hommes la parabole du pasteur qui abandonne quatre-vingt-dix-neuf brebis pour aller à la recherche d'une centième égarée dans le désert. Matth., XVIII, 12; Luc., XV, 4. Ils en concluent que le nombre des anges est quatre-vingt-dix-neuf fois plus considérable que celui des hommes.

V. *Création des anges.* — Les anges ont-ils été créés, c'est-à-dire tirés du néant? Ont-ils été créés dans le temps ou de toute éternité? Ont-ils été créés avant le monde matériel, après lui ou en même temps que lui? — Le premier verset de la Genèse : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, » semble répondre à ces trois questions. Le ciel, en effet, renferme les anges; et ce texte paraît nous dire que les anges ont été créés de Dieu, qu'ils ne l'ont pas été de toute éternité, mais dans le temps et avec la terre. Seulement on peut contester cette interprétation, car les anges ne sont pas mentionnés nominativement dans ce passage. Mais les Livres Saints nous fournissent ailleurs des renseignements sur ces trois questions. Ils nous disent, en effet, que tous les êtres finis ont Dieu pour auteur, Eccli., XVIII, 1; Esther, XIII, 10; Rom., XI, 36, et ils rangent expressément les anges parmi les créatures. Ps. CXLVIII, 2 et suiv.; Dan., III, 57; II Esdr., IX, 6; Col., I, 16. C'est donc contrairement à l'Écriture que les gnostiques Cérinthe, Carpocrate, Saturnin, et que les manichéens ont prétendu que les anges procédaient de Dieu par émanation. Klee, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 340. Suivant la doctrine de quelques philosophes, il ne serait pas absolument impossible que les anges aient été créés de toute éternité. Origène semble même avoir admis qu'ils ont été produits de cette manière. Klee, *ibid.*; Freppel, *Origène*, Paris, 1868, lec. 16 et 17. Mais l'Écriture Sainte est positive sur ce point. Elle nous représente l'éternité comme n'appartenant qu'à Dieu, et elle affirme qu'il vivait avant qu'il existât aucun autre être. Ps. XCIX, 3; Prov., VIII, 22; Eccli., XXIV, 5; Joa., XVII, 5, 24; Eph., I, 4; Col., I, 16. Les anges ne sont donc pas éternels.

S'ils n'ont pas toujours été, depuis quel temps existent-ils? Un assez grand nombre de Pères : saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome, saint Jean Damascène, saint Ambroise, saint Hilaire, saint Jérôme, ont pensé que les anges avaient été créés longtemps ou au moins quelque temps avant la matière. Ils s'appuient sur un texte de Job, XXXVIII, 4-7, qui représente les anges assistant dans la joie à l'œuvre de Dieu, qui posait les fondements de la terre. Gennade croyait que la création des anges avait eu lieu après celle de la matière brute, pendant que les ténèbres couvraient la terre, et cela plusieurs siècles avant la production de la lumière. Sa raison,

c'est qu'il fut convenable que Dieu ne restât pas inactif pendant ce temps. Suarez traite son opinion assez sévèrement. Le Juif Philon et saint Eucher ont cru que la création des anges avait suivi celle de l'homme, parce que les anges sont plus parfaits que l'homme, et que l'œuvre de Dieu a été en se perfectionnant. Mais le texte de Job que nous avons rapporté est contraire à ce sentiment.

Aussi plusieurs Pères, parmi lesquels saint Épiphane, saint Augustin, et à peu près tous les théologiens du moyen âge et des derniers siècles ont-ils admis que les anges ont été créés en même temps que le monde terrestre et avant l'homme. Le texte de Job cité en faveur de la première opinion ne suppose pas, en effet, que les anges ont été créés avant la terre, mais seulement qu'ils assistaient à l'œuvre des six jours. D'autre part le livre des Proverbes, VIII, 22, laisse entendre qu'avant la production de la terre il n'existait aucune créature, mais seulement la Sagesse éternelle. La simultanéité de la création des habitants du ciel et de la terre est en outre affirmée dans ces paroles de l'Exode, XX, 11 : « Le Seigneur a fait en six jours le ciel, la terre et la mer et tout ce qu'ils renferment, » et dans ces paroles plus succinctes de l'Ecclésiastique, XVIII, 1 : « Dieu a créé toutes les choses ensemble, *creavit omnia simul.* » Mais ce dernier texte a reçu un grand nombre d'interprétations. Cornelius a Lapide en énumère jusqu'à dix. On peut les ramener à deux classes principales. Les unes entendent *simul* d'une simultanéité de temps, et y voient l'expression du sentiment que les anges ont été créés en même temps que le ciel et la terre. Les autres donnent à ce mot un des sens du terme grec κοινῇ, qu'il traduit. Ici, selon eux, *simul* voudrait dire en commun, soit qu'il exprime que Dieu a fait également toutes choses, soit qu'il signifie qu'il a fait toutes choses suivant un plan d'ensemble qui les embrasse toutes.

Cette dernière interprétation avait autrefois assez peu de partisans, mais elle est plus communément adoptée aujourd'hui. C'est que la simultanéité temporelle de la production des anges, du monde et de l'homme n'offrait aucune difficulté au temps où l'on pensait que Dieu avait produit toutes les créatures en six jours de vingt-quatre heures; car six de ces jours tont un espace de temps si court, que les parties d'une œuvre considérable accomplie en ce temps seraient appelées simultanées dans notre langage courant. Mais il n'en est plus de même dans la théorie des jours-périodes suivie aujourd'hui par tant d'exégètes; car, d'après cette théorie, il s'est écoulé de longs siècles entre l'apparition de la première créature et celle de l'homme; et, cela posé, il paraît peu exact de dire que Dieu a fait toutes choses au même temps.

La création des anges a été l'objet de déclarations dogmatiques de l'Église. A la fin du XIIe siècle et au commencement du XIIIe, les Albigeois prétendaient que ce n'était pas Dieu, mais le démon, qui avait créé la matière; au sujet du démon, ils disaient tantôt, avec les manichéens, qu'il n'avait pas Dieu pour auteur, tantôt qu'il avait été créé bon par Dieu, puis qu'il s'était perverti. Hefélé, *Histoire des conciles*, § 645, t. VIII, p. 62. Le quatrième concile de Latran, tenu en 1215, condamna leur erreur. Nous avons déjà, § III, col. 578, parlé de son décret. « Dieu, dit-il, par sa vertu toute-puissante a produit du néant ensemble, au commencement du temps, les deux classes de créatures spirituelles et corporelles, c'est-à-dire les anges et le monde; puis ensuite les créatures humaines comme réunissant dans leur constitution l'esprit et le corps. » Cap. *Firmiter;* Denzinger, *Enchiridion*, n° 335. Le concile du Vatican a reproduit textuellement ce passage du concile de Latran dans le premier chapitre de la constitution *Dei Filius*. Il a en outre défini, au quatrième canon de ce chapitre, que les *choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ne sont pas des émanations de la substance divine*, et, au cinquième, *que le monde et toutes les choses qu'il renferme, tant les spirituelles que les matérielles, ont été produites de rien par Dieu dans la totalité de leur substance.* Il est donc de foi, en ce qui concerne les anges, qu'ils ont été tirés du néant par Dieu, ou, autrement dit, créés dans la totalité de leur substance; par conséquent, qu'ils ont eu un commencement et ne sont point éternels.

Mais ces déclarations ont-elles tranché la question de savoir à quel moment les anges ont été créés? Sur ce point les théologiens sont loin de s'accorder. Remarquons d'abord que les assertions des anciens théologiens au sujet du concile de Latran s'appliquent au concile du Vatican, qui le reproduit textuellement. Or, d'après saint Thomas (*Opusc. XIX* ou *XXIII*, suivant les éditions, *In Decretalem*, I, cap. II), l'erreur que le concile de Latran a voulu frapper serait celle des origénistes, qui regardaient la création de la matière comme n'entrant point dans le plan que Dieu avait en vue en créant les esprits. Suivant le même docteur, *Sum. theol.*, I, q. 61, art. 3, il n'est pas certain, mais seulement plus probable, que les anges ont été créés au même moment que la matière. Cajetan, Sixte de Sienne, Vasquez et Petau disent avec saint Thomas que le décret de Latran n'a point transformé en erreur le sentiment des Pères qui plaçaient la création des anges avant celle de la matière. Sylvestre de Ferrare, *In 2 cont. Gent.*, c. 83 (D. Thomæ *Opera*, Anvers, 1612, t. IX, p. 206), pense, au contraire, que le concile a voulu définir et qu'il a défini la simultanéité de ces deux créations. Suarez, *De Angelis*, lib. I, c. III, n°s 13-15, Paris, 1856, t. II, p. 11, estime que le concile ne s'est point proposé de trancher ce point, attendu qu'il s'est contenté d'y toucher en passant. Il ajoute que la pensée du décret de Latran est que les deux créations ont été simultanées; il conclut qu'à cause de ce décret, il serait téméraire de nier cette simultanéité. Il reconnaît cependant qu'on peut admettre que le corps de l'homme n'est pas le seul qui ait été formé après la création des anges; car, si le concile ne parle que de l'homme, cela peut venir de l'impossibilité où il était de nommer toutes les créatures. Le sentiment de Suarez était et est resté jusqu'à ces derniers temps l'opinion commune des théologiens. Nous le retrouvons sans aucun correctif dans Mazzella, *De Deo creatore*, 2e édit., Rome, 1880, n°s 238 et 259, p. 173, qui l'appelle *certain*. Mais d'autres auteurs, comme Hurter, *Theol. dogm.*, 6e édit., Inspruck, 1886, t. II, n°s 425 et 426, p. 231; Jungmann, *De Deo creatore*, 4e édit., Ratisbonne, 1883, n° 77, p. 63, admettent qu'on peut entendre le mot *simul* employé par les conciles de Latran et du Vatican dans le sens, non d'une simultanéité de temps, mais d'un plan unique ou d'une communauté d'origine. Ils font observer cependant qu'en plaçant *au commencement du temps, ab initio temporis*, la création des anges et de la matière, le texte laisse entendre que les anges n'ont pas été créés longtemps avant les corps. A notre avis, le concile de Latran visait surtout l'erreur des Albigeois, voir Hefélé, *Hist. des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1872, t. VIII, § 645, qui plaçaient la création de la matière après la chute des anges et en dehors du plan primitif de Dieu. Cela ressort de la suite du décret, qui justifie la déclaration qui nous occupe par cette autre : « *En effet*, le diable et les autres démons ont été créés tous par Dieu; mais, par leur propre fait, ils sont devenus mauvais. Pour l'homme, il a péché à la suggestion du diable. » Bien que saint Thomas dise que cette condamnation a été portée contre les origénistes et non contre les Albigeois, il nous semble donc l'avoir mieux comprise que personne.

Cependant le concile de Latran et celui du Vatican ont aussi marqué le temps des diverses créations. Ils affirment nettement que la création de l'homme a eu lieu après celle des anges et du monde corporel. Le sentiment de Philon et de saint Eucher est donc rejeté par l'Église. Nos conciles affirment encore que les anges et les corps ont été tirés du néant au commencement du monde. Ce qui suppose, comme le remarque Hurter, *ibid.*,

que ces deux créations n'ont point été séparées par un très long intervalle, ou, en d'autres termes, qu'elles ont été moralement simultanées. Il importe donc assez peu qu'on entende le mot *simul* dans le sens que lui attribue saint Thomas, ou dans celui que leur donnent Suarez et Mazzella. Il est d'ailleurs indubitable que les Pères du Vatican ne regardaient point leur déclaration comme inconciliable avec la théorie des jours-périodes ; car la plupart d'entre eux admettaient cette théorie, et tous la considéraient au moins comme soutenable.

VI. *Élévation surnaturelle des anges.* — Les anges furent-ils créés dans l'état de pure nature, c'est-à-dire avec les seuls dons auxquels leur nature leur donnait droit, ou bien furent-ils élevés dès le premier moment de leur existence à l'état surnaturel, c'est-à-dire à la participation de la vie divine, à laquelle ils n'avaient aucun droit? Hugues et Richard de Saint-Victor, Pierre Lombard, saint Bonaventure et beaucoup de leurs contemporains, ont pensé que l'élévation des anges à l'état surnaturel ne s'était produite qu'après qu'ils eurent été laissés quelque temps à leurs seules ressources naturelles. Saint Thomas a soutenu, au contraire, qu'elle avait eu lieu au moment même de leur création, et cette opinion a été adoptée par la grande majorité des théologiens. Les jansénistes l'outrèrent en prétendant que les anges non plus que l'homme n'auraient pu vivre dans l'état de pure nature. Les théologiens ont réfuté cette erreur ; car qui dit état de nature, dit un état dans lequel une créature possède tout ce à quoi elle a droit, et par conséquent un état possible. Mais quoi qu'il en soit de l'état dans lequel furent créés les anges, il est certain qu'au moment de leur épreuve ils avaient été élevés à l'état surnaturel. L'Écriture les appelle, en effet, anges de lumière, II Cor., XI, 14; fils de Dieu, Job, XXXVIII, 7 ; saints, Dan., VIII, 13; Marc., VIII, 38. Ces noms indiquent que les anges participent à la vue de Dieu, à sa vie et à la sainteté surnaturelle. Ils jouissent aujourd'hui au ciel de la vision intuitive de Dieu. Matth., XVIII, 10. Ils possèdent par conséquent un bonheur surnaturel, qui est une récompense pour eux, comme l'enfer est un châtiment pour les démons. Or une récompense surnaturelle suppose des actes de vertu surnaturelle, et par conséquent une élévation surnaturelle dans ceux qui ont accompli ces actes. Parmi les théologiens, les scotistes pensent que la grâce fut donnée aux anges en vue des mérites futurs de Jésus-Christ ; mais les thomistes combattent ce sentiment.

VII. *Épreuve des anges.* — L'épreuve des anges n'est pas racontée expressément dans l'Écriture ; mais son existence n'est point douteuse, car la tradition l'affirme unanimement. Il est en outre certain que les démons ont été créés bons, et qu'ils étaient primitivement comme les anges. Or saint Pierre nous dit que les démons ont été précipités en enfer à cause de leur péché, II Petr., II, 4; cf. Matth., XXV, 41; Judæ, 6, d'où il résulte que les bons anges auraient pu pécher comme eux, et qu'ils ont été soumis à une épreuve.

En quoi consiste cette épreuve? Nous pouvons le conclure encore de la nature du premier péché des démons, qui, suivant l'opinion commune, fut une faute d'orgueil. Eccli., X, 15; Tob., IV, 14; I Tim., III, 6. Il semble probable que cette épreuve ne fut pas de longue durée, car l'Écriture ne laisse pas entendre qu'aucun des bons anges ait péché; elle suppose, au contraire, que les démons furent précipités en enfer dès leur première faute. II Petr., II, 4.

Quel fut le nombre des anges qui tombèrent et celui des anges qui persévérèrent? Nous l'ignorons. Plusieurs auteurs ont cru que les démons sont deux fois moins nombreux que les anges, parce que l'Apocalypse, XII, 4, nous représente le dragon entraînant avec sa queue le tiers des étoiles du ciel et les précipitant sur la terre ; mais, outre que ces étoiles du ciel paraissent être les saints persécutés, on ne doit pas regarder le chiffre donné ici comme ayant une précision mathématique.

VIII. *État actuel des bons anges.* — Les bons anges depuis leur épreuve jouissent du bonheur du ciel. L'Écriture les appelle non seulement, comme nous l'avons vu, anges de lumière, fils de Dieu, saints, mais encore anges élus, II Mach., XI, 6; XV, 23; anges du ciel, Matth., XXII, 30. Elle dit qu'ils sont en la présence de Dieu, Tob., XII, 15; Dan., VII, 10; qu'ils habitent le ciel, Marc., XII, 25; qu'ils sont citoyens de la Jérusalem céleste, Hebr., XII, 22; qu'ils ont le sort qui sera donné aux élus, Luc., XX, 36; que ceux même qui nous gardent sur la terre voient sans cesse au ciel la face de Dieu. Matth., XVIII, 10. Puisque les anges du ciel ont le sort que Dieu réserve aux saints ses élus, ils ne perdront jamais le bonheur dont ils jouissent. Du reste Notre-Seigneur dit expressément qu'ils voient toujours et pour toujours (διὰ παντός) la face de Dieu.

La gloire des anges n'est pas égale. Nous avons déjà parlé de leur hiérarchie. L'Écriture nous apprend en outre qu'il y en a sept d'entre eux qui se tiennent devant le trône de Dieu. Tob., XII, 15. Tout ce qui est vrai du bonheur des saints dans le ciel, de leur connaissance de Dieu, de la manière dont ils l'aiment et le louent, de leur impeccabilité, de leur connaissance surnaturelle du monde, est également vrai des anges. Aussi n'en parlerons-nous point ici. Mais nous devons nous occuper des fonctions qu'ils exercent vis-à-vis des hommes et qui leur ont fait donner le nom d'anges ou députés.

IX. *Fonctions des anges. Les anges gardiens.* — Dieu se sert de ses créatures pour accomplir ses desseins. Ce n'est point qu'il ait besoin d'elles ; mais, dans sa bonté, il veut leur donner une part à ses œuvres. C'est pour cela qu'il a accordé à tous les êtres une certaine puissance naturelle. C'est aussi pour ce motif qu'il se sert du ministère des hommes pour nous instruire des vérités révélées et pour nous communiquer la grâce des sacrements. Il n'y a donc rien d'étonnant qu'il emploie le ministère des anges pour exécuter les plans de sa providence, soit dans l'ordre naturel, soit surtout dans l'ordre surnaturel. Il a chargé ces esprits bienheureux de protéger le juste, Ps. XC, 11-13; Hebr., I, 14; d'écarter de lui les dangers, *ibid.*, et Judith, XIII, 20; de le défendre contre les embûches du démon, Tob., VIII, 3; de présenter ses prières à Dieu, Tob., XII, 12; de conduire son âme en l'autre vie, Luc., XVI, 22; il leur réserve aussi le soin de séparer les bons des méchants au jour du jugement général. Matth., XIII, 49. Un ange est même député auprès de chacun de nous pour nous aider. On l'appelle pour ce motif *ange gardien.* C'est une doctrine certaine et qu'il serait téméraire de contredire en ce qui regarde les fidèles prédestinés; elle est communément admise dans l'Église pour les autres hommes. Elle était déjà crue par les premiers chrétiens; car lorsque saint Pierre, tiré miraculeusement de la prison, frappait à la porte de Marie, mère de Jean, les chrétiens stupéfaits se disaient les uns aux autres que c'était son ange. Act., XII, 15. Notre-Seigneur avait, du reste, confirmé cette croyance en disant, Matth., XVIII, 10, que les anges des petits enfants voient sans cesse la face de Dieu ; et elle s'appuyait sur les paroles du patriarche Jacob, Gen., XLVIII, 16, et de Judith, Judith, XIII, 20, qui affirment que l'ange de Dieu les avait gardés.

Chaque peuple a aussi un ange spécialement chargé de lui, suivant un sentiment admis par les saints Pères et par les théologiens catholiques. Le livre de Daniel, X, 13, 21, fait en effet mention de l'ange des Grecs et de celui des Perses. En outre, la traduction des Septante, Deut., XXXII, 8, porte que Dieu a partagé la terre aux nations suivant le nombre de ses anges. Et plusieurs auteurs en ont conclu que chaque nation a son ange gardien. L'ange du peuple juif était Michel, Dan., X, 13, 21; XII, 1; Judæ, 9, qui est maintenant le protecteur spécial de l'Église universelle, Apoc., XII, 7, pour laquelle il combat. Il était assez naturel de penser que les Églises particulières ont aussi leur ange gardien. C'est donc un sentiment fort

répandu. Il est même des interprètes qui pensent que saint Jean s'adresse aux anges des sept Églises d'Asie au début de l'Apocalypse; mais ceux qu'il appelle *anges* en cet endroit sont les évêques de ces Églises, comme le prouvent les reproches qu'il leur fait. La croyance aux anges gardiens n'est point particulière aux Juifs et aux chrétiens; elle existait chez les Perses, chez les Grecs et chez d'autres peuples; mais ce n'est pas une raison pour la rejeter.

Saint Étienne, Act., VII, 53, et saint Paul, Hebr., II, 2; Gal., III, 19, déclarent que la loi et la révélation mosaïques avaient été données aux Juifs par le ministère des anges. Saint Paul en prend occasion de montrer la supériorité de la révélation chrétienne qui a été apportée au monde par le Fils de Dieu en personne. Hebr., I.

Si la participation des anges aux ouvrages de Dieu a été considérable, il est cependant des œuvres que Dieu s'est réservées à lui seul, savoir : la création et la rédemption du monde.

Cependant Simon le Magicien et après lui Ménandre, Saturnin et en général les gnostiques, attribuaient la création du monde aux anges (Voir Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Belet, t. I, § 31 et 32, p. 251-255). Marcion et les manichéens attribuaient celle des corps au démon. Ces opinions furent toujours rejetées par l'Église, qui, dans ses symboles et ses conciles, proclama Dieu le créateur de toutes choses. Les théologiens se demandèrent même si Dieu pouvait communiquer, dans une certaine mesure, sa puissance créatrice à des êtres finis. Quelques-uns crurent cette communication possible; mais la plupart admettent avec saint Thomas, I, q. 45, a. 5, qu'aucune créature ne peut recevoir le pouvoir de créer.

Basilides et les autres gnostiques faisaient de Jésus-Christ un *éon*. Ils attribuaient, en conséquence, notre rédemption aux anges. Mais la doctrine de saint Paul, Hebr., I et II, des Pères et des théologiens, voir Klee, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 4, c'est que l'homme n'aurait pu être sauvé par un ange et qu'il l'a été par le Fils même de Dieu. On trouvera traitées dans les théologiens les questions relatives à la manière dont les anges agissent sur les corps, se transportent d'un lieu dans un autre (voir en particulier Schmid, *Quæstiones selectæ ex theologia dogmatica*, Paderborn, 1891, q. II, p. 128-145), et nous suggèrent des pensées. L'Écriture affirme ces faits sans les expliquer. L'Écriture ne nous fait pas non plus connaître si Dieu confie des missions sur la terre à tous ses anges ou s'il n'en donne qu'aux cinq derniers ordres. Un grand nombre de Pères, saint Athanase, saint Chrysostome, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Bernard, après eux Scot, et plus près de nous Petau, Knoll et d'autres auteurs ont pensé que tous les anges remplissent des ministères auprès des hommes. L'Épître aux Hébreux, I, 14, dit en effet que tous les anges sont les ministres que Dieu emploie pour le salut des élus. Dieu plaça des chérubins à l'entrée du paradis pour en défendre l'accès, et les anges Michel, Gabriel et Raphaël, qui accomplirent plusieurs missions, sont du nombre des anges qui se tiennent devant le trône de Dieu. Néanmoins, à la suite de l'auteur de la *Hiérarchie céleste*, connue sous le nom de saint Denys l'Aréopagite, et de saint Grégoire le Grand, les principaux théologiens du moyen âge, saint Bonaventure, saint Thomas et l'école thomiste ont soutenu que les quatre premiers ordres d'anges n'étaient occupés qu'à louer et à adorer Dieu. Suivant cette opinion, lorsque ces anges supérieurs remplissent un ministère parmi les hommes, c'est par l'intermédiaire des anges des cinq derniers ordres. D'après saint Thomas, I, q. 112, a. 2, quand l'Écriture nous parle d'un ministère rempli sur la terre par les séraphins, Is., VI, 2-6, ou les chérubins, Gen., III, 24, il faut regarder ces termes comme une dénomination générale qui ne désigne pas un ordre particulier de la hiérarchie céleste, mais qui s'applique à tous les anges, ou qu'explique la forme revêtue par les envoyés de Dieu.

X. *Culte des anges.* — Il était naturel que ceux qui attribuaient aux anges la création et la rédemption leur rendissent le culte qui n'est dû qu'à l'Être suprême. Saint Paul met les Colossiens, Col., II, 18; cf. Matth., V, 34, en garde contre ce qu'il appelle la religion des anges. C'est sans doute à cause de ce culte que l'ange devant qui saint Jean voulait se prosterner, dans l'Apocalypse, lui défendit de le faire, et lui dit de réserver ses adorations pour Dieu. Apoc., XXII, 9. Cependant l'Écriture ne condamne point les honneurs rendus aux anges en tant que ministres de Dieu, ni les prières qu'on leur adresse pour qu'ils les portent au pied de son trône. Moïse, Exod., III, 5, et Josué, V, 13, 14, ôtent leur chaussure par respect pour le lieu où l'ange du Seigneur leur apparaît. Daniel se prosterne devant un ange qui se présente à lui sur le Tigre, X, 5, 6. Cf. Gen., XVIII, 2; XXXII, 36; XLVIII, 16; Exod., XXIII, 20; Ose., XII, 4. Saint Jean, Apoc., V, 8, nous montre ces esprits bienheureux occupés à présenter à Dieu les prières des saints. Aussi l'Église catholique rend-elle un culte aux anges; mais le culte qu'elle leur rend n'est point celui de *latrie*, qui est réservé à Dieu, c'est le culte de *dulie*.

XI. *L'ange de Jéhovah. Les apparitions des anges.* — C'est ici le lieu de nous poser une question qui a été l'objet de nombreuses discussions. Les anges ont apparu très souvent aux hommes. Parmi les apparitions rapportées dans l'Ancien Testament, il en est un grand nombre où celui qui apparaît est nommé l'*ange de Jéhovah*. Gen., XVI, 7; XXI, 17; XXII, 11, 15; XXIV, 40; XXXI, 11; Num., XX, 17; XXII, 22; Jud., II, 1, 4; VI, 11; XIII, 3; II Reg., XXIV, 16; III Reg., XIX, 5-7; IV Reg., I, 15; XIX, 35; I Par., XXI, 15; Ps. XXXIII, 8; Isai., XXXVII, 36, etc. Il arrive aussi assez souvent que le même personnage qui vient d'être appelé ange est ensuite nommé Dieu. Ainsi par exemple, Gen., XVIII, 19, lorsque le Seigneur apparaît à Abraham, celui-ci voit trois personnages; or, dans la suite du récit, tantôt ces personnages sont supposés plusieurs, tantôt ils sont supposés un seul; deux d'entre eux vont à Sodome secourir Loth, et sont appelés anges; l'un reste avec Abraham et est appelé le Seigneur. De même encore Dieu, ou l'ange de Dieu suivant l'hébreu, Exod., III, 2, apparut à Moïse dans le buisson ardent, et saint Étienne, rappelant cet événement, nomme celui qui apparut à Moïse tantôt un ange, tantôt Dieu. Act., VII, 31-35. Or on s'est demandé si l'ange de ces apparitions n'était point Dieu lui-même, avec lequel il semble se confondre, ou le Fils de Dieu, qui est nommé ailleurs l'Ange du Testament. Malac., III, 1.

On peut ramener à trois classes les opinions diverses qui ont été émises à ce sujet. La plupart des Pères ont pensé que dans toutes ces apparitions ce n'était point un ange, mais Dieu lui-même qui se montrait. Leur raison, c'est que ce personnage est appelé Dieu et agit comme Dieu, et aussi que ces apparitions étaient des préliminaires de l'Incarnation. Plusieurs ont vu la Trinité dans quelques-unes de ces apparitions, en particulier dans les trois anges qui visitèrent Abraham; d'autres ont vu une manifestation du Dieu unique dans cette apparition, qui montre l'unité de nature des trois personnes divines, et dans celle où Dieu déclare qu'il se nomme Jéhovah, qu'il est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; mais ordinairement on a cru, aux quatre premiers siècles de l'Église, que c'était le Fils de Dieu qui se manifestait sous la forme des anges, et préparait ainsi son incarnation. Cette opinion a été formulée par saint Irénée, saint Justin, Origène, Tertullien, saint Cyrille d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, saint Cyprien, saint Cyrille de Jérusalem, saint Chrysostome, saint Hilaire, saint Épiphane, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise. Elle a gardé d'ailleurs jusqu'à nos jours des représentants très autorisés. Citons Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 10e semaine, 6e élévation, qui s'exprime en ces termes : « Croyons que toutes ces apparitions, ou du Fils de Dieu ou du Père même,

étaient aux hommes un gage certain que Dieu ne regardait pas la nature humaine comme étrangère à la sienne, depuis qu'il avait été résolu que le Fils de Dieu égal à son Père se ferait homme comme nous. Toutes ces apparitions préparaient et commençaient l'incarnation du Fils de Dieu, l'incarnation n'étant autre chose qu'une apparition de Dieu, I Tim., III, 16, au milieu des hommes plus réelle et plus authentique que toutes les autres : pour accomplir ce qu'avait vu le saint prophète Baruch, III, 37, 38, que *Dieu même, après avoir enseigné la sagesse à Jacob et à ses enfants*, avait été vu sur la terre et avait conversé parmi les hommes. » Cf. Vandenbrœck, qui s'applique à établir cette opinion dans sa *Dissertatio theologica de theophaniis sub Veteri Testamento*, Louvain, 1851, p. 58-113.

Cependant saint Jérôme, saint Augustin et saint Grégoire pape s'étaient montrés favorables à un sentiment différent, celui qui attribue ces apparitions à des anges. Ce sentiment fut suivi par la plupart des théologiens et des exégètes scolastiques. Citons saint Bonaventure, saint Thomas, les théologiens de Salamanque, Sylvius, Estius, Suarez, Billuart, Perrone, Tostat, Cornelius a Lapide, Bonfrère, Calmet, Menochius. Suivant ces auteurs, ce sont des anges qui ont apparu aux hommes non seulement dans les cas où celui qui apparaît est appelé tantôt Dieu, tantôt ange, mais encore dans les apparitions où il n'est point parlé des anges, et où Dieu seul semble intervenir. Ils s'appuient principalement sur divers passages de l'Écriture où il est affirmé tantôt que personne n'a jamais vu Dieu, Joa., I, 18 ; Joa., IV, 12, tantôt que dans l'Ancien Testament Dieu s'est toujours servi du ministère des anges. Heb., I, 1 ; II, 2 ; Gal., III, 19 ; Act., VII, 53. Voir en particulier saint Thomas, *Quæst. disp. de Potentia*, q. 6, art. 8, ad. 3 ; Suarez, *De Angelis*, VI, xx, édit. Vivès, 1856, t. II, p. 765 ; Cornelius a Lapide, *In Exodum*, cap. III, édit. Vivès, 1868, t. I, p. 451.

Une troisième manière d'expliquer les apparitions qui nous occupent consiste à dire que ce sont des anges qui ont apparu, mais que c'est Dieu qui parlait en eux. Elle a été adhuise par le franciscain Frassen. M. Vandenbrœck, *De theophaniis sub Veteri Testamento*, p. 59, l'attribue aussi à Wouters et aux Bénédictins qui ont édité saint Hilaire. Cette troisième opinion mérite à peine d'être signalée ; car elle est peu en harmonie avec les textes de l'Écriture, qui dit que les paroles sont prononcées par le personnage qui se montre dans les apparitions.

M. Vandenbrœck distingue une quatrième opinion, qu'il attribue à Witasse, et suivant laquelle Dieu aurait apparu médiatement et les anges immédiatement. Mais ce sentiment est celui de tous les scolastiques, qui attribuent ces apparitions aux anges ; car ils font tous observer que ces anges remplissaient une mission de Dieu et parlaient en son nom. C'est pourquoi, suivant eux, l'Écriture affirme tantôt que c'est un ange, tantôt que c'est Dieu qui parle et se manifeste.

Les anges ont apparu sous des formes diverses : sous forme de chérubins à corps d'animaux, à Ezéchiel et probablement à Adam, sous forme de nuée dans le désert, sous forme de voyageurs, de guerriers, de prêtres en habit de lin, parfois avec et le plus souvent sans ailes. On peut se demander s'ils ont pris pour ces apparitions des corps véritables. L'opinion commune est qu'ils se sont formés, ou que Dieu leur a formé des corps véritables pour les apparitions que la Bible présente comme réelles. Il en est autrement dans le cas où les anges apparaissent en songe, comme cela eut lieu pour la vision de Jacob, Gen., XXVIII, 12, 13, et pour celles de saint Joseph, Matth., I, 20 ; II, 19.

XII. *Développement de la doctrine des anges.* — On peut considérer ce développement soit dans la Bible, soit dans la théologie catholique. L'angélologie de l'Écriture Sainte s'est précisée peu à peu ; mais on en trouve tous les éléments en germe dès les premiers récits bibliques. Certaines couleurs de ces récits ont changé, certaines parties des croyances se sont développées, mais le fond est resté le même. La plupart des représentants de l'exégèse rationaliste se sont cependant persuadé que la croyance aux anges avait été notablement modifiée depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ. Voici quelle serait, suivant plusieurs d'entre eux, les étapes de ce développement. A l'origine les Hébreux auraient été polythéistes et auraient adoré les astres. Le monothéisme, qui prit racine en Israël, aurait rabaissé les anciens dieux à un rang secondaire et les aurait transformés en ces anges, serviteurs de Jéhovah, qui forment la milice céleste. Ce serait pour ce motif que le même personnage nous est présenté dans les premiers récits de la Bible, tantôt comme un envoyé de Dieu, tantôt comme Dieu lui-même. Les anges auraient gardé le caractère des dieux de l'Olympe dans Job, où ils forment le conseil de Dieu, Job, I, 6, et dans les passages nombreux où ils paraissent en guerriers. Gen., XXXII, 1-2; Jos., V, 14; I Reg., XXII, 19 ; II Reg., VI, 17, etc. Ensuite ils auraient pris de plus en plus le caractère de simples messagers. Leur spiritualité n'aurait pas été admise dans les premiers temps, mais seulement plus tard. Ainsi s'expliquerait qu'ils aient bu et mangé avec Abraham, Gen., XVIII, 8, tandis qu'ils refusèrent de s'asseoir à la table de Manué, père de Samson, Jud., XIII, 16, et qu'ils déclarèrent à Tobie, Tob., XII, 19, que ce n'était qu'en apparence qu'ils prenaient la nourriture des hommes. Les Juifs auraient adopté pendant la captivité de Ninive et de Babylone diverses croyances des Chaldéens et des Perses, en particulier la distinction entre les bons et les mauvais anges, qui fait le fond du zoroastrisme. C'est aussi à cette source qu'ils auraient emprunté la division hiérarchique des anges, la notion des sept anges qui se tiennent devant le trône de Dieu et les noms de quelques-uns d'entre eux. Plusieurs autres conceptions contraires aux croyances primitives de l'hébraïsme se seraient introduites à partir de ce moment. « Dans l'âge patriarcal, dit M. Haag, *Théologie biblique*, Paris, 1870, p. 414, Dieu habitait au milieu des tentes de son peuple et protégeait directement la famille du patriarche. Pendant la période de l'hébraïsme (avant l'exil), la Bible nous montre le Dieu national des Israélites trônant entre les chérubins dans la tente-sanctuaire (le tabernacle) et intervenant encore quelquefois dans les affaires de la nation. Depuis l'exil, retiré dans le ciel comme les rois d'Orient dans leur palais, d'où ils ne sortent que rarement pour se montrer à leurs sujets, nous le voyons continuant à gouverner le monde, non pas encore, il est vrai, par des lois physiques et morales établies de toute éternité et immuables comme lui (qu'était donc le Décalogue ?), mais par des ministres de sa volonté, par des anges, et à cet égard les Juifs vont si loin dès la fin de cette période, que déjà les Septante traduisent *'ēš dāt*, Deut., XXXIII, 2, qui signifie feu de la loi, par ἄγγελοι, les anges, première trace d'une croyance que l'on trouve enseignée dans le Nouveau Testament, comme dans le Talmud. » (Notre Vulgate traduit *'ēš dāt* par *lex ignea* ; mais comment M. Haag n'a-t-il point remarqué que, dans le même verset et le suivant, le texte original parle de *qōdēš*, de « saints » qui accompagnent Dieu par milliers, et dans lesquels les rabbins voient les Docteurs qui ont composé le Talmud, pendant que les exégètes catholiques y voient les anges ?) « Cette croyance qui fait intervenir directement les anges dans la promulgation de la loi sur le Sinaï est aussi étrangère à l'hébraïsme que la doctrine des anges protecteurs, qui commence seulement à se produire dans les apocryphes de l'Ancien Testament. » Notre-Seigneur et ses Apôtres auraient accepté les idées courantes parmi les Juifs de leur temps. Voir Haag, *Théologie biblique*, § 96, 108, 121 et 132, p. 338-347, 411-415, 459-460 et 497-502.

Ces vues sont absolument exagérées, et par conséquent fausses. Sans doute la connaissance des anges, de leur caractère personnel et de leur nature s'est précisée de plus en plus. Il en est résulté que la part des anges

dans l'œuvre de Dieu a paru davantage; mais il n'y a eu là qu'un éclaircissement des données les plus anciennes de la Bible. Au temps des patriarches, les anges ne se distinguent point les uns des autres par des noms particuliers. On ne prend presque point garde à eux, mais seulement au Dieu dont ils sont les députés. C'est pourquoi on les appelle tantôt anges de Dieu, tantôt Dieu. Il faut remarquer cependant que la même confusion apparente qui fait donner au même personnage le nom d'ange et de Dieu se retrouve jusque dans les derniers livres du Nouveau Testament. Qu'on lise pour s'en convaincre le discours de saint Étienne, Act., VII, 30, 33, et la fin de l'Apocalypse, XXII, 9, 13. Il est certain pourtant que les auteurs de ces derniers livres distinguaient parfaitement Dieu des anges, et que leur croyance sur ces derniers n'avait rien de polythéiste. Dieu, sur lequel toute l'attention se porte dans les premières pages de la Bible, semble par suite remplir en personne les ministères qui seront plus tard attribués aux anges qu'il envoie. Cependant, dès les temps les plus reculés, les anges s'acquittent, à la sortie du paradis terrestre, près d'Abraham, d'Agar, de Loth, de Jacob, de Moïse, de ministères de la même nature que ceux dont ils seront chargés auprès de Tobie, de Daniel, de Marie et de Joseph. Du reste, le nom de *messager* donné aux anges de toute antiquité montre bien qu'on leur a toujours attribué le même ministère que dans les derniers temps de l'Ancien Testament.

Les anges n'étant pas distingués individuellement les uns des autres à l'époque des patriarches, on ne pouvait arriver à la conception d'un ange gardien spécial, chargé de protéger les individus et les peuples pendant toute leur existence. Cependant Agar est sans cesse protégée par un ange; Jacob mourant invoque l'ange qui l'a délivré de tous les dangers, Gen., XLVIII, 16, et un ange accompagne et guide le peuple d'Israël dans le désert, avec la même vigilance que Raphaël mit à accompagner Tobie. Sans être formulée théoriquement, la notion des anges gardiens des individus et des peuples a donc toujours fait partie des croyances hébraïques. Quant à la pensée que les anges concoururent à la promulgation de la loi qui fut entourée de tant de prodiges, on voit qu'elle était conforme aux idées reçues du temps de Moïse. Du reste, ce n'est pas seulement d'après la version des Septante, mais encore d'après le texte hébreu aussi bien que d'après la Vulgate, que le cantique de Moïse rapporté au Deutéronome, XXXIII, 2, parle de la part que les anges ont eue à la promulgation de la loi.

Les démons sont mieux connus et se distinguent mieux des anges après la captivité, mais de la même manière que les bons anges sont mieux connus et se distinguent mieux les uns des autres. L'attention était moins appelée à l'origine sur la différence de ces êtres supérieurs à l'homme, mais qui n'agissent que par l'ordre ou la permission de Dieu. Cependant la notion de l'esprit mauvais et méchant est dans les plus anciens livres de la Bible. Le serpent qui tente Ève a une personnalité assez nettement dessinée qu'aucun des bons anges qui interviennent dans la Genèse; or son rôle est celui du démon. Il en est de même du rôle de Satan vis-à-vis de Job, Job, II, et de celui de l'esprit malin qui agite le roi Saül. I Reg., XVI, 14. Sans doute ces esprits mauvais nous sont présentés, au moins dans ces deux derniers cas, comme agissant par la permission, et d'une certaine manière par la volonté de Jéhovah, tandis que dans les livres postérieurs de la Bible le démon semble avoir plus d'initiative; mais nous avons déjà fait une remarque analogue pour les bons anges. Du reste, il ne faut pas oublier qu'alors même que la Bible représente le démon laissé à lui-même, elle sous-entend toujours cette permission de Jéhovah sur laquelle les anciens récits portent notre attention. Il y a en effet toujours eu une différence radicale entre le dualisme des doctrines zoroastriennes, qui égalent le principe du mal au principe du bien, et les doctrines de la Bible, qui sont essentiellement monothéistes et soumettent à Dieu le principe même du mal.

Les divers ordres de la hiérarchie des anges n'avaient pas été déterminés avant la captivité; mais leur existence était déjà indiquée d'une façon générale, car dès lors les anges étaient comparés à une armée, et celui qui apparut à Josué s'était nommé le chef de l'armée du Seigneur. Josue, V, 14.

Enfin les exégètes catholiques ne font pas difficulté de reconnaître que les noms des anges et quelques détails de l'angélologie hébraïque ont pu être empruntés aux croyances des Perses. Ces croyances n'étaient pas, en effet, fausses à tous égards. L'esprit de Dieu a pu révéler et faire discerner aux écrivains inspirés ce qu'elles contenaient d'exact. Pour ce qui est des noms donnés aux anges, nous avons déjà remarqué que ce ne sont pas les noms par lesquels ils se désignent eux-mêmes dans leur langage, puisqu'ils ne se servent pas de mots comme nous. Il importe, du reste, de ne pas oublier que s'il existe quelque ressemblance entre les croyances des Hébreux sur les anges et celles des autres peuples, et en particulier des Perses, il y a aussi de notables différences, et que l'angélologie des Juifs s'est développée sur un fonds tout hébraïque, ainsi que nous l'avons montré.

Ce fonds s'est encore développé davantage dans la théologie catholique. Deux influences y ont puissamment contribué : c'est l'action de la dogmatique chrétienne et les données de la philosophie grecque. Nous avons signalé les principaux problèmes sur lesquels l'attention des Pères et des théologiens s'est portée et les solutions diverses qu'ils ont reçues. Ces problèmes sont surtout la question de la nature des anges qui s'éclaircit en même temps que la doctrine de la spiritualité de l'âme humaine; la question de l'action des anges dans l'Ancien Testament, qui fut envisagée différemment par les Pères et par les scolastiques; celle de leur hiérarchie, sur laquelle l'accord ne se fit qu'au moyen âge sous l'influence du traité attribué à saint Denys l'Aréopagite; la question de l'objet de leur science étudiée déjà par les Pères, en particulier par saint Augustin; les questions plus philosophiques que théologiques qui ont été discutées par la scolastique au sujet de leur mode de connaissance, de leur langage et de leur action sur le monde et sur nos âmes.

A consulter : Pierre Lombard, *II Sententiarum liber*, D. 3-11, et tous ses commentateurs; S. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I p., q. 50-62, 106-108, 111-113, et ses commentateurs; Suarez, *De Angelis*, lib. I-IV; *Collegii Salmanticensis cursus theologicus*, tract. VII, *De Angelis*; Petau, *Dogmata theologica, de Angelis*; D. Calmet, *Dissertation sur les bons et sur les mauvais anges*, avant son *Commentaire sur saint Luc*; Albertus (Knoll) a Bulsano, *Institutiones theologiæ theoreticæ*, 5e édit., Turin, 1875, p. 2, cap. III; Jungmann, *De Deo creatore*, editio quarta, Ratisbonne, 1883, p. 57-96; Mazzella, *De Deo creante*, editio altera, Rome, 1880, disput. 2a, p. 169-340; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 5e édit., Inspruck, 1888, t. II, p. 319-336; Scheeben, *La dogmatique*, trad. Belet, Paris, 1881, § 135-142; Schell, *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1890, t. II, p. 170-262; Oswald, *Angelologie*, 2e édit., Paderborn, 1889; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. IV, 1886; article *Engel*.

A. VACANT.

2. ANGE CÉLESTIN, mineur observant, né à Monte-Corvino, ville du Principato, se rendit recommandable par l'enseignement, par la prédication et par la publication de beaucoup de bons ouvrages, parmi lesquels Alva note un Commentaire italien sur le *Magnificat*, imprimé à Naples en 1609, in-4o.

P. APOLLINAIRE.

3. ANGE DE ANGELIS, natif de Feltria, mineur réformé de la province dite de Saint-Antoine-de-Padoue, dans laquelle il fut honoré des dignités de définiteur et de

custode. Il mourut au couvent de Venise, en 1694. Il a publié : *Lux desiderata ad intelligendos Psalmos et Cantica*, in-4°, Venise, 1684. P. Apollinaire.

4. ANGE DE L'ABÎME (ὁ ἄγγελος τῆς ἀβύσσου). Un des chefs des démons, appelé Abaddon ou Exterminateur. Apoc., IX, 11. Voir Abaddon.

5. ANGE DEL PAS. Voir Pas (ange del).

6. ANGE DE LUMIÈRE (ἄγγελος φωτός), nom par lequel saint Paul, II Cor., XI, 14, désigne les bons anges. Parlant de Satan, qui est un ange de ténèbres, parce qu'il habite l'enfer, le royaume des ténèbres, et qu'il cherche à faire le mal, l'Apôtre dit que le chef des démons se transforme quelquefois en « ange de lumière », c'est-à-dire veut paraître un ange bon, pour tromper les justes. Cf. Matth., VII, 15.

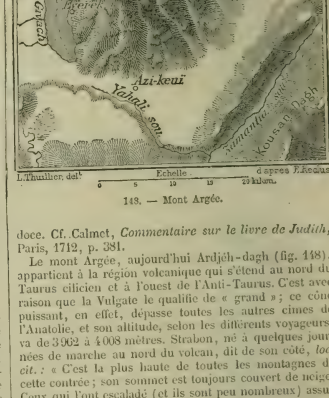
7. ANGE DE SATAN ("Αγγελος Σατᾶν). II Cor., XII, 7. Satan est considéré dans l'Écriture comme un prince qui domine sur le royaume de l'enfer et commande à des démons qui lui sont soumis. Cf. Matth., XII, 16. Ces démons sont appelés « ses anges », Matth., XXV, 41 ; Apoc., XII, 7, parce qu'ils exécutent ses messages et accomplissent les ordres qu'il leur donne. « L'ange de Satan souffllette » saint Paul, c'est-à-dire le traite d'une manière cruelle et humiliante. Voir Aiguillon, col. 309-310.

8. ANGES DES ÉGLISES. Saint Jean, dans l'Apocalypse, I, 20 ; II, 1, 8, 12, 18 ; III, 1, 7, 14, parle des anges des sept Églises d'Asie et leur adresse des messages. On entend communément par le mot « ange » de ces Églises, dans ces passages, l'évêque qui les gouvernait et qui était « l'envoyé » de Dieu auprès d'elles, selon la signification du mot ἄγγελος, « ange » en grec. L'usage de désigner les évêques par ce nom ne prévalut point dans le langage ecclésiastique. On trouve cependant quelques exemples de cette dénomination dans les anciens historiens. Ainsi Socrate, *H. E.*, IV, 23, t. LXVII, col. 520, appelle « ange » Sérapion, évêque de Thmuis. — Des exégètes protestants ont entendu : les uns, des anges gardiens des sept Églises, les anges dont parle saint Jean ; les autres, des messagers envoyés à saint Jean par les sept Églises. Ces explications sont inadmissibles. — 1° Les esprits célestes ne pouvaient être blâmés par l'Apôtre, comme le sont quelques-uns de ceux à qui il écrit. Apoc., II, 4, 14, 20, etc. — 2° On n'écrit pas aux messagers, mais à ceux qui les ont envoyés.

9. ANGE EXTERMINATEUR. 1° Nom donné communément à l'ange qui frappe les sujets de David de la plaie de la peste, II Reg., XXIV, 16-17, et qui extermine l'armée de Sennachérib. IV Reg., XIX, 35 ; Is., XXXVII, 36 ; Eccli., XLVIII, 24 ; I Mach., VII, 41. Cet ange est surnommé Exterminateur, à cause de la mission qu'il remplit ; mais ce titre, adopté dans la langue usuelle, ne se lit pas dans l'Écriture, qui appelle simplement « ange de Jéhovah » ce ministre des vengeances célestes. Voir David et Sennachérib. — 2° Le nom d'exterminateur (*Exterminans*) n'est donné dans la Vulgate qu'à un mauvais ange, Abaddon, un des chefs des démons. Apoc., IX, 11. Voir Abaddon.

10. ANGE ou **ANGELO ROCCA.** Voir Rocca.

ANGÉ, montagne de la Cappadoce, mentionnée seulement dans la Vulgate à propos d'une campagne d'Holoherne contre l'Asie Mineure. Judith, II, 12. Le généralissime d'Assurbanipal, nous dit le texte latin, « ayant franchi les frontières de l'Assyrie, vint aux grandes montagnes d'Angé, qui sont à gauche (c'est-à-dire, d'après le langage oriental, au nord) de la Cilicie ; et il entra dans toutes les forteresses, et il s'empara de toutes les places fortes. Il emporta d'assaut la ville fameuse de Mélothi (Mélite ou Mélitène de Cappadoce), et il pilla tous les habitants de Tharsis (Tarse en Cilicie), etc. » Laissant ainsi au sud l'Amanus et le Taurus oriental, Holoherne se dirigea tout de suite vers le centre ou l'ouest de l'Asie Mineure, l'un des principaux foyers de la révolte. Le mont Angé, qui se trouvait sur sa route, ne peut être que le mont Argée des auteurs classiques, l'Ἀργαῖος de Strabon, XII, p. 533, le pic principal du massif central de la Cappa-



148. — Mont Argée.

doce. Cf. Calmet, *Commentaire sur le livre de Judith*, Paris, 1712, p. 381.

Le mont Argée, aujourd'hui Ardjéh-dagh (fig. 148), appartient à la région volcanique qui s'étend au nord du Taurus cilicien et à l'ouest de l'Anti-Taurus. C'est avec raison que la Vulgate le qualifie de « grand » ; ce cône puissant, en effet, dépasse toutes les autres cimes de l'Anatolie, et son altitude, selon les différents voyageurs, va de 3962 à 4008 mètres. Strabon, né à quelques journées de marche au nord du volcan, dit de son côté, *loc. cit.* : « C'est la plus haute de toutes les montagnes de cette contrée ; son sommet est toujours couvert de neige. Ceux qui l'ont escaladé (et ils sont peu nombreux) assurent que, par un ciel clair, le regard découvre à la fois les deux mers, le Pont-Euxin et la mer d'Issus. » Cette assertion est démentie par les explorateurs modernes. Élisée Reclus, dont la description s'appuie sur les données de P. de Tchihatcheff, d'Hamilton et de Tozer, dit que du sommet on contemple, il est vrai, un immense horizon ; mais, au sud, les remparts du Boulgar-dagh et de l'Alada-dagh cachent la Méditerranée, et c'est à peine si au nord-est on aperçoit les vagues linéaments des montagnes pontiques. *Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 476.

« Le mont Argée, continue le même géographe, repose sur un socle très élevé : au nord, la plaine de Kaisarieh (Césarée), la plus basse du pourtour, a plus de mille mètres d'altitude, tandis qu'à l'ouest un col, qui sépare le massif central d'un autre groupe volcanique, dépasse la hauteur de quinze cents mètres. Des contreforts, des cônes

adventices, des coulées de roches fondues entourent la montagne proprement dite, et donnent à l'ensemble du groupe une superficie qui dépasse onze cents kilomètres carrés. En montant par le versant du sud, que choisit Hamilton, le premier graviseur moderne de l'Argée, on s'élève successivement sur de larges terrasses disposées en degrés autour de la cime. Le cône suprême, haut d'environ huit cents mètres, est coupé de crevasses profondes, et les intempéries y ont creusé des ravins divergents, qui dessinent au bord du cratère une collerette de neiges blanches, descendant en longues traînées entre les scories rougeâtres... En été, la neige disparaît complètement du versant méridional de l'Argée ; mais il en reste toujours dans le profond cratère, où elles forment même de véritables glaciers. Encore à l'époque de Strabon, le mont avait un reste d'activité volcanique. Les pentes étaient couvertes de forêts, — qui ont disparu ; — mais la plaine était « minée par un feu intérieur », d'où jaillissaient fréquemment les flammes. » E. Reclus, *ouv. cité*, p. 476-478. A. Legendre.

ANGELICUS (CODEX), manuscrit du Nouveau Testament grec, ainsi appelé parce qu'il a fait partie de la bibliothèque Angelica des religieux augustins de Rome (A 2, 15). Il a porté autrefois le nom de *Passionei*, parce qu'il avait appartenu au cardinal de ce nom. On le désignait autrefois par la lettre G, on le désigne aujourd'hui par L 2. Il est du xe siècle. Il commence aux mots μετ' ἐκεῖνο, Act., VIII, 10, contient toute la suite des Actes et les Épîtres de saint Paul jusqu'à Heb., XIII, 10, ὀλιγόγραφον. Il a été collationné par Scholz, par Fleck, par Tischendorf et par Tregelles.

ANGELIS (Mutius de), jésuite italien, né à Spolète en 1561, mort à Rome, le 1er décembre 1597. Il entra dans la Compagnie de Jésus, en 1577, et professa la théologie au Collège romain. Il a laissé en manuscrit *Notæ in Epistolas D. Pauli, in Evangelium D. Matthæi*. Voir C. Sommervogel, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, 1890, t. I, col. 388.

ANGÈLOME, commentateur bénédictin, de l'abbaye de Luxeuil, mort vers 855. Il fut élevé dans cette abbaye, sous la direction de Mellin, et fut quelque temps professeur à l'école du palais de l'empereur Lothaire. On a de lui un *Commentarius in Genesin* et des *Enarrationes in libros Regum*, dans lesquels il s'attache principalement à exposer le sens littéral, et enfin des *Enarrationes in Cantica canticorum*, dont il dit : « Nihil in hoc volumine historialiter quæras, sed flores allegoriarum cum morali sensu investiges. » *Præf.*, t. CXV, col. 554. Voir ces trois commentaires dans Migne, *Patr. lat.*, t. CXV, col. 107-628. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. V, p. 133-140 ; R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XII, 1862, p. 442-446.

ANGER Rudolph, théologien protestant, né à Dresde, en Saxe, en 1806, mort à Elster, le 10 octobre 1866. Il professa la théologie à l'université de Leipzig et composa un grand nombre d'ouvrages : *De temporum in Actis Apostolorum ratione*, Leipzig, 1830-1833 ; *Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in das alte und neue Testament*, Leipzig, 1843 ; *De Onkelo, Chaldaico, quem ferunt Pentateuchi paraphraste*, 2 fascicules, Leipzig, 1846 ; *Der Stern der Weisen und das Geburtsjahr Christi*, Leipzig, 1847 ; *Zur Chronologie des Lehramtes Christi*, Leipzig, 1848 ; *Synopsis Evangeliorum Matthæi, Marci, Lucæ, cum locis qui supersunt parallelis*, Leipzig, 1852 ; *Ratio qua loci Veteris Testamenti in Evangelio Matthæi laudantur*, 3 fascicules, Leipzig, 1861-1862.

ANGLAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — I. *Premières versions ; versions anglo-saxonnes.* — On ne connaît point de traduction complète des Écritures en anglo-saxon, c'est-à-dire dans la langue d'où est sortie la langue anglaise actuelle. Les premiers essais de traduction ou au moins de vulgarisation de l'histoire sainte en anglo-saxon se trouvent dans les remarquables poèmes de Cædmon, moine du couvent de Streoneshalch en Northumbrie, qui vivait au VIIe siècle, et auquel le V. Bède a consacré tout un chapitre de son *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, IV, 24, t. XCV, col. 212-215. Cædmon avait mis en vers toute la Genèse et plusieurs autres parties de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il n'en reste que des fragments, qui ont été publiés par Fr. Junius, *Cædmonis monachi Paraphrasis poetica Genesios ac præcipuarum sacræ paginæ Historiarum abhinc annos CMLXX anglo-saxonice conscripta*, in-4°, Amsterdam, 1655. D'autres éditions ont été données par Benj. Thorpe, *Metrical paraphrase of parts of the Holy Scripture in Anglo-Saxon, with an English translation*, Londres, 1832 ; par C. W. Bouterwek, *Cædmon's des Angelsachsen biblische Dichtungen*, 2 in-8°, Gütersloh, 1849-1854 ; par C. W. M. Grein, à Göttingue, en 1857, dans sa *Bibliothek der angelsächsischen Poesie*. Voir Sandras, *De carminibus saxonicis Cædmoni adjudicatis*, Paris, 1859. Cf. Frd. Hammerich, *Aelteste christliche Epik der Angelsachsen, Deutschen und Nordländer, aus dem Dänischen* von Al. Michelsen, in-8°, Gütersloh, 1874.

Les versions littérales des parties de l'Écriture qui ont été traduites en anglo-saxon nous sont parvenues pour la plupart sous forme de versions interlinéaires dans les manuscrits latins. C'est ainsi qu'un psautier latin, qui on dit avoir été envoyé par le pape saint Grégoire le Grand à saint Augustin, l'apôtre de l'Angleterre, est conservé au British Museum parmi les manuscrits Cottoniens et contient une version interlinéaire anglo-saxonne dont la date est inconnue. Saint Aldhelm, évêque de Sherborne, et Guthlac, le premier anachorète anglo-saxon, traduisirent les Psaumes au commencement du VIIIe siècle ; mais leur traduction est perdue, de même que celle de diverses parties des Écritures faite par le V. Bède, qui employa les dernières heures de sa vie, au rapport de son biographe, à achever sa traduction de l'Évangile de saint Jean. Cuthbert, *Vita Bedæ*, Migne, *Patr. lat.*, t. XC, col. 40-41. Le roi Alfred le Grand traduisit aussi quelques passages des Livres Saints en anglo-saxon, quelques fragments de l'Exode, qu'il inséra avec le Décalogue dans un code, et des extraits qu'il inscrivait dans un *Hand-boc*. Voir W. de Malmesbury, *De Gestis reg. Angl.*, édit. Bohn, p. 44, 121.

On connaît trois versions différentes des quatre Évangiles en anglo-saxon. La plus ancienne est la Glosse northumbrienne, connue sous le nom de *Durham Book* et conservée parmi les manuscrits Cottoniens. C'est un des plus beaux spécimens de l'écriture saxonne. Dans ce manuscrit, le texte latin de la Vulgate a été écrit par Eadfrith, évêque de Lindisfarne, vers 680 ; son successeur sur le siège épiscopal, Ethilwold, l'orna de belles enluminures, et un prêtre nommé Aldred y ajouta plus tard, probablement vers l'an 900, une version interlinéaire (*of gloesade on Englisc*). — La seconde version anglo-saxonne des Évangiles est du Xe siècle : elle fut faite, à Harewood, par deux prêtres, Farmen et Owen, sur un texte latin de la Vulgate, datant du VIIe siècle et écrit par Macregol. Le manuscrit, connu sous le nom de Glosse de Rushworth, du nom d'un de ses premiers propriétaires, est conservé à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford. — La troisième version des Évangiles, œuvre d'un inconnu, paraît avoir été faite peu de temps avant la conquête normande, non sur la Vulgate actuelle, mais sur une version latine plus ancienne.

Une édition des quatre Évangiles en anglo-saxon fut publiée in-4°, à Londres, en 1571, d'après un manuscrit de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, avec une version anglaise parallèle, par l'archevêque hérétique Parker. La préface est de John Fox. Cette édition, collationnée sur

quatre manuscrits par Fr. Junius le jeune, fut réimprimée par Marshall, in-4°, à Dort, en 1665, en colonnes parallèles avec la version mœsogothique. Quelques exemplaires ont reçu un nouveau titre, qui porte la date d'Amsterdam, 1684. Toutes les versions connues des Évangiles anglo-saxons furent publiées par Thorpe, in-12, Londres, en 1842. M. W. W. Skeat en a donné une édition critique : *The Holy Gospels in Anglo-Saxon, Northumbrian, and old Mercian versions, synoptically arranged, with collations exhibiting all the readings of all the mss.; together with the early Latin version as contained in the Lindisfarne ms., collated with the Latin version in the Rushworth ms.*, 4 parties en 1 in-4°, Cambridge, 1871-1887.

Outre les versions anglo-saxonnes des Évangiles, on a publié des versions de quelques parties de l'Ancien Testament. Une édition du Psautier anglo-saxon fut publiée en 1640, in-4°, à Londres, par Spelman, d'après un ancien manuscrit anonyme : la version est faite sur le latin de la Vulgate. Une autre édition, d'après un manuscrit de la bibliothèque royale de Paris, a été donnée par Thorpe, in-4°, Oxford, 1835. L'éditeur la rapporte au XIe siècle; d'autres critiques supposent que c'est la copie de la version d'Aldhelm, évêque de Sherborne; c'est moins une traduction qu'une paraphrase, et elle est partie en prose et partie en vers.

Le British Museum conserve, parmi les manuscrits Cottoniens, une version partielle interlinéaire des Proverbes faite au Xe siècle. A la même époque appartiennent les traductions d'Alfric ou Ælfric, archevêque de Cantorbéry; elles comprennent les sept premiers livres de l'Ancien Testament et Job, traduits sur la Vulgate latine, ordinairement d'une façon littérale, quelquefois en abrégeant ou résumant. Ces traductions ont été publiées par Thwaites, in-8°, Oxford, 1699, d'après un manuscrit unique de la bibliothèque Bodléienne; le livre de Job a été imprimé d'après une copie d'un manuscrit de la bibliothèque Cottonienne.

Il existe aussi quelques manuscrits contenant des traductions des Psaumes de l'époque de la conquête normande qui méritent d'être mentionnées parce qu'elles ne sont plus écrites en anglo-saxon, mais, comme on l'appelle, en anglo-normand. L'anglo-normand servit de transition entre l'anglo-saxon et l'anglais simplement dit.

II. *Premières versions anglaises.* — Les premiers essais de traduction de la Bible, en anglais comme en anglo-saxon et en diverses autres langues, furent faits sous une forme poétique. Pendant la seconde partie du XIIe siècle, un prêtre nommé Orm ou Ormin, qu'on croit, à cause du dialecte qu'il a employé, avoir habité le nord de l'Angleterre, composa une paraphrase métrique de l'histoire évangélique, en vers de quinze syllabes. Elle est connue sous le titre d'*Ormulum*, du nom de son auteur, et conservée en manuscrit à la bibliothèque Bodléienne.

Une autre paraphrase métrique, plus étendue, comprenant tout l'Ancien et le Nouveau Testament, se trouve dans un recueil de poésies religieuses intitulé *Sowle hele* ou *Santé de l'âme*, qui appartient à la bibliothèque Bodléienne; on le rapporte à la fin du XIIe siècle.

Il existe encore quelques autres traductions ou paraphrases, du XIIIe ou XIVe siècle, de diverses parties des Livres Saints. Parmi elles on remarque celle des Psaumes, par William de Schorham, prêtre de Chart Sutton (Kent), parce qu'elle est la première version en prose anglaise d'un livre entier de la Bible. Elle est généralement fidèle et littérale et date de la première partie du XIVe siècle. Cette version des Psaumes n'était peut-être pas encore terminée, quand une nouvelle fut entreprise par Richard Rolle, prêtre et chantre de Hampole, près de Doncaster, mort en 1349. Elle est accompagnée d'un commentaire. Toutes ces traductions sont faites sur le latin.

On a communément attribué une traduction complète de la Bible à John de Trevisa, vicaire de Berkeley dans le comté de Glocester; mais il paraît n'avoir traduit que des passages détachés. La première version complète de la Bible en anglais est celle de John Wickliffe ou Wicklef (1324-1384), l'un des précurseurs du protestantisme. Elle est faite sur la Vulgate, et fut achevée vers 1380. On croit qu'il traduisit lui-même le Nouveau Testament et que l'Ancien fut traduit par Nicholas de Hereford et d'autres disciples de Wicklef. Cette version provoqua une grande agitation. Un bill fut présenté en 1390, à la Chambre des lords, pour sa suppression complète; mais le duc de Lancastre l'empêcha de passer. Ses sectateurs, sans doute vers cette époque, en publièrent une édition revisée par Purvey. En 1408, une assemblée, tenue à Oxford par l'archevêque Arundel, défendit la traduction et la lecture des Écritures en langue vulgaire. La version du Nouveau Testament de Wicklef n'a été imprimée qu'en 1731 par Lewis. Elle est précédée d'une introduction contenant l'histoire des traductions anglaises de la Bible. Elle a été rééditée, en 1810, par H. H. Baber; en 1841, par Bagster, dans les Hexaples anglais. Ce n'est pas la version propre de Wicklef comme l'avaient cru les éditeurs, mais la revision de Purvey. La véritable traduction du Nouveau Testament de Wicklef a été publiée pour la première fois en 1848, in-4°, par Pickering, d'après un manuscrit de 1380 environ, faisant partie de la collection Lea Wilson. L'Ancien Testament a été imprimé, pour la première fois, à Oxford, en 1850, 4 in-4° (avec le Nouveau Testament et la revision de Purvey en colonnes parallèles), par J. Forshall et F. Madden.

III. *La version autorisée* (*Authorised version*). — La version officielle de l'anglicanisme, connue sous le titre de *Authorised version*, peut être considérée comme remontant historiquement à l'an 1524, époque où les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, formant les premières parties de la traduction de William Tyndal (1477-1536), furent imprimés à Hambourg. Le Nouveau Testament parut en entier, in-4°, à Cologne, et petit in-8°, à Worms, en 1525. Le seul exemplaire connu de l'édition in-8° est conservé dans la bibliothèque du Baptist College, à Bristol. Il a été reproduit, en 1862, à Bristol, en fac-similé, par Fr. Fry. Tyndal publia à Anvers en novembre 1534 une nouvelle édition de son Nouveau Testament, « soigneusement corrigé et comparé avec le grec. » La version de Tyndal a été faite en effet sur le texte original, d'après la troisième édition du Nouveau Testament grec d'Érasme (1522); elle a servi de base à toutes les versions anglaises postérieures.

Tyndal publia aussi, en 1530-1531, une traduction sur l'hébreu du Pentateuque et de Jonas; il avait également traduit les autres livres historiques de l'Ancien Testament jusqu'aux Paralipomènes inclusivement et divers autres fragments des Livres Saints; mais il subit le dernier supplice, à cause de ses opinions religieuses, en 1536, près d'Anvers, sans avoir complété la version de l'Ancien Testament. La traduction de Miles Coverdale compléta son œuvre : elle embrasse tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et fut publiée, en 1535, sur le continent, on ignore en quel endroit (peut-être à Zurich). Elle est intitulée : *Biblia, the Bible, that is the holy Scripture of the Olde and New Testament*, 1535. Il se servit beaucoup des travaux de Tyndal. Son œuvre plut à Henri VIII, qui l'autorisa et qui ordonna, en 1536, qu'un exemplaire de la Bible complète, en latin et en anglais, serait placé dans le chœur de toutes les églises du royaume, à la disposition de ceux qui voudraient la lire.

La Bible, appelée *Matthew's Bible*, fut publiée par John Rogers, un ardent ami de Tyndal. Tout le Nouveau Testament, la première partie de l'Ancien jusqu'à la fin du second livre des Paralipomènes et plusieurs chapitres des prophètes sont tirés de la version imprimée ou restée manuscrite de Tyndal; le reste, que Tyndal n'avait pas traduit, est pris de la version de Coverdale. Cette Bible fut imprimée in-folio, en 1537, jusqu'à Isaïe inclusivement, à l'étranger (probablement à Lubeck); à partir

d'Isaïe, à Londres. Rogers y prit le pseudonyme de Thomas Matthew, d'où le nom donné à cette version. Elle fut d'abord proscrite par le gouvernement, mais ensuite elle reçut son approbation (*Set forth with the King's most gracious license*), et le clergé reçut l'ordre d'en placer un exemplaire dans toutes les églises.

On publia plusieurs revisions de la Bible de Matthew. — La Grande Bible (*Great Bible*) est ainsi appelée à cause de la grandeur de son format. Cette édition revisée de Matthew fut commencée à Paris, mais elle y fut saisie avant d'être terminée; les imprimeurs français transportèrent alors leurs caractères et leurs presses à Londres, et c'est là que la grande Bible parut en 1539, après avoir été revue et corrigée par Coverdale. Une nouvelle édition, parue en 1540, est connue sous le nom de *Cranmer's Bible*, parce qu'elle est précédée d'un prologue de l'archevêque Cranmer. — La Bible de Taverner, in-f°, 1539, est également une revision de celle de Matthew, faite sous le patronage de Cromwell.

La « Bible de Genève » est une revision de celle de Tyndal, dans laquelle le travail de ce dernier a été de nouveau comparé avec les textes originaux, pour le Nouveau Testament par William Wittingham, qui devint dans la suite doyen de Durham; pour l'Ancien Testament par Wittingham, Gilby et Sampson. L'Ancien Testament parut en 1540. Le Nouveau Testament fut publié à Genève, en 1557; c'est le premier de la langue anglaise où la distinction des versets soit indiquée par des chiffres.

La « Bible de l'archevêque Parker » ou « des évêques » (*Bishops' Bible*) est ainsi nommée parce que, parmi les quatorze savants qui y travaillèrent, huit étaient évêques. Parker, qui avait conçu le projet de cette œuvre, la dirigea lui-même; mais, outre les quatorze reviseurs qui avaient été chargés chacun d'une partie de la version, il eut recours encore à d'autres critiques qui la comparèrent avec les autres éditions savantes des Écritures. Son but n'était pas de faire une traduction nouvelle, mais de corriger et de perfectionner celle de Cranmer. Son édition, publiée en 1568, et exécutée avec grand luxe (elle est ornée de 143 gravures), fut imposée pour l'usage des églises, en 1571, et elle resta pendant quarante ans la version officielle, quoique la Bible de Genève fût lue de préférence dans les familles. La Bible des évêques fut réimprimée, en 1572, grand in-folio, avec des corrections; cette dernière édition est communément appelée la Bible de Matthew Parker.

La Bible du roi Jacques (*King James' Bible*) est la « Version autorisée » de l'Église anglicane. Elle fut commencée avec l'approbation de ce prince, en 1604, à la suite d'objections qu'on avait formulées contre la Bible des évêques. Cinquante-quatre personnes furent choisies, parmi celles qui avaient la plus grande réputation de savoir, pour travailler à cette version; mais quarante-sept seulement purent y travailler de fait. Les traducteurs se partagèrent en six groupes, chargés chacun d'une partie des Livres Saints. Ces groupes se réunissaient périodiquement et examinaient avec grand soin la partie qui avait été préparée. La version de Tyndal servit de base; mais elle fut comparée minutieusement avec les textes originaux, et l'on se servit aussi des éditions de Coverdale, de Matthew, de Cranmer, de Taverner, et de la Bible de Genève, auxquelles on emprunta tout ce qui parut bon. La « Version autorisée » est donc plutôt une compilation des anciennes versions qu'une version nouvelle. Commencée au printemps de 1607, elle fut terminée en 1611 et parut en un magnifique in-folio, sous ce titre : *The Holy Bible Conteyning the Old Testament and the New: Newly translated out of the originall Tongues : And with the former translation diligently compared and reuised by his Majesties speciall Comandement. Appointed to be read in Churches.* C'est un monument classique de la langue anglaise. Le style en est simple, pur, nerveux. Elle est restée jusqu'à ces derniers temps la Bible de tous les anglicans, et elle a exercé sur l'Église d'Angleterre une grande influence. « Qui voudrait soutenir, dit le P. Faber, *Lives of the Saints*, p. 118, que la Bible protestante n'est point, par sa rare beauté et son style merveilleux, l'une des principales citadelles de l'hérésie dans ce pays (l'Angleterre)? Elle continue à vivre dans l'oreille, comme une musique qu'on ne peut oublier... Elle est une portion de l'esprit national et l'ancre de la gravité nationale. »

Cependant les progrès de la philologie et de l'exégèse ont fait reconnaître aux anglicans eux-mêmes qu'elle avait besoin de corrections; de plus, la langue a vieilli. Quoique généralement fidèle, elle n'a pas toujours saisi exactement le sens; des termes obscurs n'ont pas été compris; les modes et les temps des verbes sont souvent mal rendus; les règles de la poésie hébraïque, en particulier le parallélisme, sont ignorées, etc. Certaines expressions qu'elle emploie sont aujourd'hui hors d'usage ou choquantes. Aussi depuis le XVIIIe siècle en demande-t-on la revision. H. Ross la réclama dès 1702, *Essay for a new Translation*, mais sans réussir à attirer l'attention publique. Plus tard, en 1758, le célèbre Lowth se prononça aussi en faveur d'une revision, et ce projet gagna peu à peu du terrain. Un catholique, Geddes, proposa un plan de revision, *Prospectus for a new translation*, 1786, et l'exécuta en partie. La révolution française fit oublier quelque temps la question. Elle fut reprise, en 1818, par John Bellamy. Depuis, on n'a cessé de s'en occuper. Enfin, en février 1870, la convocation ou synode de la province ecclésiastique de Cantorbéry nomma un comité composé d'un grand nombre de savants, qui se mit à l'œuvre de la revision. On remarquait parmi eux : Ellicott, président; Alford, Lightfoot, Scrivener, Tregelles, Westcott, Wordsworth. Voir *The Nineteenth Century*, juin 1881, p. 919; Farrar, *The revised Version*, dans la *Contemporary Review*, mars 1882. Depuis 1816, il existait aux États-Unis une société de revision qui n'était pas restée inactive. Des reviseurs travaillèrent dès lors dans ce pays avec un nouveau zèle, en même temps qu'en Angleterre. L'édition fruit de tous ces travaux a paru enfin. Le Nouveau Testament a vu le jour en 1881; l'Ancien, en 1884. Cette publication a été applaudie et attaquée avec passion; l'émotion qu'elle a soulevée n'est pas encore calmée, et les avis sont très partagés sur la valeur du travail exécuté par les nouveaux éditeurs. Voir, sur les règles suivies dans la revision, la préface placée en tête du *New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ, translated out of the Greek : being the version set forth A. D. 1611 compared with the most ancient authorities and revised A. D. 1881*, in-32, Oxford, 1881, p. v-XVIII.

IV. *Version catholique anglaise de Reims et de Douai.* — Les catholiques anglais, écrasés par la tyrannie d'Henri VIII et d'Élisabeth, ne pouvaient plus pratiquer librement leur religion sur le sol de la Grande-Bretagne; un grand nombre avaient été obligés de se réfugier sur le continent et surtout en France. C'est dans l'exil que fut faite et publiée la traduction anglaise des Écritures à l'usage des catholiques. Des hommes de grand mérite, professeurs du collège anglais de Reims : Grégoire Martin, gradué de Cambridge; Allen, depuis cardinal, et Bristow, traduisirent et publièrent dans cette ville le Nouveau Testament, en 1582, d'après la Vulgate, avec des notes dogmatiques et polémiques. L'Ancien Testament parut à Douai, en deux volumes, en 1609 et 1610. Cette version a été attaquée fort injustement par plusieurs critiques protestants. Voici ce qu'a écrit sur cette traduction un juge compétent, Mgr Kenrick, archevêque de Baltimore : « L'auteur de l'introduction historique des *Hexaples* anglais reconnaît que « les traducteurs possédaient toutes les qualités nécessaires pour remplir leur tâche, en tant que le savoir et « l'habileté peuvent y servir ». Scrivener dit de cette version : « Elle est très recommandable pour son exacti- « tude scrupuleuse et sa fidélité. C'est un acte de justice

« de reconnaître qu'on n'a jamais pu reprocher chez nous « aux traducteurs de Reims aucun cas d'altération volon- « taire des Écritures... » Toutefois, quoique je ne puisse être d'accord avec Geddes, qui caractérise la version de Reims comme « barbare », je ne nierai point que l'attachement scrupuleux des traducteurs à la lettre de la Vulgate, en rendant les noms de lieux et de personnes, et leur désir de conserver des mots hébreux et grecs qui avaient été gardés dans le latin, de même que leur système d'exprimer les mots latins par des termes anglais correspondants d'origine latine, au lieu de puiser aux sources du pur anglais, n'aient nui beaucoup à la clarté et à la beauté de leur version. Pour remédier à ces défauts, le Dr Cornelius Nary, prêtre irlandais, publia, en 1709, à Londres, une version nouvelle qui fut réimprimée à Paris, en 1717. Le Dr R. Witham, théologien anglais du collège de Douai, publia, en 1736, une revision de la traduction de Reims, avec de savantes notes où il n'y a aucune aigreur. La nécessité de cette revision était alors si profondément sentie, que le Dr Challoner et d'autres théologiens, alors attachés au collège de Douai, lui donnèrent leur approbation écrite, et quelques années après, en 1749-1750, ce vénérable prélat publia lui-même à Londres, en cinq volumes, une édition revisée de toute la Bible, avec des notes peu nombreuses et nullement agressives. On lui reproche d'avoir considérablement affaibli le style, en évitant les inversions qui mettent souvent en relief les parties principales de la phrase, et en insérant des qualificatifs inutiles; mais sa revision n'en a pas moins été favorablement accueillie, et elle a toujours servi depuis de règle aux éditions qui ont été publiées en Angleterre, en Irlande, en Écosse et aux États-Unis. — Une édition de Dublin, approuvée par l'archevêque catholique de cette ville, Mgr Troy, fut publiée, en 1791, par R. Cross. — En 1810, Bernard Mac Mahon fit paraître une autre édition, dans laquelle on signala de graves erreurs typographiques et quelques changements de texte. Des libertés semblables ont été prises par d'autres éditeurs, de sorte qu'il n'est pas aisé de déterminer toujours la vraie leçon; des omissions et des méprises importantes déparent la plupart des éditions, en remontant jusqu'à l'édition de Dublin, donnée par Reilly, en 1794. — Une autre édition de Dublin, par Coyne, en 1816, contient la préface de Reims, qui est placée au commencement de la Bible, et les notes de Reims, pour le Nouveau Testament; mais le texte, ainsi que les notes pour l'Ancien Testament, sont de la revision de Challoner. Mgr Troy désavoua les notes. Un écrivain de la *Dublin Review*, qu'on croit être le cardinal Wiseman, a insisté sur la nécessité impérative de la revision et de la correction de la version catholique. » Fr. P. Kenrick, *The New Testament*, 2e édit., Pref., in-8°, Baltimore, 1862, p. IV-VI. Cette revision désirée par les catholiques de langue anglaise a été faite par le savant archevêque de Baltimore lui-même, Mgr Kenrick (1797-1863). Il a publié, en 1849, la revision des Évangiles; en 1851, celle du Nouveau Testament complet, et celle de tout l'Ancien Testament, de 1858 à 1860. — Voir aussi, sur la Bible catholique anglaise, Th. G. Law, *Introductory Dissertation on the Latin Vulgate, reprinted from the new edition of the Douai Bible*, in-12, Londres, 1877; Fr. Newman, *The Douay Version*, dans le *Rambler*, juillet 1859, et *Tracts theological and ecclesiastical*, 1874.

V. *Bibliographie*. — Baber, *Account of Saxon and English versions*, dans son édition de Wycklifie, *New Testament*, in-4°, Londres, 1810; Johnson, *Account of the several English translations of the Bible*, in-8°, Londres, 1730; Newcome, *Historical view of the English Biblical translations*, in-8°, Dublin, 1792; Marsh, *History of the translations which have been made of the Scriptures from the earliest to the present age*, in-8°, Londres, 1812; Lewis, *History of the principal translations of the Bible*, 3e édit., in-8°, Londres, 1818; Todd, *Vindication of our Authorised Translation*, in-8°, Londres, 1819; Walter, *Letter on the Independence of the Authorised Version of the Bible*, in-8°, Londres, 1823; Wilson, *Catalogue of Bibles*, Londres, 1845; Anderson, *Annals of the English Bible*, 2 in-8°, Londres, 1845; Anonyme, *Renderings of the principal English Translations of the Bible*, in-4°, Londres, 1849; Hinds, *Scripture and the Authorised Version*, in-12, Londres, 1853; Mac Lure, *Authors of English Bible*, New-York, 1853; Malan, *Vindication of the Authorised Version of the Bible*, in-8°, Londres, 1856; Harness, *State of the English Bible*, Londres, 1856; Mrs. Conant, *History of English Bible translations*, in-8°, New-York, 1856; Londres, 1859; Cumming, *Bible Revision*, Londres, 1856; Scholefield, *Hints for an improved Translation of the New Testament*, in-12, Londres, 1832; 1857; Trench, *On the Authorised Version of the New Testament*, Londres, 1858; Beard, *Revised English Bible the Want of the Church*, in-8°, Londres, 1857; 2e édit., 1860; Dowes, *Plea for translating Scriptures*, in-8°, Londres, 1866; (S. Bagster), *The Bible of every Land*, in-4°, Londres (1860), p. 191-205; E. Beckett, *Should the revised New Testament be authorised*, Londres, 1881; Samson, *The English Reviser's Greek Text shown to be unauthorised*, New-York, 1882; W. A. Osborne, *The revised Version of the New Testament*, Londres, 1882; *The Revisers and the Greek Text of the New Testament*, Londres, 1882; L. Cl. Fillion, *La revision du Nouveau Testament de l'Église anglicane*, dans les *Essais d'exégèse*, in-12, Lyon, 1884, p. 177-203; Mac Clintock et J. Strong, *Cyclopædia of Biblical literature*, t. I, p. 554-566; t. III, p. 208-203; H. A. Glass, *The Story of the Psalters, a history of the metrical versions of Great Britain and America from 1549 to 1885*, in-16, Londres, 1888; *English Hexapla*, contenant les versions de Wycklifie, Tyndal, Cranmer, de Genève, anglo-rémoise, autorisée, in-4°, Londres, 1841; J. B. Lightfoot, *On a fresh revision of the English New Testament*, 3e édit., in-12, Londres, 1891.

F. VIGOUROUX.

ANGLE (PORTE DE L'). Hébreu : *ša'ar happinnâh* (*happônéh*, II Par., XXV, 23); Septante : πύλη τῆς γωνίας; Vulgate : *porta Anguli*; (*porta Angulorum*, Zach., XIV, 10), porte de la ville de Jérusalem. II (IV) Reg., XIV, 13; II Par., XXV, 23; XXVI, 9; Jer., XXXI, 38; Zach., XIV, 10. Elle était située à l'ouest de Jérusalem, au nord de la ville haute, à un endroit où le mur de la ville formait sans doute un angle très prononcé, d'où son nom. Elle était à quatre cents coudées (210 mètres environ) de la porte d'Éphraïm. IV Reg., XIV, 13; II Par., XXV, 23. Joas, roi d'Israël, ayant battu et pris Amasias, roi de Juda, à Bethsamès, amena son prisonnier à Jérusalem, où il fit abattre le mur de la ville depuis la porte d'Éphraïm jusqu'à la porte de l'Angle. IV Reg., XIV, 13; II Par., XXV, 23. C'était la partie la plus vulnérable de Jérusalem et par conséquent celle où elle avait le plus besoin de défense; aussi Ozias, successeur d'Amasias, se hâta-t-il de la fortifier (Joséphe, *Ant. jud.*, IX, X, 3) par un « large mur », cf. II Esdr., III, 8, et de protéger par des tours la porte de l'Angle et les autres portes de ce côté de sa capitale. II Par., XXVI, 9. La tour de la porte de l'Angle est probablement celle qui est nommée dans Néhémie « la tour des Fours ». II Esdr., III, 11; XII, 37 (hébreu, 38). Voir JÉRUSALEM.

ANGLO-SAXONNES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Voir ANGLAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE.

ANGRIANI Michel, carme italien, appelé aussi AYGRIANI, AYGUANI, et plus communément MICHEL DE BOLOGNE, parce qu'il était né dans cette ville, dans la première moitié du XIVe siècle; il y mourut le 16 novembre 1400, selon l'opinion la plus probable. Il étudia à l'université de Paris et y reçut le titre de docteur; en 1354, il y fut aussi prieur du couvent des Carmes. Vers 1372, on lui confia la charge de

définiteur de la province de Bologne. Dans un chapitre de son ordre tenu à Bruges, en 1379, et dans un autre tenu à Milan, en 1381, Angriani fut élu général. Il fut déposé, en 1386, par le pape Urbain VI; on ignore pour quelle cause. Il se retira alors dans le couvent de Bologne, où il mourut. On a de lui *Commentaria in Psalmos*, in-f°, Milan, 1510. Cet ouvrage, de médiocre valeur, est souvent appelé *Incognitus in Psalmos* ou *Opus auctoris incogniti*, et a eu plusieurs éditions. Il est composé en grande partie de citations de Pères. L'auteur n'a fait aucun usage du texte original. Il s'attache presque exclusivement à appliquer les Psaumes à Notre-Seigneur. Angriani avait aussi composé des commentaires sur l'Évangile de saint Matthieu, de saint Luc, de saint Jean, sur l'Apocalypse, etc.; mais ils n'ont pas été imprimés. Voir Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ ætatis*, t. v, p. 222.

ANGULAIRE (PIERRE), hébreu : *'ében pinnâh*, « pierre de l'angle, » Job, XXXVIII, 6; Is., XXVIII, 16; *r'oš pinnâh*, « tête de l'angle, » Ps. CXVIII, 22; Septante : λίθος γωνιαῖος, Job, XXXVIII, 6; ἀκρογωνιαῖος, Is., XXVIII, 16; Eph., II, 20; I Petr., II, 6; κεφαλὴ γωνίας, Ps. CXVIII, 22; Vulgate : *lapis angularis*, Job, XXXVIII, 6; Is., XXVIII, 16; Eph., II, 20; I Petr., II, 6; *caput anguli*, Ps. CXVIII, 22. 'Ακρογωνιαῖος, composé d'ἄκρος, « extrême, » et de γωνία, « angle, » est un mot exclusivement biblique et ecclésiastique, inconnu des auteurs profanes. L'expression « tête de l'angle » du Ps. CXVIII (CXVIII), 22, est citée dans Matth., XXI, 42; Marc., XII, 10; Luc., XX, 17; Act., IV, 11; I Petr., II, 7.

1° La pierre angulaire est celle qui est placée à l'angle d'un édifice. Elle a une grande importance pour tenir les deux côtés du bâtiment; aussi est-elle choisie avec soin. Chez les Juifs, elle était d'ordinaire de dimensions considérables : parmi celles qui ont été employées pour les fondements du temple, il y en a qui ont six à sept mètres de longueur et deux à trois mètres d'épaisseur. En Assyrie, les angles sont aussi formés quelquefois par une pierre angulaire, quoique les constructions soient en briques (A. Layard, *Nineveh and its remains*, t. II, p. 254), et c'est aux angles que sont placées, dans une sorte de cassette, les tablettes cunéiformes destinées à conserver le souvenir de l'érection du monument.

2° Comme la tribu et le peuple sont souvent appelés une « maison », Gen., XLVI, 27; Exod., XVI, 31, etc., et que la pierre angulaire tenait dans l'édifice la place principale, elle désigne, dans un sens métaphorique, un grand personnage, tel que les chefs de l'Égypte, Is., XIX, 13. Cf. Jud., XX, 2; I Reg., XIV, 38 (« l'angle, les angles du peuple »). Le Psalmiste, Ps. CXVII, 22, et Isaïe, XXVIII, 16 (cf. I Petr., II, 6), appellent le Messie « la pierre angulaire », et le Psalmiste fait remarquer que la pierre qu'on avait rejetée, c'est-à-dire Jésus, repoussé par les Juifs, est devenue la pierre angulaire de l'Église, son fondement et son chef. Matth., XXI, 42, etc.; Eph., II, 20.

ANI (hébreu : *'Unni*, « affligé; » Septante : Ἐλιωήλ, 'Ηλωνεί), Lévite du nombre des musiciens qui accompagnèrent l'arche d'alliance, lorsque David la fit transporter à Jérusalem. I Par., XV, 18-20.

ANIA. Chef du peuple, II Esdr., VIII, 4, le même que celui qui est appelé Anaïa. II Esdr., X, 22. Voir ANAÏA.

ANIAM (hébreu : *'Âni'âm*, « gémissement du peuple; » Septante : 'Ανιάν), fils de Sémida, de la tribu de Manassé. I Par., VII, 19.

ANIM (hébreu : *'Ânîm;* Septante : 'Ανείμ), ville des montagnes de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XV, 50. Les deux villes qui la précèdent peuvent nous servir à déterminer son emplacement : Anab est l'une des deux localités qui portent encore le même nom, *'Anab es-Serhir* (Anab la Petite) et *'Anab el-Kebir* (Anab la Grande), situées à peu de distance l'une de l'autre, au sud-ouest d'Hébron. Voir ANAB. Istémo est, d'après l'opinion générale des commentateurs, *Semoa'a*. Voir ISTEMO. Or, dans la même contrée, un peu au sud des endroits que nous venons de mentionner, il y avait, du temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, deux villes voisines, appelées *Anéa*, 'Ανέα ou 'Ανειά, placées l'une à l'est, l'autre à l'ouest, la première habitée par des chrétiens, la seconde, et alors la plus considérable, habitée par des Juifs. Cf. *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 221, aux mots 'Ανέά et 'Ανείμ; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum hebr.*, t. XXIII, col. 871, aux mots *Anab* et *Anim*. Elles correspondent, croyons-nous, aux ruines actuelles de *Rhoueïn ech-Charkiéh*, « Rhoueïn orientale, » et de *Rhoueïn er-Rharbiéh*, « Rhoueïn occidentale, » éloignées seulement de dix minutes l'une de l'autre, dans la direction du nord-est au sud-ouest. Robinson avait d'abord vu dans ces ruines, qu'il écrit *El-Ghuweïn*, la ville d'Aïn. Voir AIN 2. *Biblical Researches in Palestine*, 1re édit., 1841, t. II, p. 625, note 2. Mais plus tard il les identifia avec Anim, après le Dr Wilson, *Lands of the Bible*, I, p. 354. « Le nom de *'Anîm* (pour *'Ayânim*), dit-il, est le pluriel de *'Aïn*, « fontaine. » L'arabe *Ghuweïn* est un diminutif de la forme *'Aïn. » Ouv. cité*, 2e édit., 1856, t. II, p. 204, note 1. Il faut reconnaître, avec le même savant, que le nom arabe répond mieux à l'hébreu *'Aïn;* car, la première lettre étant remplacée par le *ghaïn* (r grasseyé), comme dans Gaza (hébreu : *'Azza;* arabe : *Ghazzéh* ou *Rhazzéh*), les autres sont semblables; mais la position des deux Rhoueïn nous semble favoriser leur identification avec l'Anim de Josué et les deux Anéa d'Eusèbe et de saint Jérôme : identification admise, au moins pour Anim, par un bon nombre d'auteurs. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 11; et la carte de la Palestine publiée dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1890, t. XIII, n° 1, etc.

Mariette prétend que le n° 95 des listes de Karnak, *Aina*, n'est autre chose que l'Anim de Juda, et l''Αναία, de l'Onomasticon, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 39. M. Maspero fait remarquer que ce nom figure sur une seule des trois listes, et le suivant, *Karman*, sur deux. « On a, dit-il, le droit d'en conclure, soit que les deux noms désignaient une même localité, soit qu'ils s'appliquaient à deux localités, différentes, mais si rapprochées, qu'on pouvait les prendre l'une pour l'autre. » Il en cherche l'emplacement au milieu des vignobles qui enveloppent Hébron de toutes parts. Alors Aïna serait Aïn ech-Chems, et Karman serait Khirbet Sérâsir, bien plus au nord que Rhoueïn. *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmès III, qu'on peut rapporter à la Judée*, 1888, p. 13-15.

Les ruines de Rhoueïn er-Rharbiéh « couvrent les flancs et le sommet d'une colline, située dans une vallée. Le point culminant du monticule est occupé par les restes d'un petit fort en pierres de taille, de forme carrée. Plusieurs autres constructions, bâties également en pierres de taille, sont encore en partie debout alentour; elles renferment des citernes et des caveaux creusés dans le roc... A dix minutes de marche de ce point, vers l'est-nord-est, les ruines recommencent à se montrer, et comprennent un espace plus considérable encore... Elles sont désignées sous le nom de Rhoueïn ech-Charkiéh. De nombreuses habitations, dont les assises inférieures existent encore, et dont une vingtaine même ont conservé leurs voûtes cintrées, s'élevaient jadis en amphithéâtre sur les pentes d'une colline. Chacune de ces habitations contenait intérieurement un petit magasin souterrain, pratiqué dans le roc. La plupart étaient bâties avec des pierres bien taillées, de dimensions plus ou moins grandes. Une église chrétienne, maintenant renversée, avait été construite avec des pierres d'un bel appareil, comme l'attestent quelques

pans de mur encore debout. Les traces d'une enceinte murée, qui environnait cette ville, sont reconnaissables sur plusieurs points. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 191-192. Voir la carte de la tribu de Juda.

A. Legendre.

ANIMAUX *mentionnés dans les Écritures.* — La Bible hébraïque désigne les « animaux » en général par le mot *hayyâh*, forme féminine de l'adjectif *hay*, « vivant. » Cf. Gen., IX, 5, 10; Lev., XI, 46; Septante : ζῶον; Vulgate : *anima vivens, bestia. Hayyâh* signifie proprement « un être vivant » quelconque, Gen., III, 1, mais il est souvent employé dans un sens restreint; tantôt il s'applique aux quadrupèdes domestiques ou sauvages, par opposition aux oiseaux, Gen., I, 28; Lev., XI, 2, 27, etc.; tantôt, et fréquemment, il se dit des quadrupèdes sauvages, Gen., VII, 14, 21; VIII, 1, 19, etc.; dans ces deux cas, il est quelquefois suivi du mot *hassadéh*, « animaux des champs. » Exod., XXIII, 11; Lev., XXVI, 22; Deut., VII, 22; Jer., XII, 9, etc. Les Septante ont traduit : τετράπους, θηρίον, θήρ, et la Vulgate : *fera, bestia, quadrupes.* — Deux autres mots hébreux signifient aussi « animal », mais toujours dans un sens plus ou moins restreint : 1° Le mot *be'îr* désigne toutes les espèces de bétail, Exod., XXII, 4 (Vulgate, 5); Num., XX, 4, 8, 11; Ps. LXXVIII (Vulgate, LXXVII), 48, et quelquefois, plus spécialement, les bêtes de somme, Gen. XLV, 17; Septante : κτῆνος; Vulgate : *jumentum.* 2° Le mot *behémâh* désigne ordinairement les quadrupèdes, et encore dans un sens restreint, ainsi que nous l'expliquons plus bas.

La classification des animaux, dans la Bible, est des plus simples; Moïse et, à sa suite, les Hébreux ont divisé les animaux en quatre grandes catégories : les quadrupèdes, les oiseaux, les reptiles et les poissons. Cette classification, sans être nulle part enseignée scientifiquement, est cependant proposée ou supposée dans un grand nombre d'endroits. Gen., I, 26; IX, 2; Lev., XI, 46; Deut., IV, 16-18; III Reg., IV, 33; Ez., XXXVIII, 20; Jac., III, 7. Cette division est tirée du mode de mouvement des animaux : parmi eux, les uns marchent, les autres volent, ceux-ci nagent, ceux-là rampent; c'est là ce qu'il y a de plus apparent et de plus frappant dans l'animal, et aussi ce qui entraîne entre les diverses espèces d'animaux les différences les plus importantes. Cette même division est aussi proposée par des auteurs profanes. Cf. Cicéron, *Tuscul.*, V, XIII, édit. Lemaire, Paris, 1830, t. III, p. 482; et *De natura deorum*, II, XLVIII, t. IV, p. 213. Nous devons dire un mot de chacune de ces quatre catégories d'animaux.

1° *Quadrupèdes :* Moïse appelle le quadrupède *behémâh;* cette expression, dans la Bible, désigne tous les quadrupèdes terrestres, pourvu qu'ils ne soient pas de très petite taille; nous disons les quadrupèdes « terrestres », pour exclure certains animaux aquatiques ou amphibies, comme le crocodile, qui ont quatre pieds, et que Moïse n'a jamais classés parmi les *behémôt;* de même, les petits quadrupèdes, comme les rats, les taupes, etc., sont classés par Moïse, non parmi les *behémôt*, mais parmi les reptiles. Cf. Bochart, *Hierozoicon*, Londres, 1663, I, 2, p. 4. Remarquons, pour éviter les confusions, que quelquefois Moïse a donné au mot *behémâh* un sens plus restreint, l'entendant simplement des quadrupèdes domestiques, comme le bœuf, la chèvre, le chameau, etc., et l'opposant ainsi aux quadrupèdes sauvages, comme le lion, le loup, l'ours, etc., qu'il appelle alors *hayyat hâârés;* Septante : θηρία τῆς γῆς; Vulgate : *bestiæ terræ.* Gen., I, 24, 25.

2° *Oiseaux*, ou, généralement, « tous les animaux à ailes, » *'óf.* Gen., I, 20, 21; Lev., XI, 13, 20; Deut., XIV, 11, etc. Parmi ces animaux à ailes, Moïse distingue une catégorie particulière, qu'il appelle *kol séréṣ hâ'óf*, « tout être qui se traîne (sur la terre), et a des ailes. » Lev., XI, 20-23. Ce sont les « insectes ailés », comme les différentes espèces de sauterelles.

3° *Poissons*, ou, généralement, « tous les êtres vivants qui nagent (*šéréṣ* a ici ce sens) dans l'eau. » Gen., I, 20, 21; Lev., XI, 9; Deut., XIV, 9. Parmi ces animaux aquatiques, Moïse fait une mention spéciale des grands cétacés, qu'il appelle *tanninim gedôlim;* Septante : κήτη μεγάλα; Vulgate : *cete grandia.*

4° *Reptiles;* Moïse les appelle *šéréṣ šôréṣ 'al hâârés*, c'est-à-dire les animaux « qui se traînent en rampant sur la terre ». Gen., I, 24, 25; Lev., XI, 29. Il les distingue ainsi, soit des poissons, appelés aussi *šéréṣ*, mais qui se meuvent « dans l'eau » (cf. Bochart, *loc. cit.*, c. 6, p. 37), soit de ces insectes ailés, que nous venons de signaler, appelés également *šéréṣ*, qui peuvent se mouvoir ou ramper sur la terre, mais qui ont des ailes, et qui, de ce chef, sont classés parmi les oiseaux. Remarquons que les mots « rampant sur la terre », qui désignent les reptiles, se prennent dans un sens très large, et s'entendent non seulement des reptiles proprement dits, qui sont apodes, mais encore des animaux dont les pieds sont si petits, qu'ils semblent moins marcher que se glisser ou ramper, comme les taupes, les lézards, et un grand nombre d'insectes.

Environ cent cinquante-cinq mots hébreux désignent cent vingt-deux espèces d'animaux, auxquelles il faut ajouter deux espèces nouvelles mentionnées par les livres grecs de l'Ancien Testament, et quatre, mentionnées dans le Nouveau Testament; en tout cent vingt-huit espèces signalées dans la Bible.

Voici la liste de tous ces animaux; nous la donnons dans l'ordre alphabétique, sans aucune distinction de classes, afin qu'on puisse les trouver plus facilement. A côté du nom de chaque animal, nous indiquons le mot hébreu qui le désigne dans l'Écriture, puis le mot qui lui correspond dans les Septante et dans la Vulgate; enfin, s'il y a lieu, le mot qui désigne l'animal dans le Nouveau Testament; nous signalons les cas où l'identification est douteuse. Les articles spéciaux sur chaque animal compléteront les renseignements qui le concernent.

Abeille; hébreu : *debôrâh*, Jud., XIV, 8, etc.; Septante : μέλισσα; Vulgate : *apis.*

Addax, espèce d'antilope; hébreu : *dîšôn*, Deut., XIV, 5, etc.; Septante : πύγαργος; Vulgate : *pygargus.*

Agneau, désigné en hébreu par les mots suivants : — 1. Agneau de moins d'un an, agnelet, *tâléh*, I Reg., VII, 9, etc.; Septante : ἀρήν γαλαθηνός; Vulgate : *agnus lactens.* — 2. Agneau d'un an à trois, *kébés* ou *kéšéb* (par transposition des deux dernières radicales), Num., VII, 15, 17; Lev., III, 7, etc.; Septante, ordinairement : ἀμνός; quelquefois : ἀρήν, ἀρνίον, πρόβατον; Nouveau Testament : ἀμνός, Act., VIII, 32, etc.; Vulgate : *agnus.* — 3. Agneau gras, *kar*, Deut., XXXII, 14, etc.; Septante : tantôt ἀρήν, tantôt ἀμνός, une fois κριός; Vulgate : *agnus.* — 4. Signalons encore le mot chaldaïque, *'immar*, I Esdr., VI, 9, 17; Septante : ἀμνός; Vulgate : *agnus.*

Aigle; hébreu : *nešer*, Lev., XI, 13, etc.; Septante et Nouveau Testament : ἀετός; Vulgate : *aquila.* Le mot *nešer* désigne toutes les espèces d'aigles, et même en quelques endroits, par exemple, Michée, I, 16, le vautour.

Aigle de mer; hébreu : *'ozniyâh*, Lev., XI, 13; Septante : ἁλιαίετος; Vulgate : *haliæetus.* Toutefois cette identification est douteuse; d'après d'autres, le mot *'ozniyâh* signifierait le circaète (espèce d'aigle) ou le balbusard.

Âne, désigné par trois mots hébreux : — 1. *ḥamôr*, Gen., XLIX, 14; Ex., XIII, 13, etc. — 2. *'ayir*, signifiant surtout « jeune âne », Gen., XLIX, 11, etc. — 3. *'âtôn*, ânesse, Gen., XLIX, 11; Num., XXII, 23, etc. — Les Septante ont traduit par ὄνος, des deux genres, et πῶλος τῆς ὄνου; Vulgate : *asinus, asina, pullus asinæ;* Nouveau Testament : mêmes mots.

Âne sauvage, ou onagre, désigné par deux mots hébreux : — 1. *'ârôd*, Job, XXXIX, 5, etc.; Septante : ὄνος ἄγριος; Vulgate : *onager.* — 2. *pérê'* ou *pérêh*, Gen., XVI, 12; Job, VI, 5, etc.; Septante : ὄνος ἄγριος; Vulgate : *onager.*

Antilope. Voir, dans la présente liste, les quatre espèces

d'antilopes dont parle la Bible : *Addax, Bubale, Gazelle, Oryx.*

Araignée; hébreu : *'akkâbîš*, Job, VIII, 14; Is., LIX, 5, etc.; Septante : ἀράχνη ; Vulgate : *aranea*. Quelques auteurs traduisent aussi par « araignée » le mot hébreu *šemâmît*. Voir *Lézard*.

Aspic, serpent venimeux ; hébreu : *pêfên*, Deut., XXXII, 33; Job, XX, 14, etc.; Septante et Nouveau Testament (Rom., III, 13) : ἀσπίς, βασιλίσκος; Vulgate : *aspis, basiliscus*.

Aurochs, sorte de taureau sauvage ; hébreu : *re'êm*, Num., XXIII, 22. Voir *Rhinocéros*.

Autruche; hébreu : *baṯ hayya'ănâh* (« la fille des cris »), Lev., XI, 16; Deut., XIV, 15; Septante : στρουθός; Vulgate : *struthio*.

Balbusard, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *'ozniyah*. Voir *Aigle de mer*.

Béhémoth. Voir *Hippopotame*.

Belette; hébreu : *ḥôlêd*, Lev., XI, 29; Septante : γαλῆ; Vulgate : *mustela*.

Bélier; hébreu : *'ayil*, Gen., XV, 9, etc.; Septante : κριός; Vulgate : *aries*.

Blaireau, désigné, d'après quelques auteurs, par l'hébreu *taḥaš*. Ce mot désigne plutôt le dugong.

Bœuf : 1. Un troupeau de bœufs; hébreu : *bâqâr*, Gen., XII, 16; XIII, 5, etc.; — 2. Un animal quelconque de l'espèce bovine, sans distinction de sexe ni d'âge, hébreu : *šôr*, Osc., XII, 12 (11), etc.; — 3. Un taureau, surtout jeune, hébreu : *par*, Ex., XXIX, 1; Lev., IV, 3, 14, etc.; — 4. Un veau, *'ęgêl*, Ex., XXXII, 4, etc.; — 5. Une génisse, *pârâh*, Num., XIX, 2, 6, etc., ou *'ęglah*, Gen., XV, 9, etc. — Septante et Nouveau Testament : βοῦς, des deux genres, bœuf; ταῦρος, taureau; μόσχος, des deux genres, veau, génisse; δάμαλις, vache, génisse (Hebr., IX, 13). Vulgate : *bos, taurus, vitulus, vitula, vacca*.

Bouc, désigné, en hébreu, par quatre mots : — 1. *śâ'îr*, Lev., IV, 24 (23); XVI, 9, etc. — 2. *śaʿîr*, Dan., VIII, 5, etc.; Esdras, VI, 17. — 3. *'aṯṯâd*, Gen., XXXI, 10. — 4. *ṣayyîš*, Gen., XXX, 35, etc. — Septante : τράγος, quelquefois χίμαρος (quoique ce mot signifie surtout « chevreau »); Vulgate : *caper, hircus*; Nouveau Testament : τράγος, *hircus*, Hebr., IX, 12, etc.

Bouquetin; hébreu : *yaʿ'êl*, Ps. CIV (CIII), 18; Job, XXXIX, 1, etc.; femelle du bouquetin ou chèvre sauvage, *yaʿ'âlâh*, Prov., V, 19. Septante : τραγέλαφος (qui est plutôt le chevreuil); Vulgate : *ibex*; l'ibex est une espèce de bouquetin.

Brebis; hébreu : *râḥêl*, Gen., XXXI, 38, etc.; Septante : πρόβατον; Vulgate : *ovis*. Le mot *ṣô'n*, Gen., XXIX, 10, etc., signifie un troupeau de petit bétail, *grex* (brebis et chèvres); et principalement un troupeau de brebis; de même, le mot *šeh*, Deut., XIV, 4, etc., signifie un animal quelconque du troupeau, *pecus*; et surtout une brebis. Voir aussi *Agneau*.

Bubale, espèce d'antilope; hébreu : *yaḥmûr*, Deut., XIV, 5; les Septante n'ont pas traduit ce mot; Vulgate : *bubalus*. Toutefois l'identification est douteuse; d'après d'autres, le mot *yaḥmûr* signifierait le daim.

Buffle, désigné, d'après quelques auteurs, par l'hébreu *yaḥmûr*; d'après d'autres, par l'hébreu *re'êm*.

Busard. Voir *Faucon*.

Butor; hébreu : *qippôd*, Is., XIV, 23, d'après quelques interprètes. Voir *Hérisson*.

Caille; hébreu : *šelâv*, Ex., XVI, 13; Num., XI, 31, etc.; Septante : ὀρτυγομήτρα; Vulgate : *coturnix*.

Caméléon; hébreu : *kôaḥ*; Septante : χαμαιλέων; Vulgate : *chamæleon*. Malgré l'autorité des Septante et de la Vulgate, le mot *kôaḥ* désignerait plutôt un lézard ou la grenouille, et le caméléon correspondrait à l'hébreu *ṭinšemêt*, Lev., XI, 30. Voir *Taupe*.

Canard, n'est pas expressément désigné dans la Bible; il est peut-être compris dans le mot *barburim*. Voir *Oie*.

Céraste, espèce de serpent; hébreu : *šefîfôn*, Gen., XLIX, 17; Septante : ἐγκαθήμενος (« celui qui dresse des embûches »); Vulgate : *cerastes*.

Cerf; hébreu : *'ayyâl*; biche : *'ayyâlâh*, Gen., XLIX, 21; Deut., XIV, 5, etc.; Septante : ἔλαφος; Vulgate : *cervus*.

Cétacés, terme générique qui désigne les monstres marins, comme le requin, etc.; hébreu : *ṭannînim*, Gen., I, 21; Job, VII, 12, etc.; Septante : τὰ κήτη τὰ μεγάλα, Vulgate : *cete grandia*.

Chacal, désigné en hébreu par trois noms : — 1. *šû'al* (qui lui est commun avec le renard), Jud., XV, 4, etc.; Septante : ἀλώπηξ; Vulgate : *vulpes*. — 2. *'î*, pluriel *'iyyîm*, « les hurleurs, » Is., XIII, 22, XXXIV, 14; Septante : ὀνοκενταύρος; Vulgate : *ulula* (au premier endroit); *onocentaurus* (au second). — 3. *ṭan*, inusité au singulier, pluriel *ṭannîm*, Is., XIII, 22; XXXIV, 13; XXXV, 7, etc.; Septante : δράκοντες, σειρῆνες, ἐχῖνοι, etc.; Vulgate : *dracones, lamiæ*.

Chameau ou dromadaire; hébreu : *gâmâl*, Gen., XII, 16, etc.; Septante : κάμηλος; Vulgate : *camelus*. Le mot hébreu *bêkêr*, Is., LX, 6, désigne un jeune chameau.

Chat, ne se lit que dans Baruch, VI, 21 : ἄλουρος; Vulgate : *catta*. Le texte original hébraïque de Baruch étant perdu, nous ne connaissons pas le nom hébreu du chat.

Chauve-souris; hébreu : *'ataléf*, Lev., XI, 19; Septante : νυκτερίς; Vulgate : *vespertilio*.

Cheval, désigné principalement en hébreu par le mot *sûs*, Gen., XLVII, 17; Ex., XIV, 9, etc., Septante : ἵππος; Vulgate : *equus*. Cf. Nouveau Testament : Jac., III, 3; Apoc., VI, 2, 4, etc. Toutefois quatre autres mots hébreux désignent quelquefois le cheval : — 1. Le mot *pârâš*, qui signifie souvent « cavalier » et est rendu ordinairement ainsi par les interprètes, signifie quelquefois « cheval », par exemple : III Reg., V, 6 (hébreu); Ezech., XXVII, 14; Is., XXVIII, 28 (hébreu). — 2. Le mot *rêkêš*, de signification controversée, indique vraisemblablement le « cheval », au moins I Sam. (III Reg.), V, 8 (hébreu); Esther, VIII, 14 (hébreu). — 3. Le mot *rammâḥ*, qui ne se trouve que Esther, VIII, 10 (hébreu), désigne la jument. — 4. Le mot *rêkeb*, qui signifie habituellement « char », signifie quelquefois le « cheval », II Reg., VIII, 4; I Par., XVIII, 4.

Chevêche, espèce de hibou; hébreu : *kôs*, Lev., XI, 17; Septante : νυκτικόραξ; Vulgate : *bubo*.

Chèvre; hébreu : *'ez*, Gen., XV, 9; Deut., XIV, 4, etc.; Septante : αἴξ; Vulgate : *capra*. Voir aussi *Bouc* et *Chevreau*.

Chevreau; hébreu : *gedî*, Gen., XXXVIII, 23; Ex., XXIII, 19, etc.; Septante : ἔριφος; Vulgate : *hædus*.

Chevreuil; hébreu : *'aqqô*, Deut., XIV, 5; les Septante n'ont pas traduit ce mot dans ce passage du Deutéronome; Vulgate : *tragelaphus*. Identification douteuse; d'autres traduisent *'aqqô* par « bouquetin ».

Chien; hébreu : *kêleb*, Exod., XI, 7; Jud., VII, 5, etc.; Septante : κύων; Nouveau Testament : κύων, Luc., XVI, 21; II Petr., II, 22; Vulgate : *canis*.

Chouette, désignée probablement en hébreu par le même mot que « chevêche ». Voir ce mot.

Cigogne; hébreu : *ḥasîdâh*, « la pieuse, » Lev., XI, 19; Deut., XIV, 18, etc., d'après l'interprétation la plus commune. Toutefois les Septante et la Vulgate traduisent *ḥasîdâh* par « héron », ἐρωδιός, *herodio*.

Circaète, espèce d'aigle. Voir *Aigle*.

Cochenille; hébreu : *tôla'aṯ* (cramoisi, couleur produite avec la cochenille), Exod., XXVI, 31; XXXV, 25, etc.; Septante : πορφύρα; Vulgate : *purpura*.

Colombe; hébreu : *yônâh*, Gen., VIII, 8-9, etc.; Septante : περιστερά; Vulgate : *columba*.

Coq; la Vulgate a traduit par « gallus » deux mots hébreux : — 1. le mot *śêkvi*, Job, XXXVIII, 36; — 2. le mot *zarzîr*, Prov., XXX, 31. — Au second endroit, les Septante ont traduit aussi par « coq », ἀλέκτωρ. Ces interprétations paraissent maintenant abandonnées. Le mot *śêkvi* signifie plutôt « âme, cœur, » et le mot *zarzîr* « ceint, brave ». — Nouveau Testament : ἀλέκτωρ, Matth., XXVI, 34; ὄρνις, Matth., XXIII, 37, etc.; Vulgate : *gallus, gallina*.

Corail ; hébreu : *râ'môt* (littéralement : « choses élevées »), Job, XXVIII, 18 ; Ezech., XXVII, 16 ; Septante : Job, μετέωρα, « objets élevés » ; Ezech., Ῥαμώθ (comme si c'était une ville) ; Vulgate : Job, *excelsa* ; Ezech., *sericum*.

Corbeau ; hébreu : *'orab*, Gen., VIII, 7, etc. ; Septante : κόραξ ; Vulgate : *corvus*.

Cormoran ; hébreu : *šâlak*, Lev., XI, 17. Voir *Plongeur*.

Coucou ; hébreu : *šâḥâf*, Lev., XI, 16, d'après quelques interprètes. Voir *Mouette*.

Cousin ; hébreu *kinnim*, Exod., VIII, 16-19 ; Septante : σκνίφες ; Vulgate : *sciniphes*.

Crapaud ; hébreu : *çefardê'*, comme la grenouille. Voir *Grenouille*.

Crécerelle. Voir *Faucon*.

Criquet, sorte de sauterelle. Voir *Sauterelle*.

Crocodile ; hébreu : *livyâtan*, Job, III, 8 ; XL, 25 (20), etc. ; Septante : δράκων, μέγα κῆτος ; Vulgate : *leviathan, draco*.

Crocodile terrestre, espèce de grand lézard ; hébreu : *ṣâb*, Lev., XI, 29 ; Septante : κροκόδειλος ὁ χερσαῖος ; Vulgate : *crocodilus*. D'après quelques auteurs, le mot *ṣâb* désignerait la tortue.

Cygne ; hébreu : *ṭinšemêt*, Lev., XI, 18 ; Deut., XIV, 16 ; Septante : κύκνος ; Vulgate : *cygnus*. L'hébreu *ṭinšemêt* désigne plutôt l'ibis. Remarquons que le mot *ṭinšemêt*, qui signifie ici un oiseau, signifie ailleurs un reptile. Voir *Taupe*.

Daim, désigné très probablement, en hébreu, par le même mot que le cerf, *ayyâl*. Voir *Cerf*. D'après d'autres, il serait désigné par le mot *yaḥmûr*. Voir *Bubale*.

Daman, désigné, d'après l'interprétation aujourd'hui la plus commune, par le mot hébreu *šâfân*, Lev., XI, 5. Voir *Porc-épic*.

Dromadaire. Voir *Chameau*.

Duc (Grand), espèce de hibou, désigné, d'après beaucoup d'auteurs, par le mot hébreu *yanšûf*. Voir *Ibis*.

Dugong, vulgairement « vache marine » ; hébreu : *ṭaḥaš*, Exod., XXV, 5 ; XXVI, 14 ; Ezech., XVI, 10. Les Septante et la Vulgate ont traduit ces trois passages, où il s'agit de « peaux de *ṭaḥaš* », en substituant au nom de l'animal celui de la couleur : δέρματα ὑακίνθινα, *pelles ianthinæ*.

Éléphant, n'est pas mentionné directement dans les livres hébreux de l'Ancien Testament. D'après quelques auteurs, son nom hébreu serait, au pluriel, *habbim* ; la raison en est dans le mot *šenhabbim*, qui signifie « ivoire » ou dent d'éléphant. Le mot *šen* signifiant « dent », il est probable que le reste du mot signifie « éléphant ». Les Septante ont traduit, III Reg., X, 22 et II Par., IX, 21, le mot *šenhabbim* par : ὀδόντα ἐλεφάντινα ; la Vulgate, III Reg., *dentes elephantorum*. Le mot ἐλέφας se trouve dans les livres grecs de l'Ancien Testament : I Mach., I, 18 ; II Mach., XI, 4, etc.

Émouchet. Voir *Faucon*.

Engoulevent, espèce d'hirondelle. Voir *Hirondelle*.

Épervier. Voir *Faucon*.

Éponge ; Nouveau Testament : σπόγγος, Matth., XXVII, 48 ; Marc., XV, 36 ; Joa., XIX, 29 ; Vulgate : *spongia*.

Escargot. Voir *Limaçon*.

Faucon ; hébreu : *nêṣ*, Lev., XI, 16 ; Deut., XIV, 15 ; Septante : ἱέραξ ; Vulgate : *accipiter*. Le mot *nêṣ* semble désigner aussi tous les autres petits oiseaux de proie : épervier, crécerelle, busard, émouchet. D'après quelques auteurs, le faucon serait encore désigné par le mot hébreu *'ayyâh*, Lev., XI, 14. Voir *Vautour*.

Fourmi ; hébreu : *nemâlah*, Prov., VI, 6 ; XXX, 25 ; Septante : μύρμηξ ; Vulgate : *formica*.

Frelon ; hébreu : *ṣir'âh*, comme *guêpe*. Voir ce mot.

Gazelle, espèce d'antilope ; hébreu : *ṣebî*, Deut., XII, 15 ; XIV, 5, etc. ; Septante : δορκάς ; Vulgate : *caprea*.

Gecko, espèce de lézard, désigné, d'après l'opinion commune aujourd'hui, par l'hébreu *'anâqâh*, Lev., XI, 30. Voir *Musaraigne*.

Gerboise. Voir *Rat*.

Girafe ; hébreu : *zêmêr*, Deut., XIV, 5 ; Septante : καμηλοπάρδαλις ; Vulgate : *camelopardalus* (qui correspond exactement au mot « girafe »). Toutefois identification douteuse ; le mot *zêmêr* désigne plutôt le mouflon à manchettes.

Grenouille ; hébreu : *çefardê'*, Exod., VIII, 3 ; Ps. LXXVII, 45, etc. ; Septante et Nouveau Testament (Ap., XVI, 13) : βάτραχος ; Vulgate : *rana*.

Griffon ; hébreu : *pérés*, Lev., XI, 13 ; Septante : γρύψ ; Vulgate : *gryps*. Toutefois identification douteuse ; d'après d'autres, le mot *pérés* désignerait l'orfraie ou aigle de mer, ou encore le gypaète, espèce de vautour.

Grillon ; hébreu : *çeleçal*, d'après quelques auteurs. Voir *Sauterelle*, 6.

Grue ; hébreu : *'agur*, Is., XXXVIII, 14 ; Jer., VIII, 7 ; Septante : στρουθία ; Vulgate : *pullus hirundinis* et *ciconia*.

Guêpe ; hébreu : *ṣir'âh*, Exod., XXIII, 28 ; Deut., VII, 20, etc. ; Septante : σφηκία ; Vulgate : *vespa, crabo*.

Gypaète, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *pérés*. Voir *Griffon*.

Hanneton ; hébreu : *yêlêg*, d'après quelques auteurs. Voir *Sauterelle*, 8.

Hérisson ; hébreu : *qippôd*, Is., XIV, 23 ; XXXIV, 11, etc. ; Septante : ἐχῖνος ; Vulgate : *ericius*.

Héron ; hébreu : *'anâfâh*, Lev., XI, 19 ; Deut., XIV, 18, d'après l'interprétation la plus commune. Toutefois les Septante et la Vulgate traduisent *'anâfâh* par « pluvier », χαραδριός, *charadrius*, et ils traduisent par « héron » l'hébreu *ḥasîdah*. Voir *Cigogne*.

Hibou ; hébreu : *ṭaḥmâs*, Lev., XI, 16 ; Deut., XIV, 15 ; Septante : γλαύξ ; Vulgate : *noctua*. Voir aussi les différentes espèces de hibou : *Chevêche, Chouette, Grand duc*.

Hippopotame ; hébreu : *behêmôt*, Job, XL, 10 (héb. 15). Les Septante ont traduit θηρία, et la Vulgate : *behemoth*.

Hirondelle, désignée en hébreu par deux mots : — 1. *derôr*, Ps. LXXXIV, 4 ; Prov., XXVI, 2. — 2. *sîs*, Is., XXXVIII, 14 ; Jer., VIII, 7. — Les Septante traduisent *derôr* par τρυγών, στρουθός, et *sîs* par στρουθία. Vulgate : *pullus hirundinis, turtur, passer*.

Huppe ; hébreu : *dûkifat*, Lev., XI, 19 ; Deut., XIV, 18 ; Septante : ἔποψ ; Vulgate : *upupa*.

Hyène ; hébreu : *ṣâbûa'*, Jer., XII, 9 ; Septante : ὕαινα. La Vulgate a traduit par *avis discolor*.

Ibex, espèce de bouquetin. Voir ce mot.

Ibis ; hébreu : *yanšûf*, Lev., XI, 17 ; Septante : ἶβις ; Vulgate : *ibis*. Toutefois cette identification est douteuse ; d'après beaucoup d'auteurs, le mot *yanšûf* signifierait plutôt le grand duc, espèce de hibou, et l'ibis serait désigné par le mot hébreu *ṭinšemêt*.

Lapin, désigné, d'après quelques auteurs, par l'hébreu *šâfan*. Ce mot désigne plutôt le daman.

Léopard ; hébreu : *nâmêr*, Is., XI, 6 ; Hab., I, 8 ; Septante : πάρδαλις ; Vulgate : *pardus* ; Nouveau Testament : πάρδαλις, *pardus*, Apoc., XIII, 2.

Léviathan. Voir *Crocodile*.

Lézard ; il y en a de plusieurs espèces, désignées par les mots hébreux suivants : — 1. *ṣâb*. Voir *Crocodile terrestre*. — 2. *'anâqâh*. Voir *Gecko*. — 3. *kôah*, grand lézard ou monitor, Lev., XI, 30, malgré les Septante et la Vulgate, qui traduisent : χαμαιλέων, *chamæleon*. — 4. *letâ'âh*, lézard vert, Lev., XI, 30 ; Septante : χαλαβώτης ; Vulgate : *stellio* (lézard étoilé). — 5. *ḥômêt*, lézard des sables, Lev., XI, 30 ; Septante : σαῦρα ; Vulgate : *lacerta*. — 6. *ṣemâmît*, le stellion vulgaire, Prov., XXX, 28 ; Vulgate : *stellio*. Toutefois, pour ce dernier mot, qui ne se lit qu'à l'endroit cité des Proverbes, identification douteuse ; d'autres traduisent par « araignée » ou plutôt « tarentule », espèce d'araignée. Bochart les réfute, *Hierozoicon*, Londres, 1663, IV, VII, t. I, p. 1083 et suiv.

Licorne, animal fabuleux d'après l'opinion commune. Voir ANIMAUX FABULEUX.

Lièvre ; hébreu : *'arnebêt*, Lev., XI, 6 ; Deut., XIV, 7 ; Septante : δασύπους ; Vulgate : *lepus*.

Limaçon; hébreu : *šablûl*, Ps. LVII (héb. LVIII), 9, malgré les Septante et la Vulgate, qui traduisent κήρος, *cera*.

Lion, désigné, en hébreu, par les quatre mots suivants : — 1. *'âri*, Num., XXIV, 9, etc. ; Septante : λέων ; Nouveau Testament : λέων, Hebr., XI, 33 ; I Pet., V, 8, etc. ; Vulgate : *leo*. — 2. *lâbî'*, Gen., XLIX, 9, etc. ; Septante : σκύμνος (lionceau) et λέων ; Vulgate : *leo*. — 3. *layiš*, Is., XXX, 6 ; Job, IV, 11, etc. ; Septante et Vulgate : λέων, *leo*. — 4. *šaḥal*, Job, IV, 10 ; X, 16, etc. ; Septante et Vulgate : λέων, *leo*. Ces trois derniers mots sont « poétiques » ; le dernier, *šaḥal*, a un sens différent dans quelques autres endroits de l'Écriture.

Lionceau, désigné par les deux mots suivants : — 1. lionceau encore à la mamelle : *gûr*, Ez., XIX, 2, 3, 5, etc. ; Septante : σκύμνος ; Vulgate : *leunculus*. — 2. lionceau sevré : *kefîr*, Jud., XIV, 5, etc. ; Septante : tantôt σκύμνος, tantôt λέων ; Vulgate : *catulus leonis*.

Loup ; hébreu : *ze'êb*, Gen., XLIX, 27, etc. ; Septante et Nouveau Testament (Matth., X, 16 ; Luc, X, 3, etc.) : λύκος ; Vulgate : *lupus*.

Martinet, espèce d'hirondelle. Voir ce mot.

Milan ; hébreu : *dâ'âh*, Lev., XI, 14 ; Deut., XIV, 13 ; Septante : γύψ ; Vulgate : *milvus*.

Moineau, comme « passereau ». Voir ce mot.

Monitor, grand lézard. Voir *Lézard*.

Mouche ; deux mots hébreux désignent la mouche ou ses espèces, comme le taon, l'œstre du cheval, du bœuf, etc. : — 1. *'ârôb*, Ex., VIII, 21 (héb. 17), etc. ; Septante : κυνόμυια ; Vulgate : *musca*. — 2. *zebûb*, Is., VII, 18 ; Eccl., X, 1 ; Septante : μυῖα ; Vulgate : *musca*.

Mouche de l'olive, *dacus oleæ*, insecte ailé qui ronge le fruit de quelques arbres, surtout de l'olivier ; hébreu : *ṣeṣîṣal*, Deut. XXVIII, 40-42 ; Septante : ἐρισύδη ; Vulgate : *rubigo*.

Moucheron ; Nouveau Testament : κώνωψ, Matth., XXIII, 24 ; Vulgate : *culex*.

Mouette ; hébreu : *šaḥaf*, Lev., XI, 16 ; Deut., XIV, 15 ; Septante : λάρος ; Vulgate : *larus*. D'après d'autres auteurs, le mot *šaḥaf* signifierait *coucou*.

Mouflon, désigné, d'après beaucoup d'auteurs, par l'hébreu *zemêr*, Deut., XIV, 5. Voir *Girafe*.

Moustique, espèce de cousin. Voir ce mot.

Moutou. Voir *Brebis*.

Mulet, mule ; hébreu : *pered*, II Reg., XVIII, 9 ; III Reg., I, 33, etc. ; féminin : *pirdâh*, III Reg., I, 33, 38, 44 ; Septante : ἡμίονος ; Vulgate : *mulus, mula*. Le mulet est encore désigné très probablement par le mot hébreu, pluriel, *'âbâšerânîm*, Esther, VIII, 10.

Musaraigne ; hébreu : *'ânâqâh*, Lev., XI, 30 ; Septante : μυγᾶλη ; Vulgate : *mygale*. Le mot hébreu signifie plutôt le gecko. Voir ce mot.

Œstre, espèce de mouche. Voir *Mouche*.

Oie ; compris probablement dans le mot hébreu : *barburim*, I (III) Reg., V, 3, qui paraît signifier « oiseaux engraissés » ; les Septante traduisent : ἐκλεκτοί, « choisis, » et la Vulgate, III Reg., IV, 23 : *aves altiles*.

Orfraie, aigle de mer. Voir ce mot.

Oryx, espèce d'antilope ; hébreu : *te'ô*, Deut., XIV, 5 ; Is., LI, 20 ; Septante : ὄρυξ ; Vulgate : *oryx*.

Ours ; hébreu : *dôb*, I Reg., XVII, 34, 36, etc. ; II Reg., XVII, 8, etc. ; Septante : ἄρκτος ou ἄρκος ; Nouveau Testament : ἄρκος, Apoc., XIII, 2 ; Vulgate : *ursus*.

Paon ; hébreu, pluriel : *tukkiyîm*, III Reg., X, 22 ; II Par., IX, 21 ; Septante (*Codex alexandrinus*) : ταώνες ; Vulgate : *pavos*.

Papillon. Voir *Teigne*.

Passereau, nom générique renfermant un bon nombre d'espèces ; hébreu : *ṣippôr*, Lev., XIV, 4, 49 ; Ps. CI (héb. CII), 8, etc. ; Septante et Nouveau Testament (Matth., X, 29, 31 ; Luc, XII, 6) : στρουθίον ; Vulgate : *passer*.

Pélican ; hébreu : *qâ'at*, Lev., XI, 18 ; Deut., XIV, 17 (Vulgate, 18), etc. ; Septante : πελεκάν ; Vulgate : *onocrotalus* (*pelicanus*, Ps. CI, 7).

Perdrix ; hébreu : *qôrê'*, I Reg., XXVI, 20 ; Jer., XVII, 11 ; Septante : I Reg., νυκτικόραξ ; Jer., πέρδιξ ; Vulgate : *perdix*.

Pigeon. Voir *Colombe*.

Plongeur ; hébreu : *šâlâk*, Lev., XI, 17 ; Deut., XIV, 17 ; Septante : καταρράκτης ; Vulgate : *mergulus* ; d'après d'autres, le mot *šâlak* signifie le cormoran.

Pluvier ; hébreu : *'anâfâh*, au moins d'après les Septante et la Vulgate. Voir *Héron*.

Poisson ; hébreu : *dag*, terme générique. Aucune espèce n'est désignée dans la Bible. Septante et Nouveau Testament : ἰχθύς ; Vulgate : *piscis*. Toutefois l'Ancien Testament signale « les grands poissons » (voir *Cétacés*), et le Nouveau Testament signale « les petits poissons », ἰχθύδια, *pisciculi*. Matth., XV, 34 ; Marc, VIII, 7.

Porc ; hébreu : *ḥazîr*, Lev., XI, 7, etc. ; Septante : ὗς ; Vulgate : *sus* ; Nouveau Testament : tantôt ὗς, II Pet., II, 22 ; Vulgate : *sus* ; tantôt χοῖρος, Matth., VII, 6 ; Marc, V, 11-13, etc. ; Vulgate : *porcus*.

Porc-épic ; hébreu : *šâfân*, Lev., XI, 5 ; Deut., XIV, 17 ; Septante : χοιρογρύλλος ; Vulgate : *chœrogryllus*. Toutefois identification douteuse. Le *šâfân* est plutôt le daman, *hyrax syriacus*, et le porc-épic serait désigné, en hébreu, par le même mot, *qippôd*, que le hérisson ; en effet, ces deux animaux, à l'extérieur, paraissent n'être que deux variétés d'une même espèce.

Porphyrion ; hébreu : *râḥâm*, Lev., XI, 18, d'après la traduction inexacte des Septante : πορφυρίων, et de la Vulgate : *porphyrio*. Le mot *râḥâm* signifie plutôt le vautour égyptien.

Pou ; hébreu : *kinnîm*, Ex., VIII, 16-19 ; Ps. CIV, 31, d'après plusieurs commentateurs. Voir *Cousin*.

Poule. Voir *Coq*.

Poule sultane ou porphyrion. Voir ce dernier mot.

Puce ; hébreu : *par'ôš*, I Reg., XXIV, 15 ; XXVI, 20 ; Septante : ψύλλος ; Vulgate : *pulex*.

Python, grand serpent venimeux ; hébreu : *ṣif'ôni*, Is., XI, 8 ; LIX, 5, etc. ; Septante : ἀσπὶς βασιλίσκος ; Vulgate : *regulus*.

Rat ; hébreu : *'akbâr*, Lev., XI, 29, etc. ; Septante : μῦς ; Vulgate : *mus*. Il est probable que ce même mot *'akbar* désigne encore les autres rongeurs, tels que la souris, la gerboise, la marmotte, le loir, etc.

Renard ; hébreu : *šû'al*, qui signifie aussi *chacal*. Jud., XV, 4 ; Cant. II, 15, etc. ; Septante et Nouveau Testament (Matth., VIII, 20 ; Luc, IX, 58, etc.) : ἀλώπηξ ; Vulgate : *vulpes*.

Rhinocéros ; hébreu : *re'êm*, Num., XXIII, 22 ; Job, XXXIX, 9-12 ; d'après la traduction inexacte des Septante : μονοκέρως ; et de la Vulgate : *rhinoceros*. Par le *re'êm*, on entend communément aujourd'hui l'aurochs, sorte de taureau sauvage.

Sanglier, désigné par le même mot que le porc, *ḥazîr*, Ps. LXXIX (héb., LXXX), 14 ; Septante : σῦς ; Vulgate : *aper*.

Sangsue ; hébreu : *'âlûqâh*, Prov., XXX, 15 ; Vulgate : *sanguisuga*. Les Septante n'ont pas traduit ce passage des Proverbes.

Sarcopte, insecte de la gale ; hébreu : *gârâb*, Lev., XXI, 20 ; Deut., XXVIII, 27 ; Septante : ψώρα ἀγρία ; Vulgate : *scabies*.

Sauterelle ; neuf mots hébreux désignent la sauterelle ou ses espèces : — 1. *'arbeh*, Ex., X, 4, etc. ; Septante : ἀκρίς, βροῦχος ; Vulgate : *locusta, bruchus*. — 2. *sol'âm*, Lev., XI, 22, etc. ; Septante : ἀττάκης ; Vulgate : *attacus*. — 3. *ḥargôl*, Lev., XI, 22, etc. ; Septante : ὁφιομάχης ; Vulgate : *ophiomachus*. — 4. *ḥâgâb*, Lev., XI, 22, etc. ; Septante : ἀκρίς ; Vulgate : *locusta*. — 5. *gôb*, Am., VII, 1 ; Nah., III, 17, etc. ; *gôb*, Is., XXXIII, 4 ; Septante : ἀκρίς ; Vulgate : *locusta*. — 6. *ṣeṣâṣal*, Deut., XXVIII, 42, etc. ; Septante : ἐρυσίβη ; Vulgate : *rubigo*. — 7. *gâzâm*, Joel, I, 4 ; II, 25, etc., « la rongeuse ; » Septante : κάμπη ; Vulgate : *eruca*. — 8. *yeleq*, Jer., LI, 27 ; Nah., III, 16, etc., « la lécheuse ; » Septante : ἀκρίς, βροῦχος ; Vulgate : *bru-*

chus. — 9. *ḥâsil,* III Reg., VIII, 37; Is., XXXIII, 4, etc., « la dévoreuse; » Septante : ἐρυσίβη, βρούχος, ἀκρίς; Vulgate : *bruchus, ærugo, rubigo.* — Nouveau Testament : ἀκρίς, Matth., III, 4; Marc, I, 6; Apoc., IX, 3, 7; Vulgate : *locusta.*

Scorpion ; hébreu : *'aqrâb,* Deut., VIII, 15; III Reg., XII, 11, etc.; Septante et Nouveau Testament : σκορπίος; Vulgate : *scorpio.*

Serpent, terme générique qui désigne tous les ophidiens; hébreu : *nâḥâš,* Gen., III, 1, etc.; Septante : ὄφις; Vulgate : *serpens.* La Bible signale, de plus, cinq espèces de serpents : le céraste, l'aspic, le python, la vipère (voir SERPENT), et une espèce non encore identifiée d'une manière certaine, *'akšûb,* Ps. CXXXIX (CXL), 4; Septante : ἀσπίς; Vulgate : *aspis.*

Singe ; hébreu : *qôf,* III Reg., X, 22; II Par., IX, 21; Septante : πίθηκος; Vulgate : *simia.*

Souris. Voir *Rat.*

Stellion, espèce de lézard. Voir ce mot.

Taon, espèce de mouche. Voir *Mouche.*

Tarentule, espèce d'araignée désignée, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *šemâmît,* Prov., XXX, 28. Voir *Lézard.*

Taupe; hébreu : *ṭinšémét,* Lev., XI, 30, au moins d'après les Septante et la Vulgate, qui traduisent ἀσπάλαξ et *talpa.* Le mot hébreu *ṭinšémét* désigne ici plutôt le caméléon. La Vulgate traduit aussi par *talpæ* le mot hébreu *ḥâpar-pérôt,* Is., II, 20; cette identification est encore douteuse.

Taureau. Voir *Bœuf.*

Teigne, signifiée par deux mots hébreux : — 1. *'âš,* Job, IV, 19; XIII, 28; XXVII, 18, etc.; Septante et Nouveau Testament : σής; Vulgate : *tinea.* — 2. *sâs,* Is., LI, 8, etc.; Septante : σής; Vulgate : *tinea.*

Tortue ; hébreu : *sab,* Lev., XI, 29, d'après quelques auteurs. Voir *Crocodile terrestre.*

Tourterelle; hébreu : *ṭôr,* Gen., XV, 9, etc.; Septante : τρυγών; Vulgate : *turtur.*

Vache marine. Voir *Dugong.*

Vautour; hébreu : *'ayyâh,* Lev., XI, 14; Deut., XIV, 13; Septante : ἰκτίν; Vulgate : *vultur;* d'après quelques auteurs, le mot *'ayyâh* signifierait plutôt le faucon. Le vautour est quelquefois signifié par le mot *nêšer,* par exemple, Michée, I, 16.

Vautour égyptien, ou percnoptère stercoraire; hébreu : *râḥâm,* Lev., XI, 18, malgré la traduction des Septante : πορφυρίων, et de la Vulgate : *porphyrio.*

Veau. Voir *Bœuf.*

Ver, désigné par deux mots hébreux : — 1. *rimmâh,* Exod., XVI, 24; Is., XIV, 11; Job, VII, 5, etc. — 2. *ṭôla'âṭ,* Exod., XVI, 20; Deut., XXVIII, 39; Ps. XXI (héb., XXII), 7, etc. — Les Septante ont traduit partout σκώληξ (mot qui se lit aussi dans le Nouveau Testament : Marc, IX, 44, 46, 48 (Vulgate, 43, 45, 47), etc.), et la Vulgate : *vermis.* Les termes hébreux sont très généraux et comprennent, non seulement les « vers » proprement dits, mais encore une multitude d'insectes, chenilles, myriapodes, scolopendres, etc.

Vipère ; hébreu : *'éf'éh,* Job, XX, 16; Is., XXX, 6, etc.; Septante : ὄφις, ἀσπίς; Vulgate : *aspis, vipera.*

Vipère-aspic ; Nouveau Testament : ἔχιδνα, Act., XXVIII, 3; Matth., III, 7, etc.; Vulgate : *vipera.*

Bibliographie. — Samuel Bochart, *Hierozoicon,* Londres, 1663, 2 in-f°; *Opera omnia,* Leyde, 1712, 3 vol. in-f°; les deux derniers volumes renferment l'*Hierozoicon; Hierozoicon,* Leipzig, 1793-1796, édition donnée et annotée par Rosenmüller, 3 in-4°; Œdmann, *Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklärung der heil. Schrift,* publié en suédois, 4 in-8°, Upsal, 1785-1791, traduit en allemand par Groning et revu par Michaelis, 1799; Rosenmüller, *Biblische Naturgeschichte,* dans son *Handbuch der bibl. Alterthumskunde,* 4 in-8°, Leipzig, 1818-1820, t. IV, part. II; Th. M. Harris, *Natural History of the Bible,* in-8°, Londres, 1824; nouvelle édit. par J. Conder, avec illustrations, in-12, Londres, 1833-1834; W. Carpenter, *Scripture natural History,* in-8°, Londres, 1828; une traduction latine de cet ouvrage est insérée dans Migne, *Scripturæ Sacræ cursus completus,* t. III, col. 491-790. H. Tristram, *Natural History of the Bible,* in-12, 8e édit., Londres, 1889; Arnaud, *La Palestine ancienne et moderne,* in-8°, Paris, 1868, p. 313 et suiv.; Pierotti, *La Palestine actuelle dans ses rapports avec la Palestine ancienne,* Paris, 1865, p. 1-82; J.-B. Glaire, *Introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament,* 2e édit., in-8°, Paris, 1843, t. II, p. 76-131; P. Cultrera, *Fauna Biblica, ovvero Spiegazione degli animali menzionati nella Sacra Scrittura,* in-8°, Palerme, 1880; Wood, *Animals of the Bible,* 2e édit., in-8°, Londres, 1883; Hart, *The animals mentioned in the Bible,* in-16, Londres, 1888, dans la collection des *By Paths of Bible Knowledge,* t. XI; A. E. Knight, *Bible plants and animals,* in-12, Londres, 1889; Trochon, *Introduction générale à la Bible,* Paris, 1887, t. II, p. 87-132; Fillion, *Atlas d'histoire naturelle de la Bible,* in-4°, Paris, 1884. S. MANY.

2. ANIMAUX FABULEUX. Cette expression désigne des animaux qui n'ont jamais existé, et qui ne sont que le fruit de l'imagination populaire; celle-ci les a admis par ignorance ou les a créés pour symboliser des vices, des passions, ou bien certaines forces ou puissances. On trouve des animaux fabuleux dans la littérature ou sur les monuments de tous les peuples anciens. On en trouve aussi dans la Bible, mais seulement dans la traduction des Septante et dans la Vulgate, et non dans le texte original. En voici la liste par ordre alphabétique. Quant à la question de savoir quels sont les véritables animaux dont les interprètes ont fait des êtres imaginaires, voir l'article consacré à chacun de ces animaux fabuleux.

1° **Dragon** ; ce mot (hébreu : *tannîn* et *tannîm;* Septante : δράκων; Vulgate : *draco*) désigne dans la Bible un animal réel du genre des serpents ou de l'ordre des cétacés; mais, tel qu'il est souvent représenté sur les monuments de l'antiquité avec des ailes, des pieds, des griffes, etc., le dragon est un animal fabuleux. C'est dans ce sens qu'il est pris dans l'Apocalypse, mais seulement comme emblème du démon, δράκων (Vulgate : *draco*). Apoc., XII, 3-17; XIII, 2, 4, 11; XVI, 13; XX, 2.

2° **Faune** ; le mot *'ammus* se trouve une fois dans la Vulgate, Jer., L, 39 (hébreu : *'iyyîm,* « les hurleurs, les chacals »). Les Septante ont traduit, Jer., L (XXVII), 39, faussement *'iyyîm* par ἐν νήσοις et *ṣiyîm* (bêtes sauvages) par ἐνδάλματα, « fantômes. »

3° **Fourmi-lion**, μυρμηκολέων, se trouve une fois dans les Septante, Job, IV, 11, qui ont traduit ainsi le mot hébreu *layiš.* D'après beaucoup d'auteurs, le myrmécoléon est un animal fabuleux; d'après Bochart, ce serait un animal réel, une espèce de lion. *Hierozoicon,* Leyde, 1692, t. II, p. 813-816. La Vulgate a traduit avec raison l'original hébreu par « lion ».

4° **Griffon** ; le griffon, tel qu'il est souvent représenté sur les monuments anciens, c'est-à-dire sous la forme d'un quadrupède avec des griffes et des ailes, est un animal fabuleux. Les Septante et la Vulgate ayant traduit par γρύψ, *gryps,* c'est-à-dire « griffon », le mot hébreu *pérés,* Lev., XI, 13, et Deut., XIV, 12, plusieurs auteurs ont prétendu que Moïse avait défendu aux Hébreux de manger de la chair d'un animal qui n'existait pas; mais le mot *pérés* désigne certainement un oiseau réel. Voir GRIFFON.

5° **Lamie.** Ce mot se trouve deux fois dans la Vulgate. Is., XXXIV, 14; Thren., IV, 3. Dans Isaïe, l'hébreu porte *lilit* (Septante : ὀνοκενταύρος), voir LILIT; dans les Lamentations, l'hébreu porte *tannîn* (Septante : δράκοντες).

6° **Licorne**, animal très probablement fabuleux, auquel on ne donne qu'une corne au milieu du front, d'où son nom μονόκερως, *unicornis.* Le mot μονόκερως se trouve sept fois dans les Septante : Num., XXIII, 22; Deut., XXX, 17; Job, XXXIX, 9; Ps. XXI, 22; XXVIII, 6; LXXVII, 69;

XCI, 11; et cinq fois dans la Vulgate, aux quatre psaumes indiqués, et, de plus, dans Isaïe, XXXIV, 7. Le mot hébreu correspondant est *re'ém*, qui ne désigne certainement pas la licorne, mais, d'après l'opinion commune aujourd'hui, l'aurochs, espèce de taureau sauvage.

7° **Onocentaure**, être fabuleux moitié homme, moitié âne. Le mot ὀνοκενταύρος se trouve quatre fois dans les Septante : Is., XXXIV, 11 (hébreu : *abnê-bôhû*, « les pierres de la solitude »); XIII, 22; XXXIV, 14 (hébreu : *'iyyîm*, « les chacals »); XXXIV, 14 (hébreu : *lilit*), et une fois seulement dans la Vulgate, Is., XXXIV, 14 (hébreu : *'iyyîm*).

8° **Phénix** ; cet animal fabuleux serait désigné, d'après quelques auteurs, par le mot grec φοῖνιξ, par lequel les Septante ont traduit le mot hébreu *hôl*. Job, XXIX, 18. La Vulgate traduit *palma*, « palmier. »

9° **Satyre** ; d'après saint Jérôme, *In Isaiam*, XIII, 21, t. XXIV, col. 159 ; Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1335, et beaucoup d'autres auteurs, les « satyres » sont désignés, Is., XIII, 21 ; XXXIV, 14, par le mot hébreu *sâ'îr*, pluriel *se'îrîm*, que les Septante ont traduit par δαιμόνια, et la Vulgate par *pilosi*, « velus, » traduction littérale de l'hébreu *sâ'îr*, qui appelle ainsi un animal très velu, ordinairement le bouc.

10° **Sirène**. Le mot σειρήν, « sirène, » être fabuleux, moitié femme, moitié poisson, se trouve six fois dans les Septante : Job, XXX, 29 ; Is., XIII, 21 ; XXXIV, 13 ; XLIII, 20 ; Jer., XXVII (hébreu : L), 39 ; Mich., I, 8 ; dans la Vulgate, le mot *siren* ne se trouve qu'une fois. Is., XIII, 22. Les mots hébreux correspondants sont *benôt ya'ănâh*, traduits ordinairement par « autruches », et *tannîn*, traduit souvent par « dragon, serpent ». Cf. S. Jérôme, *In Isaiam*, XIII, 22, t. XXIV, col. 214-216.

11° **Tragélaphe**. Le mot τραγέλαφος se trouve dans les Septante, Job, XXXIX, 1, et dans la Vulgate, *tragelaphus*. Deut., XIV, 5. Les mots hébreux correspondants sont : Job, XXXIX, 1, *'ayyâlâh*, « biche ; » Deut., XIV, 5, *'aqqô*, espèce de chevreuil. A la suite d'Origène, *De princ.*, IV, 17, t. XI, col. 379, beaucoup d'auteurs ont prétendu que le tragélaphe, tenant à la fois du bouc et du cerf, était un animal fabuleux. Personne ne conteste sérieusement aujourd'hui que les mots hébreux *'ayyâl* et *'aqqô*, et le mot grec τραγέλαφος ne désignent des animaux réels.

Sur ces animaux fabuleux voir Bochart, *Hierozoicon*, 2 in-P, Leyde, 1692, t. II, p. 809-844. Quant aux animaux symboliques des visions d'Ezéchiel et de Daniel, voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1889, t. IV, p. 354-409 ; 545-560. S. Manv.

3. ANIMAUX IMPURS. La distinction entre les animaux purs et impurs est un des caractères spéciaux de la loi mosaïque, et un de ceux qui contribuent le plus à lui donner sa physionomie originale, au moins par rapport à nous. Les textes fondamentaux, en cette matière, sont Lev., XI, et Deut., XIV, 1-21. De plus, dans d'autres passages, Dieu rappelle ces lois et insiste sur leur observance. Lev., XX, 24-26, etc.

I. *Nature de la loi sur les animaux impurs.* — La distinction des animaux purs et impurs regardait premièrement et avant tout l'alimentation : les animaux purs étaient ceux dont les Israélites pouvaient manger la chair ; les impurs, ceux dont ils devaient s'abstenir. L'inscription, pour un animal, sur la liste des animaux impurs n'entraînait pour lui, par elle-même, aucun discrédit, aucune dépréciation, à plus forte raison, aucun mépris. L'aigle, le lion, le cheval, etc., sont classés dans la catégorie des animaux impurs, et cependant l'Écriture, en beaucoup d'endroits, loue leurs qualités et leurs services, et les donne même comme des symboles des vertus morales. En dehors de l'alimentation, les Hébreux pouvaient utiliser les animaux impurs pour différents services ; il suffit de citer l'âne et le chameau, les deux bêtes de somme les plus communes chez les Hébreux ; mais, dès qu'il s'agissait de l'alimentation, les épithètes les plus énergiques s'accumulaient pour inspirer aux Israélites la répugnance et l'horreur pour la chair de l'animal défendu : l'animal était appelé « immonde, souillé, abominable, exécrable, etc. ». Lev., XI, 5, 8, 10, 12, 23, etc. Ce n'était pas là une contradiction : quoi de plus apprécié, chez nous, que le cheval et le chien, qui sont les aides et les compagnons de l'homme dans tous ses travaux ? Et cependant, comme aliment, leur chair nous inspire du dégoût.

II. *Origines de cette loi.* — La première origine historique de cette loi apparaît dès avant le déluge. Gen., VII, 2 : « Prenez sept par sept de tous les animaux purs,... et un couple des animaux impurs. » Cf. VII, 8 ; VIII, 20. C'est pour la première fois que nous rencontrons l'épithète d' « impur » appliquée à un animal. D'après sa nature, aucune espèce d'animal n'est immonde ; nous voyons, au contraire, Gen., I, 20-25, qu'au cinquième et au sixième jour de la création, Dieu, après avoir créé les animaux de toute espèce, quadrupèdes, oiseaux, reptiles, etc., vit que « tout était bon ». Toutefois ce qui est bon d'une manière générale peut ne l'être pas sous tel ou tel rapport particulier ; un animal peut être excellent pour la course, le travail, etc., mais sa chair, comme nourriture, peut être ou paraître nuisible ; dans ce cas, il sera traité d'impur et d'immonde. Cette dénomination vient donc de l'appréciation de l'homme ; et cette appréciation elle-même se forme, généralement, par l'observation faite des mœurs de l'animal. L'homme, remarquant dans tel animal des mœurs sensuelles, brutales, cyniques, ou bien, le voyant se nourrir d'aliments immondes et dégoûtants, comme de boue, de cadavres, etc., le croit naturellement impropre à servir de nourriture, et le qualifie d'impur. D'autres considérations, soit physiques, soit même morales ou religieuses, ont pu donner naissance à la même appréciation : par exemple, le souvenir du premier homme tenté et trompé par le serpent a pu contribuer à faire déclarer immonde toute la classe des reptiles.

Or ces différentes appréciations se formèrent et se développèrent dès avant le déluge, si bien qu'à cette époque reculée, il y avait déjà diverses catégories d'animaux qualifiés d'impurs. De là les expressions que nous avons relevées Gen., VII, 2, et VIII, 20. Nous savons que plusieurs auteurs disent que Moïse a parlé ainsi « par anticipation » ; cette opinion est déjà signalée par Alphonse Tostat, *Commentaria in Genesim*, VII, Venise, 1596, p. 39 ; d'après eux, Dieu aurait désigné à Moïse les espèces d'animaux dont il voulait sauver sept couples, et celles dont il ne voulait sauver qu'un couple ; or, plus tard, du temps de Moïse, les premières espèces furent appelées pures, les autres, impures ; en sorte que Moïse, publiant à ce moment son ouvrage que nous appelons la Genèse, a pu leur donner cette qualification. Mais cette explication paraît forcée ; il serait bien étrange que précisément toutes les espèces, et celles-là seules, dont Dieu ne sauvait qu'un couple, fussent plus tard déclarées impures ; il est plus naturel de penser que si Dieu ne voulut sauver du déluge qu'un couple des espèces impures, c'est que déjà, à cette époque, elles étaient regardées comme telles, et qu'ainsi un moins grand nombre d'individus de ces espèces pouvait suffire, les animaux impurs ne servant ni aux sacrifices, ni, en général, à l'alimentation. Cette opinion est soutenue par Pererius, *In Gen.*, VII, t. II, p. 175 ; Cornelius a Lapide, *In Gen.*, VII, 2. Remarquons cependant qu'au point de vue de l'alimentation, les animaux impurs, avant Moïse, n'étaient pas défendus par une loi positive, puisque Dieu lui-même permet à Noé la chair de tous les animaux, Gen., IX, 4 ; ce n'était sans doute qu'une coutume pieuse, observée seulement dans les familles les plus fidèles au culte du vrai Dieu. Pererius, *In Gen.*, VII, t. II, p. 175.

Après le déluge, la distinction des animaux purs et impurs s'accentua et se propagea. Nous la trouvons chez les Égyptiens, dès les temps les plus antiques ; au temps où Joseph gouvernait l'Égypte, nous voyons, Gen., XLIII, 32,

les Égyptiens refuser non seulement de manger les mêmes mets que les enfants de Jacob, mais même de les admettre à leur table, en sorte qu'il fallut dresser plusieurs tables séparées. Les Égyptiens s'abstenaient de la chair des animaux pour différents motifs, tantôt parce qu'ils étaient sacrés et les objets de leur culte, comme le bœuf, la brebis, la chèvre, tantôt parce qu'ils étaient regardés comme impurs; par exemple, la vache, la tourterelle, différents poissons. Porphyre, Περὶ ἀποχῆς (de l'abstinence), I, IV, § 7. Les prêtres égyptiens portaient le zèle plus loin encore. D'après Chérémon (dans Porphyre, endroit cité), ils s'abstenaient de tous les poissons, des oiseaux de proie, et des quadrupèdes qui n'ont pas de corne au pied, ou dont le sabot est entier ou divisé en plus de deux parties; plusieurs d'entre eux s'abstenaient de toute chair d'animal.

Nous trouvons dans les lois de Manou des prescriptions semblables à celles de Moïse : « Que tout Dwidja (Indien « régénéré », initié) s'abstienne des oiseaux carnivores sans exception, des oiseaux qui vivent dans les villes, des quadrupèdes au sabot non fendu, excepté ceux que permet la Sainte Écriture (les Védas), de l'oiseau appelé *tittibha*, du moineau, du plongeon, du cygne, du coq de village, du pivert, du perroquet, des oiseaux qui frappent avec le bec, des oiseaux palmipèdes..., de la chair du héron, du corbeau, des animaux amphibies mangeurs de poissons, des porcs apprivoisés, etc. (Lois de Manou, l. V, st. 11-14, dans Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient*, Paris, 1841, p. 379.)

La distinction des animaux purs et impurs était aussi connue des Arabes. Les anciens Arabes ne mangeaient jamais de viande de porc. G. Sale, *Observations sur le mahométisme*, sect. V, dans Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient*, p. 515. Aussi Mahomet s'empressa-t-il de reproduire, et plusieurs fois, cette défense dans le Koran, II, 168; V, 4; VI, 146; XVI, 116. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, t. I, p. 230-231 de la traduction française, donne une longue liste des animaux regardés comme impurs par les Arabes, au moins dans plusieurs régions de l'Arabie. D'après Plutarque, Συμπόσιον, *Festin des sept Sages*, VIII, q. 8, les Syriens et les Grecs s'abstenaient de poisson. César dit que les anciens Bretons regardaient comme impurs le lièvre, la poule et l'oie, et s'abstenaient de leur chair. *De bello Gallico*, V, 12, édit. Lemaire, Paris, 1819, t. I, p. 184. La distinction des animaux purs et impurs se trouvant ainsi chez un grand nombre de peuples, il n'est pas étonnant que nous la rencontrions aussi chez les Hébreux.

III. *Motifs de cette loi.* — Que s'est proposé Moïse, ou plutôt Dieu lui-même, en faisant cette distinction au point de vue de l'alimentation? Le grand nombre d'opinions qui se sont produites sur ce point parmi les savants montre l'intérêt qu'a provoqué cette partie de la législation mosaïque, mais aussi la difficulté qu'il y a à l'éclaircir.

Quelques auteurs, par exemple, von Bohlen, *In Gen.*, VII, 2, ont dit que cette distinction entre les animaux reposait sur une conception dualiste ou manichéenne de la création. Cette explication est inadmissible, puisque Moïse lui-même, qui fait cette distinction, reconnaît que toute la création était bonne, et particulièrement les animaux. Gen., I, 21, 25.

D'autres ont dit que la chair de certains animaux souillait l'âme humaine directement, immédiatement, et par elle-même, et que pour cela Moïse les avait interdits. Spencer, *De Legibus Hebræorum ritualibus*, La Haye, 1686, lib. I, c. V, sect. I, p. 76-77, attribue cette opinion à différents auteurs, surtout juifs. Cf. Bertramus, *De Republica Hebræorum*, Leyde, 1641, p. 347 et suiv. Nous ne nous arrêtons pas à réfuter cette opinion. Cf. Matth., XV, 11-20; Marc, VII, 15.

D'autres prétendent que ces animaux souillent l'âme, au moins indirectement, c'est-à-dire en développant dans les corps certaines dispositions morbides, qui donnent naissance à certains vices, et par suite à certains péchés; ainsi la chair d'un animal voluptueux fera naître dans l'homme des instincts sensuels; la chair d'un animal vindicatif développera dans l'homme l'instinct de la colère. Voilà pourquoi, disent-ils, Moïse a défendu tels ou tels animaux qu'il pensait être plus ou moins dangereux sous ce rapport. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 203, t. IV, p. 200, signale et combat cette explication. Sans doute l'alimentation peut avoir une certaine influence générale sur le tempérament physique et par suite sur le moral; mais, comme le prouve l'expérience, cette influence ne peut aller jusqu'à communiquer à l'homme les vices de l'animal dont il se nourrit. Si les Arabes sont enclins à la vengeance, ce n'est pas parce qu'ils mangent de la chair de chameau, animal très vindicatif, mais plutôt par fierté traditionnelle; les peuples du sud de l'Europe sont très vindicatifs, et ne mangent d'aucun animal signalé spécialement pour ce vice. Nous mangeons de plusieurs animaux défendus aux Juifs; on ne voit pas quels vices cette nourriture autrefois prohibée développe en nous.

D'après Origène, le but de Moïse a été d'éloigner les Hébreux de l'idolâtrie, en déclarant impurs les animaux que les Égyptiens regardaient comme « divinatoires », parce qu'ils étaient employés par leurs prêtres à la divination. *Contra Celsum*, IV, 93, t. XI, col. 1171. Cette explication n'est guère plausible; Moïse, voulant provoquer le mépris des Hébreux pour ces animaux vénérés par les Égyptiens, n'avait pas besoin de les déclarer impurs; il aurait atteint le même but, en permettant aux Hébreux de faire cuire ces animaux et de se les mettre sous la dent. C'est ce qu'il fit pour d'autres animaux encore plus vénérés par les Égyptiens : le bœuf, le bélier, etc., adorés en Égypte et rôtis en Israël.

Théodoret accepte et développe l'opinion d'Origène. D'après lui, Dieu, prévoyant la stupide idolâtrie dans laquelle tomberaient les hommes en allant jusqu'à adorer des animaux, voulut préserver de cette folie les Hébreux : en conséquence, il leur permit de manger la chair des animaux, afin qu'ils ne fussent pas portés à adorer ce qu'ils mangeraient; et même il en déclara plusieurs espèces impures, afin qu'ils conçussent pour elles encore plus de mépris. *In Gen.*, q. 55, t. LXXX, col. 158; *In Lev.*, q. 1, t. LXXX, col. 299. Quoique cette interprétation soit ingénieuse, et qu'il puisse y avoir en elle quelques parcelles de vérité, cependant la distinction des animaux purs et impurs ne paraît pas suffisamment expliquée, attendu qu'il y a, dans la catégorie des impurs, bien des animaux qui n'ont jamais été adorés chez les Égyptiens, ni ailleurs.

Plusieurs auteurs disent que, par cette distinction des aliments, Moïse voulait morigéner et mater le peuple hébreu, toujours prêt au murmure et à la révolte, et lui donner ainsi fréquemment l'occasion de pratiquer l'obéissance, la tempérance, etc. Cf. Cornelius a Lapide, *In Lev.*, XI, 2. Cette explication a le tort de convenir, non seulement à la loi qui nous occupe, mais encore à toute la législation mosaïque. En expliquant tout, elle n'explique rien.

Un bon nombre d'auteurs ecclésiastiques, et même de Pères de l'Église donnent à cette loi de Moïse une explication symbolique. Les animaux qu'il interdit représentent différents vices, contre lesquels il prémunit les Hébreux; ainsi le porc désigne l'impureté : le cygne, l'orgueil; les oiseaux de proie, le vol et la rapine; le lièvre, la pusillanimité, etc., etc. C'est l'explication que le grand prêtre Éléazar donnait aux envoyés de Ptolémée Philadelphe (284-247), si l'on peut en croire les extraits d'Aristée que nous a conservés Eusèbe, *Præpar. evang.*, VIII, 9, t. XXI, col. 626-635. C'est aussi l'explication que donne l'auteur de la lettre attribuée à saint Barnabé; voir surtout le chapitre X. *Opera Patrum apostolicorum*, édit. Funk, Tubingue, 1881, p. 31-35. Novatien entre sous ce rapport dans des détails minutieux, et assigne à chaque animal interdit le vice qu'il est chargé de personnifier. Novatien, *De Cibis judaicis*, c. III, t. III, col. 956 et suiv. Cf. Clément

d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 10, t. VIII, col. 498 et suiv.; S. Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julian.*, IX, *circa finem*, t. LXXVI, col. 983 et suiv.; S. Augustin, *Cont. Adimantum*, XV, 1, t. XLII, col. 152; Bède, *In Lev.*, XI, t. XCI, col. 345. Tout le monde sait combien cette interprétation symbolique était en vogue dans les premiers siècles de l'Église, surtout dans l'école judéo-alexandrine. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, Paris, 1890, t. I, p. 299 et suiv., p. 313 et suiv. Voir ALEXANDRIE 2. Mais de même que, dans les faits historiques, la signification allégorique n'exclut pas, et, au contraire, suppose l'explication littérale; ainsi, dans la loi, l'interprétation symbolique, non seulement n'exclut pas, mais au contraire suppose l'interprétation littérale. Moïse a pu avoir pour but, dans ses lois sur les animaux impurs, d'éloigner son peuple de certains vices; mais pourquoi, voulant atteindre ce but, a-t-il choisi comme moyen un procédé symbolique? Et pourquoi, de tous les procédés symboliques qui pouvaient se présenter à son esprit, a-t-il préféré celui dont il s'agit, c'est-à-dire la distinction des animaux en deux catégories? C'est ce que ne dit pas l'explication allégorique, et c'est pourquoi, si elle a du vrai, elle n'est pas complète.

Voici, croyons-nous, les deux buts principaux que Moïse s'est proposés dans ses lois sur la distinction des animaux par rapport à l'alimentation. D'abord il a voulu séparer plus complètement son peuple des idolâtres au milieu et à côté desquels il devait vivre, et lui imprimer ainsi un caractère de sainteté qui le grandirait à ses propres yeux. Le but principal de la législation mosaïque a été de conserver dans Israël le culte du vrai Dieu, et par conséquent de le détourner à tout prix de l'idolâtrie. Le moyen général pris par Moïse pour atteindre ce but a été de « séparer » les Israélites des peuples idolâtres qui étaient leurs voisins. Remarquons que Dieu lui-même, dans le même but, a séparé physiquement son peuple de tous ses voisins, en le cantonnant dans un petit pays environné de toutes parts soit par la mer, soit par des rivières, soit par des montagnes ou des déserts. Cette séparation physique, quoique efficace, ne suffisait pourtant pas, soit parce que, après tout, les Israélites ou les étrangers pouvaient franchir la barrière qui les séparait, soit parce que des étrangers idolâtres vivaient au milieu même des Israélites ou dans un voisinage très rapproché. Jud., II, 3; 20-23; III, 1-5. Il fallut donc, outre la séparation physique, une séparation morale. Or, un des moyens, parmi beaucoup d'autres, de cette séparation morale, c'est la loi dont nous parlons. Afin de rendre plus difficiles, plus rares, et moins intimes les relations de son peuple avec les idolâtres, ses voisins, Moïse lui défend de manger de plusieurs espèces d'animaux dont pouvaient manger ces idolâtres; il déclare ces animaux, au point de vue de l'alimentation, impurs et exécrables; il ne veut pas que les Israélites en souillent leur corps et leur âme. Lev., XI, 43. Aussi, c'est cette idée de séparation, et, en conséquence, de sainteté, qui se manifeste chaque fois que Dieu propose cette loi à son peuple : « Je suis, leur dit-il, le Seigneur votre Dieu, qui vous ai séparés de tous les peuples; séparez donc aussi vous-mêmes les animaux impurs de ceux qui sont purs... Ainsi vous serez saints, parce que je suis saint, moi, le Seigneur, et que je vous ai séparés de tous les peuples, afin que vous fussiez à moi. » Lev., XX, 25-26. Cf. Deut., XIV, 2-3.

Quelques auteurs, par exemple, Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, Berlin, 1853, k. 28, p. 251, trouvent étrange ce moyen de séparer un peuple de ceux qui l'environnent. Oui, peut-être ce moyen paraît étrange, quand on raisonne d'après nos mœurs actuelles, qui ne mettent d'autres limites à notre liberté de manger de toute espèce de viandes que celles qui sont posées par l'hygiène et les instincts de la nature; mais quand on se transporte dans les temps et dans les lieux où vivaient les Israélites, ce moyen, au contraire, paraît tout naturel, puisqu'il était, comme nous l'avons vu, dans les idées et les goûts des peuples environnants, et dans les traditions du peuple hébreu lui-même.

Quant à l'efficacité de ce moyen de séparation morale, elle est hors de doute. Il est certain que c'est surtout à table que se forment, se maintiennent, et se développent les relations, principalement les relations d'amitié. Quand les habitants d'un pays, par suite des prescriptions alimentaires qui les régissent, ne peuvent ni recevoir à leur table les habitants du pays voisin, ni accepter d'invitation chez eux, l'intimité est à peu près impossible entre eux. Ils auront, pour le commerce, l'industrie, les rapports indispensables qu'exige la nature des contrats ou des marchés dont l'occasion se présente; mais tout se bornera là; il n'y aura pas, ou presque pas, d'influence morale réciproque, et chacun des deux peuples gardera sa tradition, ses coutumes, ses mœurs. Ces réflexions sont confirmées par l'expérience. Le but que Moïse s'est proposé a été atteint; nous pourrions même dire qu'il a été dépassé. Les Juifs sont restés séparés des païens leurs voisins; ils n'ont eu avec eux que les rapports nécessaires; les rapports plus intimes leur paraissaient prohibés; ils disaient ouvertement qu'il leur était défendu d'avoir commerce avec les étrangers, de manger avec eux, etc. Act., X, 28; XI, 3. Notre-Seigneur lui-même, qui mangea quelquefois avec des publicains, ne put échapper au blâme des Juifs. Marc, II, 16; Luc, XV, 2. Bien plus, mettant le comble à l'exagération, les Juifs sont allés jusqu'à regarder comme immondes, non seulement les aliments des païens, mais les païens eux-mêmes, en sorte que, à leurs yeux, le contact physique avec ceux-ci faisait encourir une impureté légale. C'est pourquoi les Juifs, le jour de la mort de Notre-Seigneur, ne veulent pas entrer dans le prétoire de Pilate, afin de ne pas se souiller. Joa., XVIII, 28.

Aussi les Gentils, mis, pour ainsi dire, au ban de la société par les Juifs, leur rendent volontiers la pareille, et signalent, non sans une pointe d'ironie, leur isolement volontaire. C'est ce que nous voyons, par exemple, dans le 3e livre (historique, quoique non canonique) des Machabées, ch. III. C'est ce que nous lisons aussi dans Philostrate, *De Vita Apollonii Thyanæi*, V, 2 : « Les Juifs, dit-il, dès l'antiquité, se sont séparés non seulement des Romains, mais encore de tout le genre humain; car ils ont imaginé un genre de vie si séparé, qu'ils n'ont rien de commun avec personne, ni la table, ni la prière, ni les sacrifices. » Beaucoup d'écrivains signalent cette tendance des Juifs à vivre séparés de tout le monde. Tacite, *Hist.*, V, 5; Justin, *Hist.*, XXXVI, 2. Les écrits de Josèphe font souvent allusion à cette aversion des Gentils contre les Juifs, occasionnée par la « vie séparée » de ceux-ci; voir surtout *Cont. Apion.*, II, 36, etc. Cf. Selden, *De Jure naturali*, Wittenberg, 1770, II, 5, p. 177-179. Ainsi les Juifs avaient exagéré la portée de la loi de Moïse sur la distinction des aliments; mais cela n'en montre que mieux l'efficacité de cette prescription par rapport au but que se proposait leur législateur. Ce but de Moïse, dans la loi qui nous occupe, est bien exposé par Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 203, t. IV, p. 193-200, dont les conclusions sont suivies par Rosenmüller, *In Lev.*, XI, 1.

Le second but principal des prescriptions de Moïse sur la distinction des animaux, c'est l'hygiène. On a prétendu que Moïse, dans les prescriptions dont il s'agit, n'avait tenu aucun compte de l'hygiène et qu'il avait sacrifié à un vain symbolisme la santé publique d'Israël. C'est le contraire qui est vrai. Les hommes les plus compétents dans la science médicale s'accordent à reconnaître que, non seulement aucune des prescriptions mosaïques sur l'alimentation n'est opposée aux règles de l'hygiène, mais, au contraire, que toutes favorisent singulièrement la santé publique et sont très propres à prévenir les maladies, qui pourraient être si fréquentes dans la partie de l'Orient habitée par les Juifs. Voici ce que dit, à ce sujet, le Dr Guéneau de Mussy : « Moïse ne s'est pas contenté de jeter les bases de l'hygiène sociale; il est entré dans des détails

plus intimes qui nous font admirer la sagacité de ses observations et la sagesse de ses préceptes. Pour l'alimentation, il indique avec soin les animaux dont il sera permis de faire usage. Cette idée des maladies parasitaires et infectieuses, qui a conquis une si grande place dans la pathologie moderne, paraît l'avoir vivement préoccupé; on peut dire qu'elle domine toutes ses prescriptions hygiéniques. Il exclut du régime hébraïque les animaux qui sont particulièrement envahis par des parasites, et spécialement le porc. Le lièvre et le lapin seraient passibles du même reproche, d'après le Dr Leven; ils sont interdits; c'est dans le sang que circulent les germes ou les spores d'un grand nombre de maladies infectieuses : les animaux doivent être saignés avant d'être apprêtés pour servir à l'alimentation. » *Étude sur l'hygiène de Moïse*, dans F. Vigouroux, *Livres Saints et la critique*, Paris, 1887, t. III, p. 617.

Ces observations sont confirmées par le Dr Isambert : « En Orient surtout, les règles de l'hygiène ont été formulées, dès les temps les plus anciens, par les législateurs religieux, Moïse et Mahomet. La purification personnelle, la fréquence des ablutions, l'abstinence de vin et de certaines viandes, érigées en préceptes religieux, sont des règles hygiéniques dont la valeur est incontestable... L'alimentation ne demande pas des précautions moins grandes. C'est pour n'avoir rien voulu changer à leurs habitudes européennes, pour n'avoir pas voulu renoncer à l'usage des viandes fortes et des graisses, à l'usage des boissons fermentées, que tant d'Européens succombent en Afrique et dans les Indes. Boire du vin pur, manger des viandes fortes avant que les chaleurs de la journée soient passées, c'est s'exposer à rester tout le jour dans un état d'apathie, de torpeur, de dyspepsie et de congestion qui amènera les accidents les plus graves, s'il se prolonge; bientôt les digestions s'altéreront; les diarrhées, les entérites et les maladies du foie surviendront. Manger très légèrement le matin, des œufs, des viandes blanches, ne boire que de l'eau, ou du vin coupé en petite quantité, sont des règles dont il ne faudra pas se départir quand on voyage dans la saison chaude... Quant aux aliments gras, quant à la viande de porc, quant aux alcooliques proprement dits, nous croyons qu'il faut positivement y renoncer dans les pays chauds. » Dr Isambert, *Itinéraire de l'Orient*, t. III, *Syrie, Palestine*, édit. 1887, introd., p. XXX-XXXI.

Du reste, la seule expérience confirme la vérité de notre proposition. Aujourd'hui encore, après tant de siècles, quelle conduite tient-on, par rapport à la nourriture animale, dans ce même pays pour lequel Moïse a donné ses lois? Les Juifs n'y comptent plus que pour une très faible minorité; mais à leur place sont les Arabes ou Syriens, qui composent la plus grande partie de la population. Que font les Arabes au point de vue de la nourriture? Ils suivent à peu près les mêmes règles qu'a tracées Moïse; leur nourriture est surtout végétale : ils ne mangent guère que les animaux que mangeaient les Hébreux du temps de Moïse et des Juges, c'est-à-dire la chèvre, le mouton, le poulet, le bœuf; ils s'abstiennent en général des animaux que Moïse avait déclarés impurs. Le porc surtout, sous toutes ses formes, est banni de leur table; s'ils touchent quelquefois à la chair du chameau et du lièvre (prohibés par Moïse), c'est de loin en loin et tout à fait exceptionnellement. Tel est le régime qu'une expérience plus de quarante fois séculaire a fait adopter aux Arabes comme étant le mieux approprié aux conditions climatériques de la Syrie; c'est, dans ses lignes principales, et même dans la plupart des détails, le même qu'a prescrit Moïse aux Hébreux.

Il est tellement évident que Moïse a tenu grand compte de l'hygiène dans ses prescriptions, que ce point a été reconnu et affirmé depuis de longs siècles par les meilleurs auteurs. Cf. Anastase le Sinaïte, *Quæst. de variis argum.*, q. 26, t. LXXXIX, col. 55; Maimonide, *More Nebochim*, traduction latine de Buxtorf, Bâle, 1629, part. III, c. XLVIII, p. 495; Grotius, *In Lev.*, XI, 2; Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 203, t. IV, p. 197-198; Rosenmüller, *In Lev.*, XI. Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, k. 28, p. 251-253, donne à cette raison une telle importance, qu'il la regarde comme la seule qui ait dirigé Moïse; ce sentiment est exagéré. Moïse, nous l'avons dit, a été guidé par d'autres motifs; cf. Bloch, *La foi d'Israël*, Paris, 1859, p. 202 et suiv.; toutefois l'opinion de cet auteur protestant montre que, dans son esprit, les prescriptions alimentaires de Moïse sont en parfaite harmonie avec les règles de l'hygiène.

La raison hygiénique est plus manifeste encore pour certains animaux; par exemple, pour le porc. Les médecins et les explorateurs s'accordent à dire que la viande de porc est très insalubre en Orient, et spécialement dans la Syrie et la Palestine. Depuis de longs siècles, les auteurs, parmi les raisons qu'ils allèguent de la prohibition de la chair de porc, signalent, comme une des principales, l'insalubrité de cette viande. Tous les rabbins juifs assignent cette cause; ils disent que la chair de porc favorise le développement de la lèpre, qui est endémique en Syrie, ou oppose à sa guérison un obstacle insurmontable; de là, chez eux, l'axiome hygiénique : « Qui mange du porc, s'expose à la lèpre » (cité dans Bochart, *Hierozoicon*, Leyde, 1692, t. I, p. 609). Maimonide assigne aussi cette cause, *More Nebochim*, p. 495. Les auteurs plus récents sont du même avis : Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 203, t. IV, p. 197-198; Rosenmüller, *In Lev.*, XI, 1, 7, etc. Aussi la plupart des peuples orientaux s'abstiennent de la chair de cet animal. Pour les Égyptiens, nous avons comme témoins : Hérodote, II, 47; Élien, *De animal.*, X, 16, *Opera*, Zurich, 1556, p. 214; Joséphe, *Cont. Apion.*, II; pour les Arabes, Pline, *H. N.*, VIII, 52; S. Jérôme, *Cont. Jovin.*, II, 7, t. XXIII, col. 294; le *Koran*, VI, 146, etc.; voir aussi, pour les Arabes avant Mahomet, G. Sale, *Observations sur le mahométisme*, sect. V, dans Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient*, Paris, 1841, p. 515; pour les Phéniciens, Hérodien, *Hist.*, V, *In Heliogabalum*, édit. H. Estienne, 1581, p. 122; pour les Indiens, les lois de Manou, V, 4, dans Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient*, p. 379.

IV. *Contact prohibé du cadavre des animaux impurs.* — Nous avons dit que la loi sur les animaux impurs regardait surtout l'alimentation; elle visait encore, accessoirement, le contact du cadavre de ces animaux. Voici le résumé de ces prohibitions : 1° Pour les quadrupèdes impurs, le contact de leur cadavre est défendu, Lev., XI, 26-28; quiconque viole cette loi est souillé (d'une impureté légale); si on touche simplement le cadavre, l'impureté cesse d'elle-même le soir du même jour; mais, si on l'a porté, un lavage des vêtements est, de plus, nécessaire. 2° Pour les poissons et les oiseaux, le législateur ne dit que deux mots, Lev., XI, 11, 13 : « Vous éviterez leurs cadavres; » ce qui s'entend, comme ci-dessus, sous peine de souillure légale. 3° Pour les insectes ailés, dont il est question Lev., XI, 20-23, le législateur s'étend plus longuement, 24-25; ce sont, du reste, les mêmes sanctions que pour les cadavres des quadrupèdes, avec la distinction entre celui qui les touche et celui qui les porte. 4° Moïse insiste sur les reptiles, Lev., XI, 31-38; le contact de leurs cadavres souille, non seulement les personnes, dans le sens déjà signalé, mais encore les choses; ici le législateur énumère : les instruments de ménage, surtout s'ils sont d'argile; les aliments et les boissons, l'eau, le lait, l'huile, etc.; les fours, c'est-à-dire ces petits fours portatifs si communs en Orient; toutefois les fontaines, citernes et autres masses d'eau considérables n'étaient pas souillées; quant aux grains des céréales, destinés à servir de semence, s'ils étaient secs, ils n'étaient pas souillés par le contact en question; s'ils étaient mouillés, ils étaient souillés. Comme on le voit par ce seul énoncé, ce sont là surtout, sans exclure le but moral que se propose Moïse, des prescriptions d'hygiène et de propreté; tous les inter-

prêtes ont admiré la sagesse et la prévoyance du législateur hébreu, qui a ainsi épargné bien des maladies à son peuple, et procuré d'une manière si efficace la conservation et le développement de la santé publique. Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 205, t. IV, p. 207 et suiv.

Quant à la sanction de toutes ces prescriptions sur les animaux impurs, au point de vue de l'alimentation et du contact, Moïse n'en marque pas de spéciale ; il faut par conséquent appliquer les règles générales dont il est question Num., XV, 22-31, et Lev., IV-VII.

V. *La loi sur les animaux impurs dans le Nouveau Testament.* — La loi sur les animaux impurs se rattache à la partie « cérémoniale » du droit mosaïque, à cause de son but, qui était de donner aux Hébreux un caractère de sainteté extérieure, en les séparant des autres nations. En conséquence, cette loi spéciale subit le sort du droit cérémonial mosaïque. Ce droit fut abrogé, suivant la meilleure opinion, non à la mort ou à l'Ascension de Notre-Seigneur, mais le jour de la Pentecôte, où fut donnée solennellement la loi nouvelle. Toutefois ce droit ne fut pas abrogé tout d'un coup, mais il cessa peu à peu d'obliger, à mesure que la loi nouvelle, par la promulgation qui en était faite par les Apôtres, commençait à devenir obligatoire. De plus, lors même que le droit cérémonial cessa d'obliger, il ne fut pas pour cela interdit ; ainsi que disent les théologiens, la loi ancienne était « morte, mais non cause de mort », *mortua, non mortifera*. Aussi, bon nombre de Juifs, surtout les plus zélés, l'observaient encore, « comme pour enterrer avec honneur la Synagogue, » suivant l'expression de saint Augustin, *Epist.* LXXXII *ad Hieronym.*, 16, t. XXXIII, col. 282. Nous avons en ces quelques lignes l'explication de tout ce qui est dit, dans le Nouveau Testament, sur les prescriptions qui concernent les animaux impurs.

1° *Ces prescriptions n'obligent plus.* Saint Paul le déclare nettement : « Je sais, et j'en ai la pleine confiance dans le Seigneur Jésus, aucun aliment n'est profane, κοινόν, ou impur par lui-même. » Rom., XIV, 14. Cf. Rom., XIV, 20 ; Col., II, 16, 20-21 ; I Tim., IV, 1-5 ; Hebr., IX, 9. C'est aussi un des sens de la vision de saint Pierre. Act., X. Le prince des Apôtres voit descendre du ciel une grande toile nouée aux quatre coins, et remplie de toutes sortes d'animaux impurs ; une voix lui dit : « Lève-toi, Pierre, tue et mange. » Pierre répond : « Je n'ai garde, Seigneur ; car je n'ai jamais rien mangé d'impur ni de souillé. » La voix reprend : « Ce que Dieu a purifié, toi, ne le tiens pas pour impur. » Et ceci se répète jusqu'à trois fois. Sans doute ces dernières paroles ont un sens plus étendu et plus élevé ; elles signifient que les Gentils ne sont plus des profanes, et que Dieu les appelle à son Église et à la grâce du Saint-Esprit, aussi bien que les Juifs, ainsi que Pierre le comprit bientôt, Act., XI ; mais ce sens plus large n'empêche pas le sens littéral, il le suppose au contraire ; Dieu déclarait donc, d'une manière solennelle, que la loi sur les animaux impurs avait cessé.

2° *A cette règle générale, saint Paul mettait deux exceptions :* l'une, dans le cas d'une conscience faible et mal formée, qui regardait encore l'ancienne loi comme obligatoire, Rom., XIV, 2 ; l'autre, dans le cas de scandale. Les chrétiens éclairés, sachant que la loi n'existait plus, pouvaient, généralement, ne pas l'observer ; mais si cette manière d'agir devait scandaliser leurs frères, saint Paul veut qu'ils observent la loi. Rom., XIV, 14-23. Ces deux exceptions sont évidentes et fondées sur le droit naturel et divin.

3° *Quoique la loi fût abrogée, beaucoup de Juifs l'observaient encore.* Nous en avons la preuve dans les paroles mêmes de saint Pierre que nous avons citées ; la loi avait cessé le jour de la Pentecôte qui suivit l'ascension du Sauveur ; environ dix ans après, saint Pierre déclare qu'il n'a jamais rien mangé d'impur. Act., X, 14. Saint Jacques, évêque de Jérusalem, observait également cette loi, et même allait beaucoup plus loin, puisqu'il suivit jusqu'à sa mort le genre de vie des Nazaréens. Eusèbe, *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 198. Des milliers de Juifs, devenus chrétiens, demeuraient fidèles à la loi et à toutes ses observances. Act., XXI, 20. Le motif qui les inspirait, c'était l'honneur de la Synagogue, et un respect religieux pour ces antiques usages, imposés par le Dieu de leurs pères. Saint Paul lui-même observait quelquefois cette loi, Act., XXI, 24, pour des motifs encore plus élevés, « afin qu'en se faisant Juif avec les Juifs, il les gagnât tous à Jésus-Christ. » I Cor., IX, 20-21.

VI. *Énumération des animaux impurs.* — Il nous reste à dresser la liste des animaux impurs, telle que nous la trouvons Lev., XI, et Deut., XIV, 3-21 ; nous y joindrons l'indication de quelques animaux purs que le législateur a notés expressément, Deut., XIV, 4-5, peut-être pour écarter des difficultés. Moïse divise, comme dans le récit de la création, les animaux en quatre catégories : les quadrupèdes, les animaux aquatiques, les animaux aériens, les reptiles.

Première catégorie : quadrupèdes. — Sont « purs » les quadrupèdes qui réunissent ces deux conditions : avoir la corne du pied complètement fendue, et ruminer. Tous les quadrupèdes qui manquent de ces conditions ou de l'une d'elles sont « impurs » ; à plus forte raison, ceux qui n'ont pas de corne au pied, et marchent « comme sur des mains », Lev., XI, 27, tels que le chien, le chat, le lion, etc. Pour comprendre la première condition, remarquons que Moïse distingue entre corne ou sabot simplement divisé, et sabot complètement fendu, si bien qu'il distingue des animaux qui ont le sabot divisé, mais non complètement fendu. Lev., XI, 4, 7, 26, etc. Le chameau, par exemple, a le sabot divisé en haut, mais en bas les deux parties sont réunies et n'en font qu'une ; il manque donc de la première condition. Cf. Bochart, *Hierozoicon*, Londres, 1663, lib. I, c. II, p. 6. Quant à la rumination, elle s'entend moins dans le sens scientifique, qu'au point de vue du langage populaire : ce qui convenait beaucoup mieux au but que se proposait Moïse, qui était de marquer par une note extérieure et facile à reconnaître, les animaux qu'il était permis ou défendu de manger ; ainsi le daman, *šâfan*, et le lièvre, *'arnebêt*, sont présentés par Moïse, Lev., XI, 5-6, comme ruminants ; au fond, ils n'appartiennent pas à cette espèce, n'en ayant pas l'estomac ; mais les mouvements qu'ils exécutent constamment avec les mâchoires et les lèvres leur donnent l'aspect d'animaux qui ruminent. Moïse applique ensuite la règle générale aux quadrupèdes les plus communs parmi les Hébreux.

Quadrupèdes purs. — Il en signale dix. Deut., XIV, 4-5.

1. *šôr ;* Septante : μόσχος ἐκ βοῶν ; Vulgate : *bos ;* le bœuf.

2. *šêh kesâbîm* (littéralement : *pecus agnorum*) ; Septante : ἀμνὸς ἐκ προβάτων ; Vulgate : *ovis ;* la brebis.

3. *šêh 'izzîm* (littéralement : *pecus caprorum*) ; Septante : χίμαρος ἐξ αἰγῶν ; Vulgate : *capra ;* la chèvre.

Ces trois animaux étaient, si l'on peut parler ainsi, dans un degré supérieur de pureté, étant destinés, et eux seuls, aux sacrifices.

4. *'ayyâl ;* Septante : ἔλαφος ; Vulgate : *cervus ;* le cerf commun.

5. *ṣebî ;* Septante : δορκάς ; Vulgate : *caprea ;* la gazelle (espèce d'antilope, l'antilope dorcas).

6. *yaḥmûr ;* les Septante n'ont pas traduit ce mot ; Vulgate : *bubalus*. Identification douteuse : bubale ; daim.

7. *'aqqô ;* les Septante n'ont pas traduit ce mot ; Vulgate : *tragelaphus*. Identification douteuse : chevreuil ; bouquetin.

8. *dîšôn ;* Septante : πύγαργος ; Vulgate : *pygargus ;* l'antilope addax.

9. *te'ô ;* Septante : ὄρυξ ; Vulgate : *oryx ;* l'antilope oryx.

10. *zêmer ;* Septante : καμηλοπάρδαλις ; Vulgate : *camelopardalus*. Identification douteuse : chamois ; girafe ; plutôt moufflon à manchettes.

Quadrupèdes impurs. — Moïse en signale quatre. Lev., XI, 4-8; Deut., XIV, 7-8.

1. *gâmal;* Septante : κάμηλος; Vulgate : *camelus;* le chameau.

2. *šâfân;* Septante : χοιροχερσύλλος; Vulgate : *chœrogryllus.* Identification douteuse : porc-épic ou hérisson; lapin; *mus jaculus;* plutôt le daman.

3. *'arnébêt;* Septante : δασύπους; Vulgate : *lepus;* le lièvre.

4. *ḥâzîr;* Septante : ὗς; Vulgate : *sus;* le porc.

Deuxième catégorie : animaux aquatiques. — Ici Moïse se contente de donner la règle générale et ne fait aucune application particulière. D'après Lev XI, 9-12, sont purs les animaux aquatiques qui ont tout à la fois des nageoires et des écailles. Sont impurs ceux qui manquent des unes ou des autres. Ces conditions s'appliquent également aux poissons d'eau douce, et aux poissons d'eau salée. On peut donc regarder comme impurs tous les cétacés, puis les anguilles, les raies, etc.

Troisième catégorie : animaux aériens. — Moïse divise cette catégorie en deux sections : les bipèdes ou oiseaux proprement dits, et ceux qui ont quatre pieds ou plus.

Première section : oiseaux. — Pour cette section, Moïse ne donne aucune règle générale; il signale vingt et un oiseaux comme impurs, laissant entendre que les autres sont purs. Il en dresse deux listes : Lev., XI, 13-19; Deut., XIV, 12-18. Ces deux listes sont identiques, sauf un oiseau de plus que renferme la liste du Deutéronome, et qu'ainsi Moïse a ajouté à la première liste. Voici les vingt et un oiseaux impurs, en suivant l'ordre du Lévitique :

1. *nêšer;* Septante : ἀετός; Vulgate : *aquila;* l'aigle; d'après quelques auteurs, ce serait le griffon, espèce de vautour. En réalité, le mot *nêšer* désigne quelquefois le griffon.

2. *pérés;* Septante : γρύψ; Vulgate : *gryps.* Identification douteuse : aigle pêcheur; griffon.

3. *'ozniyâh;* Septante : ἁλιαίετος; Vulgate : *haliæetus;* l'aigle de mer ou aigle-pêcheur.

4. *dâ'âh;* Septante : γύψ; Vulgate : *milvus;* le milan.

5. *'ayyâh;* Septante : ἴκτις; Vulgate : *vultur.* Identification douteuse : faucon; épervier.

6. *'ôreb;* Septante : κόραξ; Vulgate : *corvus;* le corbeau.

7. *baṭ hayya'anâh* (littéralement : « la fille des cris »); Septante : στρουθός; Vulgate : *struthio;* l'autruche.

8. *ṭaḥmâs;* Septante : γλαύξ; Vulgate : *noctua.* Identification douteuse : coucou; hirondelle; plutôt le hibou.

9. *šâḥaf;* Septante : λάρος; Vulgate : *larus.* Identification douteuse : probablement la mouette.

10. *nêṣ;* Septante : ἱέραξ; Vulgate : *accipiter;* l'épervier ou le faucon.

11. *kôs;* Septante : νυκτίκοραξ; Vulgate : *bubo.* Identification douteuse : chat-huant; chevêche, etc.

12. *šâlâk;* Septante : καταῤῥάκτης; Vulgate : *mergulus.* Identification douteuse : plongeur; plutôt le cormoran commun.

13. *yanšûf;* Septante : ἴβις; Vulgate : *ibis.* Identification douteuse : grand-duc; ibis.

14. *ṭinšemêt;* Septante : κύκνος; Vulgate : *cygnus.* Identification douteuse : ibis; cygne; porphyrion.

15. *qâ'âṭ;* Septante : πελεκάν; Vulgate : *onocrotalus;* le pélican.

16. *râḥâm;* Septante : πορφυρίων; Vulgate : *porphyrio.* Identification douteuse : porphyrion; vautour égyptien.

17. *ḥâsîdâh;* Septante : ἐρωδιός; Vulgate : *herodio.* Identification douteuse : héron; cigogne.

18. *'anâfâh;* Septante : χαραδριός; Vulgate : *charadrion.* Identification douteuse : pluvier doré; héron.

19. *dûkifat;* Septante : ἐποψ; Vulgate : *upupa;* la huppe immonde.

20. *'ôtallêf;* Septante : νυκτερίς; Vulgate : *vespertilio;* la chauve-souris, rangée parmi les oiseaux, conformément au langage vulgaire, quoiqu'elle ait quatre pieds.

21. *rā'âh,* Deut., XIV, 13; les Septante n'ont pas traduit ce mot; Vulgate : *ixion.* Identification douteuse : vautour; milan.

Deuxième section : insectes ailés. — Il s'agit des insectes ayant au moins quatre pieds, mais munis d'ailes. Il en est question Lev., XI, 20-25. Moïse les déclare tous impurs, sauf les insectes sauteurs, vers. 21, c'est-à-dire en général les sauterelles. Ceux-là sont purs; Moïse en signale quatre espèces :

1. *'arbéh;* Septante : βροῦχος; Vulgate : *bruchus.*

2. *sol'âm;* Septante : ἀττάκης; Vulgate : *attacus.*

3. *ḥargôl;* Septante : ἀκρίδος; Vulgate : *ophiomachus.*

4. *ḥâgâb;* Septante : ἀκρίς; Vulgate : *locusta.*

Malgré la différence des noms, il est bien probable qu'ils ne désignent que des espèces de sauterelles; quelques auteurs croient que les quatre noms hébreux désignent plusieurs métamorphoses, par lesquelles passe la sauterelle, à l'instar des papillons.

Quatrième catégorie : reptiles. — Il en est question, Lev., XI, 29-38 et 41-42. Ce mot ne comprend pas seulement les animaux sans pattes qui rampent sur leur ventre, comme les serpents, mais encore ceux qui, ayant des pattes, les ont si petites, qu'ils paraissent ramper, comme les lézards. Les reptiles sont tous impurs; Moïse le déclare expressément au ℣. 42, dont voici le sens exact, d'après l'hébreu : « Vous ne mangerez pas les reptiles, soit qu'ils se meuvent sur leur ventre, soit qu'ils se meuvent sur quatre pattes, soit qu'ils aient un plus grand nombre de pattes; ils sont tous abominables. » Cette défense générale n'empêche pas Moïse de signaler spécialement huit espèces de reptiles qui étaient plus communes chez les Hébreux :

1. *ḥôlêd;* Septante : γαλέ; Vulgate : *mustela.* Identification douteuse : belette; taupe.

2. *'akbar;* Septante : μῦς; Vulgate : *mus.* Identification douteuse : rat ou souris; gerboise.

3. *ṣab;* Septante : κροκόδειλος ὁ χερσαῖος; Vulgate : *crocoditus;* le crocodile terrestre, ou espèce de lézard très grand.

4. *'anâgâh;* Septante : μυγάλη; Vulgate : *mygale.* Identification douteuse : gecko (espèce de lézard); musaraigne.

5. *kôâh;* Septante : χαμαιλέων; Vulgate : *chamæleon.* Identification douteuse : caméléon; mais plutôt grenouille ou lézard.

6. *letâ'âh;* Septante : χαλαβώτης; Vulgate : *stellio.* Identification douteuse : stellion (espèce de lézard); salamandre.

7. *ḥômet;* Septante : σαῦρα; Vulgate : *lacerta;* le lézard des sables. D'après le Talmud, ce serait la limace ou l'escargot.

8. *ṭinšemêt;* Septante : ἀσπάλαξ; Vulgate : *talpa;* très probablement le caméléon, malgré l'autorité des Septante et de la Vulgate. S. Many.

ANIS (Nouveau Testament : "Ανηθον; Vulgate : *Anethum*). Ce mot ne se lit qu'une fois dans l'Écriture. Notre-Seigneur dit en saint Matthieu, XXIII, 23 : « Malheur à vous, scribes et pharisiens, qui payez la dîme de la menthe, de l'anis et du cumin, et qui négligez les préceptes de la loi. »

« Anis » désigne en français deux plantes différentes, ayant d'ailleurs des propriétés analogues et appartenant toutes deux à la famille des Ombellifères. Ces deux plantes sont : 1° Le *Pimpinella Anisum*, de Candolle; l'ἄνισον, de Dioscoride, III, 65. C'est une plante annuelle originaire du Levant et cultivée dans beaucoup de pays (fig. 149). Les fruits, appelés *anis vert*, donnent, à la distillation, de l'essence d'anis employée dans la médecine et dans la parfumerie. Les fruits eux-mêmes servent à faire des infusions carminatives.

2° L'*Anethum graveolens* de Linné (ἄνεθον de Dioscoride, III, 67), rangé par les botanistes actuels dans *le genre Peucedanum*. C'est une plante annuelle dressée, glauque, à feuilles finement divisées, à fleurs jaunes, à fruit d'une odeur aromatique et agréable. Native de la région médi-

terranéenne et du Caucase, elle se rencontre à l'état sauvage dans beaucoup de contrées, et elle est aussi cultivée dans les jardins. Les fruits sont composés de deux graines accolées, brunâtres, ovales, striées, un peu convexes d'un côté et entourées d'un disque membraneux (fig. 150). Par la distillation on en obtient l'eau et l'huile d'aneth, qu'on

149. — *Pimpinella Anisum.*

emploie avec succès contre les coliques. C'est de cette seconde plante qu'il s'agit ici, d'après l'opinion commune. C'est en effet celle-ci que les rabbins appellent *šâbât*, et que la traduction arabe des œuvres de Pline appelle *šabit*. Les anciens, comme on peut le voir dans Dioscoride, III, et dans Pline, XX, 74, ont connu cette plante et s'en servaient comme condiment, comme parfum et comme remède. Ces deux auteurs lui attribuent en outre plusieurs autres propriétés fabuleuses. Les fleurs mêmes en étaient assez estimées, si nous en jugeons par les vers de Virgile, qui loue *florem... bene olentis anethi.* (*Egl.*, II, 48.)

En Palestine, l'anis était d'un usage tellement commun parmi le peuple, qu'il en est fait spécialement mention dans le Talmud. La loi telle qu'elle est énoncée dans le Deutéronome, XIV, 22-23, n'obligeait d'offrir la dîme que des fruits du sol et des troupeaux, froment, vin, huile, bœufs, moutons. Les rabbins avaient étendu cette obligation à tous les légumes. La *Mischna* donne, en effet, cette règle au commencement du traité consacré aux dîmes. « Voici la règle générale concernant les dîmes : Tout ce qui peut être mangé et se conserve, tout ce que produit la terre est soumis à la dîme. » *Maasaroth*, I, 1, édit. Surenhusius, *Mischna*, t. I, p. 235. Dans le même traité, Rabbi Éliézer applique expressément cette règle à l'anis. Nous y lisons en effet : « La semence, la plante et les fleurs de l'anis sont soumis à la dîme. » *Maasaroth*, IV, 5, *ibid.*, p. 258. Comme ce n'était pas seulement la graine, mais aussi la tige et les feuilles qui servaient à l'alimentation, Rabbi Éliézer décide qu'il faut payer la dîme pour le tout, et les pharisiens zélés se conformaient rigoureusement à cet usage, justifiant ainsi le reproche que leur fait Notre-Seigneur d'attacher beaucoup d'importance aux petites choses et de négliger les grandes. Ce n'était, en effet, que par un zèle affecté pour l'observation de la loi

150. — *Anethum graveolens.*

que l'on s'astreignait à donner la dîme d'une récolte aussi insignifiante que celle de l'anis. La *Mischna* elle-même semble reconnaître l'exagération de Rabbi Éliézer en ajoutant immédiatement, après avoir rapporté sa décision : « Les sages disent : La semence et la plante ne sont pas assujetties à la dîme. » *Ibid.* Cf. *Le Talmud de Jérusalem*, traduct. M. Schwab, t. III, in-8°, Paris, 1879, p. 182. A. ORBAN.

ANIWA (VERSION) DE LA BIBLE. Les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc ont été traduits en ce dialecte, parlé dans l'île d'Aniwa, en Australie, par un ministre protestant, J. G. Paton. Ils ont été imprimés à Melbourne, en 1877.

ANNA. Voir ANNE.

ANNALISTE, historiographe officiel chargé d'écrire les annales des rois et de les conserver. Il s'appelait en hébreu *maskir*. II Sam. (II Reg.), XX, 24 ; II (IV) Reg., XVIII, 18 (Septante : ἀναμιμνήσκων ; Vulgate : *a commentariis*). La coutume de faire écrire l'histoire des rois, soit dans des inscriptions gravées, soit dans des livres, existait chez les Égyptiens, les Chaldéens, les Assyriens, les Perses, etc. Cf. Esther, VI, 1. Nous voyons apparaître un annaliste, en Israël, dès le règne de David, qui se créa une cour complète à la manière orientale. II Reg., XX, 24. Diverses allusions contenues dans le récit de l'histoire de ses successeurs nous montrent que ses descendants, ainsi

que les rois d'Israël, suivirent son exemple et firent écrire régulièrement l'histoire de leur règne. III Reg., XI, 41; XIV, 19; XV, 7, etc.

ANNE, nom d'homme et de femme. Hébreu : *Hannâh,* « grâce ; » Septante : Ἄννα.

1. ANNE, épouse d'Elcana, I Reg., I, 1, mère de Samuel, après l'épreuve d'une longue stérilité. I Reg., I, 5, honorée cependant de l'affection constante de son mari, qui lui donnait comme à Phénenna, sa seconde femme, mère de plusieurs enfants, une part (d'après le syriaque : une double part) des sacrifices d'actions de grâces qu'il offrait à Silo, aux jours marqués, sur l'autel du Seigneur. I Reg., I, 3-7. Cette attention avait excité la jalousie de Phénenna à ce point, qu'elle se répandait en invectives contre Anne, lui reprochant sa stérilité. La vertueuse Anne supportait en silence cet affront; mais elle le sentait si vivement, qu'elle ne pouvait manger la part du sacrifice qui lui était offerte, et elle pleurait amèrement. Un jour, après le sacrifice, Elcana, la trouvant à l'écart et baignée de larmes, chercha à la consoler, et la détermina à prendre un peu de nourriture. I Reg., I, 8-9. Puis par une inspiration d'en haut, Anne, s'étant approchée du tabernacle, y répandit longtemps sa prière, et fit le double vœu (*nêdèr,* vœu positif de faire quelque chose, par opposition à *'issâr,* Num., XXX, 3, vœu par lequel on s'engageait à s'abstenir), si Jéhovah mettait un terme à sa stérilité et lui donnait un fils, de le lui consacrer, non seulement comme les lévites qui n'étaient obligés au service du temple que depuis vingt-cinq, Num., VIII, 24, ou trente ans, Num., IV, 2, jusqu'à cinquante, et à des temps déterminés, mais durant tout le cours de sa vie; puis de l'élever selon les règles du nazaréat, Num., VI, 1-21, dont les prescriptions principales étaient de ne jamais couper sa chevelure, et de ne point user de liqueurs enivrantes. Voir NAZARÉAT. Les Septante expriment ces deux conditions du vœu de la mère de Samuel : οἶνον καὶ μέθυσμα οὐ πίεται καὶ σίδηρος οὐκ ἀναβήσεται ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, I Reg., I, 11, tandis que la Vulgate n'exprime que la seconde. Anne, en faisant ce vœu, ne prétendait point et ne pouvait d'ailleurs engager la liberté de son enfant; elle promettait seulement à Dieu de faire son possible pour le déterminer à observer ce qu'elle avait promis à son sujet.

Dans cet acte de religion elle eut à subir un nouvel affront, là d'où elle devait le moins l'attendre; car, comme elle priait tout bas, « parlant à son cœur » selon l'hébreu, cf. Gen., XXXIV, 3, et remuant seulement les lèvres, contrairement à la pratique ordinaire chez les Juifs de prier à haute voix, Héli, le grand prêtre, par une légèreté de jugement difficile à excuser, la prit pour une femme de mauvaise vie, « une fille de Bélial, » I Reg., I, 16, et l'invectiva rudement. Les Septante, à cause sans doute de la dureté de ces paroles, ont attribué ce reproche au serviteur du grand prêtre : Καὶ εἶπεν αὐτῇ τὸ παιδάριον Ἠλι... ℣. 14, ce qui est invraisemblable puisque Anne répondit directement au grand prêtre, ℣. 15. Elle se justifia avec force et modération, sans toutefois manifester l'objet de sa prière, qui demeura son secret, et sans doute aussi celui d'Elcana, qui parait avoir fait le même vœu que son épouse. I Reg., I, 21. L'accent de sincérité d'Anne, sa modestie et sa douceur, firent reconnaître au grand prêtre son erreur, si bien qu'à son départ il la salua par des paroles de bénédiction, que le Seigneur exauça; car Anne rentra à Ramathaïm-Sophim, le cœur consolé et si plein d'espoir, que, selon l'hébreu, « son visage ne fut plus (le même). » I Reg., I, 18. Quelques mois après naissait Samuel, « exaucé de Dieu, » qui était ainsi non seulement le fruit de son sein, mais encore et surtout le fruit de sa foi, de ses prières et de ses larmes. I Reg., I, 20. Quand l'enfant fut sevré, ce qui avait lieu vers l'âge de trois ans, II Mach., VII, 27 (ou peut-être : tut élevé, car le mot *gâmâl,* ℣. 22 et 24, s'entend aussi dans ce sens, cf. III Reg., XI, 20), Anne le conduisit à Silo pour l'accomplissement de son vœu, et elle le présenta au Seigneur, offrant en même temps en sacrifice trois taureaux, I Reg., I, 24 (Septante : ἐν μόσχῳ τριετεῖ ὄντι), dans lesquels sont compris deux taureaux qu'offrait ordinairement Elcana (voir le texte des Septante, ℣. 25), ce qui fait qu'au ℣. 25, l'écrivain, n'ayant en vue que l'offrande d'Anne, ne parle plus que d'un taureau; puis trois mesures de farine (hébreu : un épha, vingt litres environ; d'après Ruth, II, 17, trois mesures équivalaient à un épha), cf. Ezech., XLVI, 7, et une amphore (hébreu : *nêbel,* « une outre ») de vin. Les Septante ajoutent : des pains. I Reg., I, 24. A ce moment Anne présenta Samuel au grand prêtre, en lui rappelant la circonstance de sa prière; elle lui déclara aussi son vœu, mêlant à cette déclaration un double jeu de mots sur le terme *šâ'al,* « demander, accorder. » « Le Seigneur, dit-elle, m'a accordé ma demande (*še'êlâ'i*) que je lui ai adressée (*šâ'altî*), c'est pourquoi je l'ai accordé (*hiš'iltîhû,* à la forme *hiphil*) tout le temps qu'il sera consacré (*šâ'ûl*) au Seigneur. » I Sam. (I Reg.), I, 27-28. La consécration de Samuel apparaît dans ce jeu de mots comme intimement liée, dans la pensée d'Anne, avec sa demande et se confond avec elle.

C'est alors que, dans la joie de voir ses espérances réalisées, Anne chanta au Seigneur son sublime cantique. I Reg., II, 1-10. Les critiques modernes ont vainement tenté d'en nier l'authenticité, en disant qu'il est un chant de triomphe destiné à célébrer un succès plus général que la naissance de Samuel, et composé à une époque plus récente qu'ils n'essayent pas d'ailleurs de déterminer. Assertion toute gratuite et insoutenable. Il ne répugnerait pas en soi que ce cantique, ayant été composé avant la naissance de Samuel, Anne l'eût emprunté pour célébrer les gloires de sa maternité; mais pour l'affirmer, il faudrait une raison positive, qui n'existe pas. Rien n'empêche d'ailleurs que le regard de la pieuse mère ne soit élevé, sous le souffle de l'Esprit de Dieu, du bienfait personnel jusqu'à la contemplation prophétique du bienfait national lié à la naissance de Samuel, savoir : la consécration du premier roi de Juda, la délivrance du peuple opprimé, la ruine des ennemis de Dieu, enfin, et par-dessus tout, le règne triomphal du Messie. I Reg., II, 1-10. Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux,* t. II, ch. VIII; Meignan, *Les prophéties contenues dans les deux premiers livres des Rois,* Paris, 1878, p. 71-102; Thalhofer, *Erklärung der Psalmen,* Ratisbonne, 1880, p. 840-843. La très sainte Vierge dans son *Magnificat,* Luc, I, 46-55, s'est appliqué plusieurs des pensées du cantique d'Anne, en laquelle tous les interprètes ont vu une figure de la fécondité miraculeuse de la Mère de Dieu. Anne est encore regardée comme l'image de l'Église persécutée à son origine, puis féconde et glorieuse, tandis que Phénenna est regardée comme le type de la Synagogue, d'abord puissante, puis rejetée. S. Cyprien, t. IV, col. 522; S. Grégoire le Grand, t. LXXIX, col. 27, 62, 90; S. Isidore de Séville, t. LXXXIII, col. 111-112. On peut aussi voir en elle avec saint Augustin, t. XLI, col. 528, la figure de la religion chrétienne et de la grâce. Saint Jean Chrysostome a exposé tous les enseignements moraux qui découlent de la maternité d'Anne dans cinq homélies très remarquables, t. LIV, col. 631-670. La mère de Samuel a été mise par plusieurs auteurs au nombre des saints de l'Ancien Testament, bien qu'elle ne se trouve inscrite dans aucun ménologe grec, ni martyrologe latin. P. RENARD.

2. ANNE, épouse de Tobie le père, et comme lui de la tribu de Nephthali (selon les Septante, de la famille même de Tobie), et mère du jeune Tobie, Tob., I, 9, suivit son mari dans les rudes épreuves de l'exil et de la captivité à Ninive, lorsque Salmanasar y transporta en masse les Israélites après la prise de Samarie. IV Reg., XVII, 6; XVIII, 9-10. Elle lui fut fidèle non seulement dans ces épreuves communes, mais encore dans la persécution

personnelle que lui suscitèrent ses œuvres de miséricorde. Tob., I, 21-25. Sa piété envers Dieu et son affection pour son mari soutinrent son courage, lorsqu'après l'accident arrivé à Tobie, la famille tomba dans le dénuement. Car, pour arriver à faire vivre son époux aveugle et son fils, elle se fit mercenaire et travailla à tisser la toile. Un jour qu'elle avait reçu un chevreau en payement de son travail, ou, selon le texte grec, en surplus de son salaire, une observation de son mari l'amena à révéler son caractère susceptible et emporté. Elle alla jusqu'à reprocher à Tobie ses aumônes et ses œuvres de miséricorde, parce qu'elles n'avaient abouti qu'à les réduire à la pauvreté. Il y a dans ses paroles un accent de blasphème contre la bonté et la providence de Dieu. Tob., II, 19-23. Cette irritabilité se renouvela, au milieu des larmes de sa tendresse maternelle, à l'occasion du voyage de son fils à Ragès. Tob., V, 23-25; X, 4-7. Heureusement la tristesse fit place à la joie lorsque, du haut de la colline d'où elle allait souvent interroger l'horizon, Anne reconnut dans le lointain le jeune Tobie qui revenait. Tob., XI, 5-6. La réception qu'elle lui fit est un peu plus explicitement racontée dans les textes grecs que dans la Vulgate. Anne survécut à son mari. Tob., XIV, 12, et fut assistée jusqu'à sa mort par son fils et sa belle-fille, comme le vieux Tobie l'avait recommandé. Tob., XIV, 14. P. Renard.

3. ANNE, épouse de Raguel et parente, par son mari, de la famille de Tobie, Tob., VII, 2, est appelée par les textes grecs Ἔδνα, de l'hébreu *'êdnâh*, « volupté, délices, » facilement transformé en *Anna*. Elle manifesta, aussi bien que son mari et sa fille, une cordiale tendresse pour son jeune cousin Tobie, quand elle le reconnut à son arrivée à Ragès, et elle s'empressa, comme eux, de le recevoir dignement. Tob., VII, 8-9. Elle ne paraît pas avoir été appelée à donner son avis dans le mariage de sa fille avec Tobie, mais elle entra docilement dans les vues de son mari, et fit, en cette circonstance délicate et périlleuse, une belle profession de sa confiance en Dieu. Tob., VII, 18-20. P. Renard.

4. ANNE, mère de la sainte Vierge. Son nom ne se lit pas dans les livres canoniques. Les plus anciens écrits qui contiennent son histoire sont les Évangiles apocryphes, l'Évangile de la Nativité de Marie et de l'enfance du Sauveur et le Protévangile de saint Jacques (Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. I, p. 19-67). Il y est raconté que le père d'Anne, appelé Mathan, était prêtre et habitait Bethléhem. Il eut trois filles, Marie, Sobé et Anne. Marie épousa un homme de Bethléhem, et devint la mère de Marie Salomé; Sobé se maria aussi dans le même village, et donna le jour à sainte Élisabeth, mère de saint Jean-Baptiste; enfin Anne épousa saint Joachim, qui était de Galilée. Elle fut longtemps stérile, mais elle obtint enfin de Dieu la Bienheureuse Vierge Marie. Ses parents la consacrèrent, quand elle eut atteint l'âge de trois ans, au service du temple de Jérusalem, et ils moururent quelque temps après. Tel est le récit du Protévangile de saint Jacques. Il est difficile de démêler ce qu'il peut contenir d'historique et de légendaire; mais l'Église a consacré la tradition qui fait de saint Joachim et de sainte Anne le père et la mère de la sainte Vierge, et leur culte est fort ancien chez les Orientaux, comme nous l'apprenons par saint Grégoire de Nysse et par saint Épiphane. *Hær.* LXXVIII, 17, t. XLII, col. 728. Il existe des hymnes grecques antiques en l'honneur de la mère de Marie (Lambecius, *Comm. de Biblioth. Vindob.*, l. III, p. 207); les homélies des Pères en l'honneur de la sainte Vierge célébrent aussi les louanges de sainte Anne. Voir en particulier saint Jean Damascène, *Hom. I in dorm. Mariæ*, 5, t. XCVI, col. 708. Justinien fit dédier une église en son nom à Constantinople, en 550, d'après Procope, *De ædif. Justiniani*, I, 3, édit. de Bonn, t. III, p. 185. L'Église grecque honore sainte Anne, le 4 septembre, conjointement avec saint Joachim; le 9 décembre elle fête sa conception, et le 25 juillet sa mort. L'Église latine célèbre sa fête le 26 juillet. Les artistes chrétiens l'ont souvent représentée enseignant à lire l'Ancien Testament à la sainte Vierge encore enfant. Cf. J. Wessely, *Iconographie Gottes und der Heiligen*, in-8°, Leipzig, 1874, p. 72. Voir *Menologium Basilianum*, dans Assemani, *Calendaria Ecclesiæ universalis*, t. VI, au 25 juillet; *Legenda matronæ Annæ*, Leipzig, 1502; Binerus, *De Joachimo, Anna et Josepho*, Anvers, 1638; Frantz, *Versuch einer Geschichte des Marien und Annen-Cultus*, Halberstadt, 1854; *Acta Sanctorum*, juin, t. VI, p. 233-261. F. Vigouroux.

5. ANNE, *la prophétesse*. Elle était fille de Phanuel, de la tribu d'Aser. Luc., II, 36. Veuve, après avoir vécu sept ans avec son mari depuis sa virginité, elle allait tous les jours au temple, et servait Dieu, nuit et jour, dans les jeûnes et la prière. Elle était âgée de quatre-vingt-quatre ans, lorsqu'elle survint dans le temple le jour de la présentation de Notre-Seigneur, à l'heure où le vieillard Siméon, bénissant Dieu, proclamait en face de tous que Jésus était le Messie attendu d'Israël. Anne aussi louait le Seigneur et parlait de l'enfant à tous les Juifs pieux qui passaient leurs jours dans le temple, et attendaient la rédemption d'Israël. C'est parce qu'elle annonçait la venue du Messie qu'elle est appelée prophétesse; elle forme ainsi la transition entre les prophétesses (*nebi'âh*) de l'Ancien Testament, Exod., XV, 20; Jud., IV, 4; IV Reg., XXII, 14; Is., VIII, 3, et celles du Nouveau. Act., XXI, 9.

Bien que le texte affirme qu'Anne ne s'éloignait pas du temple, il n'est pas probable, comme l'ont pensé certains exégètes, qu'elle ait vécu dans une des annexes de cet édifice. Saint Ambroise et quelques commentateurs ont cru qu'Anne était restée veuve pendant quatre-vingt-quatre ans, et qu'elle était âgée d'environ cent six ans lors de la Présentation de Notre-Seigneur; mais le texte grec n'est pas favorable à cette opinion. On célèbre la fête de sainte Anne la prophétesse le 1er septembre. E. Jacquier.

6. ANNE, grand prêtre juif ("Αννας dans le Nouveau Testament, et "Ανανος chez Josèphe). Anne, fils de Seth, probablement d'origine non palestinienne, mais alexandrine (d'après Derenbourg), fut nommé grand prêtre par Quirinius, en l'an 6 ou 7, et exerça ses fonctions jusqu'en l'an 15, où le procurateur Valérius Gratus le remplaça par Ismaël, fils de Phabi. Quoiqu'il ne fût plus grand prêtre en fonction, Anne continua à jouir auprès des Juifs d'une grande influence, soit par ses richesses, soit par ce fait, inouï dans l'histoire judaïque, qu'il vit cinq de ses fils et son gendre Joseph Caïphe devenir grands prêtres. Josèphe rapporte que de son temps on regardait Anne comme l'homme le plus heureux de sa nation. Il vécut, dit-on, jusqu'à un âge avancé; mais on ignore la date de sa mort. Cependant, lors du siège de Jérusalem, il était mort, puisque Josèphe parle de son tombeau, situé à l'ouest de la ville.

A diverses reprises il est question du grand prêtre Anne dans le Nouveau Testament. Saint Luc, III, 2, date la prédication de saint Jean Baptiste du souverain pontificat d'Anne et de Caïphe. — C'est devant Anne que fut d'abord conduit Notre-Seigneur Jésus-Christ, Joa., XVIII, 13, et ici encore il est appelé grand prêtre, ἀρχιερεύς, si toutefois on admet avec de nombreux exégètes, tels que saint Jean Chrysostome, Calmet, Olshausen, Bleek, Weiss, Schegg, Westcott, Fouard, Schanz, Holtzmann, etc., que l'interrogatoire subi par Jésus devant le pontife, ἀρχιερεύς, Joa., XVIII, 19-24, sur ses disciples et sa doctrine, eut lieu devant Anne, et non devant Caïphe, comme l'ont pensé d'autres exégètes ni moins nombreux ni moins savants, comme saint Cyrille, Maldonat, Jansénius, de Wette, Langen, Edersheim, Fillion. La première opinion a en sa faveur le verset 24, où saint Jean affirme qu'après cet interrogatoire Anne renvoya Jésus devant Caïphe. Les tenants de la seconde opinion supposent que l'évangéliste

aurait noté au verset 24 le changement de lieu qu'il avait oublié de mentionner auparavant; ils font remarquer que si l'interrogatoire rapporté par saint Jean a été fait devant Anne, il s'ensuit que les deux premiers reniements ont eu lieu chez celui-ci, tandis que, d'après les synoptiques et d'après saint Jean lui-même, ils se sont passés dans le même lieu et chez Caïphe. — Enfin, au chapitre IV des Actes des Apôtres, saint Luc mentionne, en tête de ceux qui se réunirent pour juger Pierre et Jean, Anne, le grand prêtre, et Caïphe. Il est probable que le grand prêtre dont il est plusieurs fois question aux chapitres V et VII des Actes est Anne et non Caïphe.

Au temps où se passaient les événements racontés dans les Évangiles et les Actes, il y avait au moins quinze ans qu'Anne n'était plus grand prêtre en fonction. Comment les écrivains du Nouveau Testament ont-ils pu appeler Anne grand prêtre, lui faire remplir des fonctions qui paraissent réservées au pontife, et surtout l'appeler en deux endroits ἀρχιερεύς, à l'exclusion de tout autre, d'abord au chap. IV, 6, des Actes; puis au ch. III, 2, de l'Évangile de saint Luc? Dans ce dernier passage, la Vulgate ainsi que le *textus receptus* ont, l'une *principibus sacerdotum Anna et Caïpha*, l'autre ἀρχιερέων, mais ce pluriel est une correction récente; car tous les onciaux grecs et les principales versions ont ἀρχιερέως au singulier. Tischendorf, *edit. octava major*, t. I, p. 442. En outre il semblerait, d'après saint Luc et aussi d'après saint Jean, qu'il y avait deux grands prêtres à la fois.

On a émis diverses hypothèses pour expliquer ces expressions. Anne et Caïphe auraient exercé le souverain pontificat alternativement, chacun une année (Maldonat, Beza, Hug), ou même ils l'auraient exercé ensemble (Zumpt); Anne aurait été le *sagan* des prêtres, c'est-à-dire le vice-grand prêtre (Lightfoot, Grotius, Wolf) ou le *nasi*, président du Sanhédrin (Selden, Wiesel, Reischl). Ces hypothèses ne concordent pas avec ce que nous savons des institutions judaïques; ou bien, en s'appuyant sur les enseignements talmudiques, elles transportent aux temps anciens ce qui est relativement moderne.

Il n'y a d'abord nullement à s'étonner qu'Anne ait été appelé grand prêtre par les évangélistes. Ce titre ne désignait pas exclusivement le grand prêtre en fonction; soit le Nouveau Testament, soit Josèphe appellent de ce nom tous ceux qui ont été grands prêtres, ainsi que les membres des trois ou quatre familles dans lesquelles on choisissait les grands prêtres. Certaines personnes sont désignées comme étant de famille *archi-sacerdotale*, ἀρχιερατικός. Act., IV, 6. Il est douteux cependant qu'on ait donné le titre d'ἀρχιερεύς aux chefs des vingt-quatre familles sacerdotales. Or Anne était de famille *archi-sacerdotale;* il avait été grand prêtre, il était même resté en charge beaucoup plus longtemps que les autres grands prêtres; il avait conservé un très grand crédit et jouissait d'une réelle influence sur les affaires: il touchait même encore de près au souverain pontificat par ses cinq fils, qui furent tous grands prêtres, et par son gendre Caïphe, en fonction au temps dont il est question ici.

Les écrivains du Nouveau Testament paraissent avoir fait d'Anne le président du Sanhédrin; fonction réservée, dit-on, au grand prêtre. Jésus, il est vrai, fut conduit d'abord chez Anne, Joa., XVIII, 13; mais il s'agissait ici d'un conseil privé, et non du Sanhédrin, qui fut réuni plus tard chez Caïphe. Au chapitre IV, 6, des Actes, Anne est nommé le premier, parmi ceux qui se réunirent pour juger Pierre et Jean; mais il n'est pas dit qu'il ait présidé. D'ailleurs il n'est pas certain que le président du Sanhédrin ait été nécessairement le grand prêtre. La tradition rabbinique est même opposée à cette hypothèse. Ce président est, dans le Nouveau Testament, appelé ἀρχιερεύς; mais ce titre, nous venons de le voir, ne désigne pas exclusivement le grand prêtre. Il est donc possible qu'Anne ait été le président du Sanhédrin, et ceci nous expliquerait pourquoi saint Luc le nomme conjointement avec Caïphe, grand prêtre en fonction. Le premier aurait été le représentant de l'autorité civile, et le second, de l'autorité religieuse. Il est possible aussi, comme l'ont cru quelques-uns, que les Juifs attachés à leur loi, d'après laquelle le pontificat était à vie, aient honoré Anne comme le grand prêtre légal, et refusé de reconnaître les pontifes transitoires, que leur imposait l'autorité romaine ou le caprice des rois hérodiens.

Quoi qu'il en soit, il est certain que ni saint Luc ni saint Jean n'ont ignoré que Caïphe était le grand prêtre en fonction, Luc., III, 2; Joa., XVIII, 13, et s'ils ont appelé Anne ἀρχιερεύς, s'ils l'ont placé au premier rang, c'est que celui-ci avait droit à ce titre et à cette place.

E. Jacquier.

ANNEAU. Il est question dans la Bible d'anneaux de différentes sortes: 1° d'anneaux servant d'ornement pour les personnes; 2° d'anneaux faisant partie de la construction ou du mobilier du tabernacle; 3° d'anneaux destinés à conduire les animaux.

I. Anneaux d'ornement — Les Hébreux se servaient d'anneaux pour orner les oreilles, le nez, les doigts de la main. Nous laissons ici de côté les premiers (voir Pendants d'oreilles), pour ne nous occuper que des anneaux de nez et des anneaux de doigt.

1° L'*anneau de nez* porte un nom spécial en hébreu: *nézém*. Plusieurs passages ne laissent aucun doute sur la destination du nézém. « Je plaçais un nézém à son nez, » dit Éliézer en parlant de Rébecca. Gen., XXIV, 47; cf. Is., III, 21; Ezech., XVI, 12. De plus nous avons le vivant commentaire de ces passages chez plusieurs peuples orientaux, et en particulier chez certaines tribus bédouines vivant en Palestine et à l'est du Jourdain, où les femmes portent encore des anneaux passés dans un des cartilages inférieurs du nez (fig. 151). Van Lennep assure qu'il a remarqué cette coutume surtout dans les basses classes et les populations rurales, depuis l'Arménie inférieure jusqu'à l'Égypte. *Bible Lands, their modern customs*, 1875, p. 531. — Cependant le *nézém* devait ce nom plutôt à sa forme particulière qu'à la partie du visage qu'il ornait; aussi est-il question de *nézém* pour les oreilles, Gen., XXXV, 4: c'étaient des *nézém* d'oreille que Jacob fit enterrer auprès du térébinthe de Sichem, comme étant des objets idolâtriques ou des amulettes superstitieuses; il en était de même des *nézém* d'or que le peuple donna à Aaron pour fondre le veau d'or. Exod., XXXII, 2, 3. En d'autres passages, Exod., XXXV, 22; Judic., VIII, 24; Job, XLII, 11; Prov., XXV, 12; Ose., II, 15 (13), le contexte ne montre pas d'une façon évidente si l'on y parle d'anneaux de nez; cependant l'emploi du singulier fait penser qu'il en est question plutôt que de pendants d'oreilles.

Les traducteurs grecs et latins ont méconnu la véritable destination des anneaux de nez. D'une part, ils paraissent avoir ignoré une coutume qui, de leur temps, avait disparu des villes et des hautes classes; d'autre part, en certains cas, l'expression *nézém* désignant certainement des pendants d'oreilles, les Septante l'ont rendue toujours par ἐνώτια; ce qui donne lieu à des confusions. La langue grecque ne pouvait avoir un mot spécial pour un objet que les Grecs ne connaissaient pas; il fallait donc ou bien se servir du nom de l'ornement qui avait le plus de ressemblance avec le *nézém* et y ajouter un déterminatif caractéristique, comme l'ont fait les Septante dans Ezech., XVI, 12: ἐνώτιον ἐπὶ τὸν μυκτῆρα, « une boucle d'oreille pour le nez; » ou bien il fallait forger un mot nouveau, comme Symmaque: ἐπιρρίνον dans Job, XLII, 11, et ἐπιρρίνιος, dans Ezech., XVI, 12, d'après S. Jérôme, *Comment. in h. l.*, t. XXV, col. 134. — La Vulgate a presque partout suivi les Septante en traduisant *nézém* par *inaures*, et parfois elle est forcée de recourir à des paraphrases pour ramener le passage à ce sens. Ainsi dans Gen., XXIV, 47, que nous avons traduit: « un nézém à son nez, » elle tourne ainsi la difficulté: *inaures ad ornandam faciem ejus;* dans Ezech., XVI, 12, « un *nézém* sur son nez: »

inaures super os suum; dans Isaïe, III, 21, « des *nézém* de nez : » *gemmas in fronte pendentes.*

Le *nézém* était porté, chez les Hébreux, par les femmes; il donna lieu à un proverbe au trait acéré. Prov., XI, 22. Voici la traduction exacte de l'original : « Un nézém d'or au nez d'un porc (*be'af hazir*), telle est une femme belle mais sotte. » — L'anneau de nez était-il aussi porté par

161. — Femme orientale portant le *nézém.*

les hommes chez certaines tribus voisines de la Palestine? C'est peut-être ce qui ressort de Jud., VIII, 22. Après la défaite des Madianites et des autres nomades orientaux, *Bené-Qédém*, qui les accompagnaient, Gédéon demande pour sa récompense que chaque Israélite lui cède de sa part de butin un *nézém*, et il ajoute : « Car ils avaient des *nézém* d'or, puisque c'étaient des Ismaélites. » Réflexion qui présente, comme un trait distinctif des Ismaélites, la coutume de porter des *nézém* d'or.

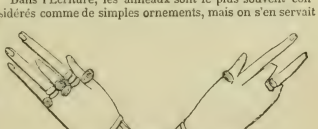
2° *L'anneau de doigt* porté en hébreu le nom de *tabba'at.* Non seulement ces anneaux sont mentionnés parmi les bijoux des femmes, Is., III, 21; cf. Judith, X, 3, mais il en est aussi question pour les hommes. Ces anneaux formaient une partie notable des présents offerts pour la construction du tabernacle, Exod., XXXV, 22; ils figurent aussi parmi les pièces recherchées dans le butin pris sur les Madianites. Num., XXXI, 50. Les Hébreux venaient de sortir de l'Égypte, où l'usage des bagues et anneaux était très répandu. On en a découvert en or, très massifs, ayant la plupart, comme celui de la figure 152, une pierre gravée. Quelques-uns sont larges et émaillés (fig. 153). Sur les bas-reliefs et sur les peintures, on voit souvent hommes et femmes portant des anneaux; ces dernières en ont parfois à chaque doigt, mais spécialement à la main gauche (fig. 154).

Établis en Chanaan, les Israélites se trouvèrent en contact et presque toujours en bons termes avec les Phéniciens; ils purent facilement se procurer auprès d'eux les bibelots de toilette, et en particulier les anneaux que l'industrie phénicienne excellait à mettre à la portée de tous. « L'usage des anneaux, dit M. Perrot, était encore plus répandu que celui des bracelets (en Phénicie). Il y en avait de tous les modèles et de toutes les matières, depuis la bague de verre ou d'ambre jusqu'au simple cercle d'or et à celui qui était muni d'une pierre gravée, d'un scarabée ou d'un scarabéoïde tournant autour d'un axe; il y en avait de tous les modèles, les uns, comme en Égypte, ayant la forme d'un serpent roulé sur lui-même; d'autres faits d'une chaînette ou d'une tresse, beaucoup ne se composant que d'une tige métallique ronde ou triangulaire, qui vers son milieu a un renflement elliptique où le burin a quelquefois mis une image. On rencontre partout des bagues dans les sépultures phéniciennes. » G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. III, p. 836. On trouve des échantillons de ces bagues phéniciennes de la Sardaigne dans la dissertation spéciale que leur a consacrée Spanio, *Anelli antichi Sardi*, dans le *Bullettino archeologico Sardo*, t V, p. 16-20 (fig. 155).

152. — Anneau égyptien avec pierre gravée fixe au nom de Thotmès IV. Musée du Louvre.

153. — Anneau d'or avec émaux. Musée du Louvre.

Dans l'Écriture, les anneaux sont le plus souvent considérés comme de simples ornements, mais on s'en servait



154. — Mains de femme avec anneaux, sur le couvercle d'un cercueil de momie. British Museum.

en outre comme de sceaux, et c'est ce qui explique leur nom (de la racine *tâba'*, « enfoncer, empreindre »), ainsi que l'importance que l'on y attachait, bien supérieure à celle de bagues ordinaires. Cette coutume n'était pas spéciale aux Hébreux; on la retrouve chez d'autres peuples orientaux, chez les Égyptiens, par exemple (fig. 156). Toutes les personnes d'un rang élevé faisaient usage de leur anneau comme d'un sceau. Les fouilles nous en ont fourni un grand nombre. Le musée du Louvre en possède des centaines. Pierret, *Salle historique de la galerie égyptienne*, 1877, p. 110-119. Ils étaient parfois tout en métal; souvent aussi ils étaient munis d'une pierre gravée en creux portant le signe caractéristique de la personne.

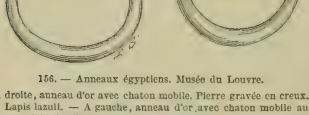
L'apposition de l'anneau royal donnait vigueur aux édits, et la tradition de l'anneau était un symbole de la transmission de la puissance. Ainsi, Gen., XLI, 42, le Pharaon investissant Joseph de pouvoirs extraordinaires lui remet son anneau. Nous retrouvons le même usage chez les Perses dans le livre d'Esther : le roi donne d'abord son anneau à Aman, pour sceller le terrible édit contre les Juifs, Esth., III, 10, 12, puis il le retire à Aman, tombé en disgrâce, pour le donner à Mardochée, et pour sceller les lettres du « jour de vengeance ». Esth., VIII, 2, 8, 10. Le livre de Daniel nous montre aussi à deux reprises le

155. — Bagues phéniciennes.

A droite, bague d'après le *Bullettino sardo*, 1858, p. 745. — A gauche, bague avec chaton, d'après di Cesnola, *Salamina*, p. 40.

roi de Perse se servant de son anneau comme d'un sceau : Daniel, VI, 18 (avec le chaldéen *'isqâ*) et XIV, 10, 13 (que nous n'avons qu'en grec : σφράγισον ἐν τῷ δακτυλίῳ τοῦ βασιλέως). Cet usage passa sans doute aux monarchies grecques, qui remplacèrent en Orient l'empire perse, et nous voyons dans I Mach., VI, 14-15, Antiochus Épiphane mourant confier son anneau, avec les autres insignes royaux, à son ami Philippe, qu'il choisit comme régent du royaume et tuteur de son jeune fils Antiochus.

Comme on se servait de l'anneau de doigt en guise de



156. — Anneaux égyptiens. Musée du Louvre.

A droite, anneau d'or avec chaton mobile. Pierre gravée en creux. Lapis lazuli. — A gauche, anneau d'or avec chaton mobile au nom d'Aménophis II.

sceau, on le désignait aussi par le nom même qui signifiait en hébreu un sceau : *ḥôṯâm*. Dans Jérémie, XXII, 24, Dieu s'exprime ainsi : « Jéchonias, fils de Joakim, roi de Juda, serait-il un *anneau* (*ḥôṯâm*) à ma main droite, que je l'en arracherais. » Cf. Agg., II, 24; Eccli., XLIX, (II) 13 : passages qui nous montrent de plus que l'anneau se portait chez les Hébreux à la main droite. La Vulgate a donc bien rendu le sens de *ḥôṯâm* par *annulus;* elle a fait de même dans Gen., XXXVIII, 18, 25, où le sceau, *ḥôṯâm*, que Thamar demande à Juda pour se faire plus tard reconnaître de lui, paraît bien être celui de l'anneau. Mais la traduction *annulus* dans I (III) Reg., XXI, 8, où il s'agit de lettres scellées par Jézabel avec le sceau, *ḥôṯâm*, d'Achab, ne paraît pas aussi bien justifiée ; là les Septante ont serré de plus près le texte en traduisant par σφραγίς.

Dans les derniers temps, l'usage de porter l'anneau persistait chez les Juifs avec son importante signification. L'anneau d'or est un indice d'opulence. Jac., II, 2 : ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος, l'homme à l'anneau d'or, désigne le riche pour lequel on ne doit pas faire acception de personne. L'anneau est aussi le signe distinctif du fils de famille par opposition aux serviteurs, signe qui est rendu à l'enfant prodigue repentant. Luc., XV, 22.

II. Anneaux du tabernacle. — L'expression *tabba'aṯ* est encore employée en hébreu pour désigner des objets qui, bien que ne pouvant servir à imprimer un sceau, comme les anneaux de doigt, avaient avec ceux-ci une certaine ressemblance de forme. Il s'agit des différents anneaux qui se trouvaient dans le mobilier du tabernacle : anneaux de l'arche, de l'autel, etc., servant à passer les barres de bois pour les transporter, cf. Exod., XXVI, 29; XXVII, 4; XXX, 4; anneaux plus délicats où s'attachaient les chainettes qui reliaient le rational et l'éphod. Exod., XXVIII, 23, 26-28. La Vulgate a traduit *tabba'aṯ* dans ces passages par *annulus*, mais aussi par *circulus* dans Exod., XXV, 12, 15 et suiv.; XXVII, 7, etc., léger changement que nous ne signalerions même pas si elle n'avait aussi rendu par *circulus* l'expression *gêrês*, Exod., XXVI, 6, etc., qui

157. — Anneau, chaîne et crochets assyriens. D'après V. Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 70.

désigne non de simples anneaux, mais des crochets. Voir Agrafe. Il est difficile de comprendre dans les traductions ces descriptions minutieuses de construction ou de mobilier, quand chaque objet n'a pas, comme en hébreu, un nom spécial ou qu'on ne lui donne pas toujours le même. On a retrouvé dans les ruines du palais de Sargon à Khorsabad, au nord de Ninive, des anneaux en fer, avec chaîne et crochets, que nous reproduisons ici (fig. 157).

III. Anneaux destinés a conduire les animaux. — Les Hébreux se servaient aussi d'anneaux passés dans les narines, pour mener les animaux difficiles à conduire; ils appelaient cette espèce d'anneau *ḥâḥ, ḥôaḥ*. Dieu met Job au défi de conduire Léviathan avec un tel anneau. Job, XL, 20 : *Numquid pones circulum in naribus ejus, aut armilla perforabis maxillam ejus?* Dans l'hébreu, ℣. 26 : « Placeras-tu un jonc dans sa narine, ou avec un anneau (*ḥâḥ*) perceras-tu sa mâchoire ? » L'image n'est pas moins grandiose quand Dieu menace Sennachérib de le ramener dans son pays avec un anneau dans les narines. Is., XXXVII, 29; IV Reg., XIX, 28. Ézéchiel se sert de la même figure dans la parabole de la lionne et des lionceaux, XIX, 4, et aussi pour le roi d'Égypte et le roi Gog, XXIX, 4; XXXVIII, 4 (Vulgate : *frænum*).

Ce qui n'était qu'une image dans les prophètes hébreux était la triste réalité chez les cruels conquérants assyriens et perses. Sur des monuments d'Assurbanipal (fig. 158) et de Darius figurent des bas-reliefs où les prisonniers de distinction sont amenés devant le roi vainqueur, enchaînés et conduits comme des animaux sauvages, avec un anneau passé dans les narines ou dans les lèvres; c'est l'expressif commentaire non seulement de textes d'Isaïe et d'Ezéchiel, mais aussi de II Par., XXXIII, 11, où nous voyons que le roi de Juda Manassé, vaincu par les Assyriens, fut retenu prisonnier avec de tels anneaux, *baḥôḥîm*. Les Paralipomènes nous ont conservé ici,

comme en d'autres cas, un trait caractéristique dont les monuments figurés ont permis de comprendre toute la portée; avant d'avoir découvert ces représentations, on ne supposait pas un tel raffinement de cruauté, et les versions avaient en général atténué la signification de

158. — Prisonniers avec l'anneau passé dans les lèvres, devant Assurbanipal, roi d'Assyrie (les vêtements ont été en partie restaurés). D'après Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 118.

l'expression employée. La Vulgate (d'après les Septante, ἐν ἕλκωσί;) traduit ici par *calenis*, « chaînes » comme dans Ezech., XIX, 4. J. THOMAS.

ANNÉE, en hébreu *šanâh*. Dans la plupart des langues sémitiques, y compris le phénicien et l'assyrien, *šenat, šantu*, le nom de l'année dérive de la même racine, qui exprime l'idée de répétition, succession, et aussi de retour périodique, les saisons se suivant dans le même ordre; de là l'expression, le *cercle de l'année, teqûfat hassanâh*, Exod., XXXIV, 22; II Par., XXIV, 23, pour le *cours* de l'année, cf. le latin *annus* (*annulus*), le grec ἐνιαυτός, qui se rattachent sans doute à la même idée. Un texte de Servius, *ad Æn.*, III, 284, montre que les anciens, prenant simplement *annus* dans le sens primitif, pouvaient l'appliquer à la révolution de la lune comme à celle du soleil : « Les anciens... eurent d'abord l'année lunaire (lunarem annum) de trente jours...; puis on trouva l'année solaire (annus solstitialis), qui contient douze mois. » Mais cela ne prouve pas que chez aucune nation civilisée on ait jamais construit un calendrier sur une année de trente jours, et encore moins qu'il y ait des textes historiques où la durée des événements soit évaluée avec de telles années.

Déjà saint Augustin, *De Civit. Dei*, XV, 12, t. XLI, col. 450-455, parle de tentatives faites de son temps pour expliquer la longévité extraordinaire attribuée dans Gen., V, XI, aux patriarches antérieurs à Abraham, en prétendant qu'à l'origine l'année pouvait n'être que de deux ou trois mois. Il n'a pas de peine à montrer combien ces explications sont peu fondées; mais comme on a depuis essayé parfois de les reprendre, notons qu'elles n'ont d'autre appui que les affirmations très suspectes d'auteurs anciens, d'après lesquels l'année égyptienne n'aurait eu d'abord qu'un mois (Pline, *H. N.*, VII, 48; Varron, d'après Lactance qui le réfute, *Instit. divin.*, II, 13, t. VI, col. 325); ensuite deux mois, puis quatre mois. Censorinus, *De die natali*. Rien n'est venu confirmer les allégations de ces auteurs; aussi haut que les monuments et papyrus égyptiens permettent de remonter, on trouve chez ce peuple l'année de douze mois. D'autre part, dans le texte sacré lui-même, ces conjectures plus ou moins ingénieuses n'ont aucune base; au contraire, non seulement à toutes les époques nous trouvons la mention de douze mois, III Reg., IV, 7; IV Reg., XXV, 27; I Par., XXVII, 1, 15; Jer., LII, 31; Ezech., XXXII, 1; Esther, II, 12; III, 7, 13, etc., mais encore déjà dans le récit du déluge l'année nous apparaît, comme l'observait très bien saint Augustin, avec sa durée ordinaire. Nous y voyons, en effet, indiqués le deuxième mois, puis le septième, le dixième, Gen., VII, 11; VIII, 4, 5; on passe ensuite au premier de l'année suivante, mais on voit par les ℣. 6, 10, 12, que depuis le dixième de la précédente il s'est écoulé encore au moins cinquante-quatre jours, qui ne sont pas même donnés comme remplissant cet intervalle; nous sommes donc ramenés sensiblement à une durée de douze mois. Enfin, à l'époque traditionnelle de la rédaction de ce récit, c'est-à-dire à l'époque de Moïse, les deux grands peuples auxquels se rattachaient les Hébreux, les Chaldéens, par l'origine de la famille d'Abraham, et les Égyptiens par le séjour prolongé des descendants de Jacob, se servaient, — nous le savons certainement aujourd'hui par leurs monuments, — de l'année de douze mois. Ainsi donc, tenant pour établi que dans la Bible l'année représente toujours la même période de temps, il nous reste à déterminer : 1° quel en était le caractère, solaire ou lunaire; 2° quel en était le début, uniforme ou différent suivant les époques. On peut, en effet, grouper autour de ces deux questions les faits et les textes qui nous éclairent sur la constitution de l'année hébraïque.

I. CARACTÈRE DE L'ANNÉE HÉBRAÏQUE. — 1° L'année des Hébreux était à la fois lunaire et solaire : *lunaire*, parce qu'elle se composait de mois dont le début et la durée étaient réglés sur les phases de la lune; *solaire*, parce qu'un procédé d'intercalation que nous étudierons ramenait la première lunaison, et par conséquent les suivantes, à coïncider avec la même saison de l'année, et ainsi avec la révolution solaire. L'année n'était donc pas simplement lunaire, comme celle des musulmans, dans laquelle l'ordre des mois ou lunaisons, retardant chaque année de onze jours sur la révolution du soleil, cesse de coïncider d'une manière fixe avec le cours des saisons. Elle n'était pas non plus uniquement solaire, comme celle des Égyptiens ou comme la nôtre, dans lesquelles le mois ne représente plus une division réelle, c'est-à-dire marquée par la révolution d'un astre, mais une division conventionnelle de la révolution solaire. — 2° Nous ne pensons pas, de plus, que les Hébreux se soient jamais servis, ou du moins qu'il y ait dans leurs anciens écrits quelque trace d'une année purement solaire, comme l'ont prétendu quelques auteurs.

Telles sont les deux conclusions que la présente étude mettra en lumière et qui serviront de commentaire à l'ordre de Dieu dans la Gen., I, 14, d'après lequel les deux grands luminaires ne doivent pas seulement distinguer le jour et la nuit, mais aussi marquer ensemble les temps et les années : fonction qui ailleurs est plus spécialement attribuée à la lune. Ps. CIV (hébr.), 19; Eccli., XLIII, 6-9. Dans notre calendrier exclusivement solaire, la lune est dépossédée de ce rôle; ou, si l'on veut, elle n'y a plus qu'un règne nominal grâce au mot *mois*, qui la rappelle par son étymologie, *mensis* (cf. le grec, μήν, lune; allemand : *mond, monat*; anglais : *moon, month*), et aussi croyons-nous, par le nombre douze,

que l'on s'est appliqué partout à maintenir. Nous devons faire abstraction de nos habitudes pour comprendre comment la lune a fourni d'abord la division de l'année; le système de calendrier qui nous paraît aujourd'hui si simple, si naturel, est au fond le plus difficile, le plus compliqué, et nous ne devons pas oublier qu'il n'a reçu son dernier perfectionnement qu'à la fin du XVIe siècle de notre ère par la réforme grégorienne, 1582 (Grégoire XIII). Évaluer la durée exacte de l'année sur la révolution solaire suppose des calculs astronomiques que l'on ne pouvait faire à l'origine. Le changement périodique des saisons se présentait comme un moyen facile de fixer une première division des temps au moins d'une façon approximative; et, comme le retour des saisons dépend de la révolution solaire, indirectement l'année se trouvait réglée sur le cours de cet astre. De plus, les phases de la lune, se succédant dans l'espace d'une *trentaine* de jours (en réalité, 29 jours, 12 heures, 44', 2,9"), il fut aisé d'observer que ce renouvellement des saisons prenait environ douze lunes; on avait là le principe de la division en 12 mois. Cependant on ne tarda pas à s'apercevoir que, si on ne comptait pour l'année que douze lunaisons, on ne la commencerait plus à la même saison. Douze mois lunaires ne font en effet que 354 jours, 8 heures, 48', 34,8", tandis que la révolution solaire qui règle le cours des saisons ne s'accomplit qu'en 365 jours, 5 heures, 48', 46,1"; la différence est donc presque de 11 jours. Les exigences de la vie pastorale ou agricole demandaient que les divisions de l'année ou l'ordre des mois fussent autant que possible maintenus en harmonie avec la marche des saisons. Les divers peuples, suivant leur génie et leur degré de civilisation, ont résolu le problème de manière différente; mais on peut ramener tous les systèmes à deux types principaux : l'un d'origine égyptienne, qui est passé ensuite avec des perfectionnements chez les Grecs, chez les Romains et enfin chez nous; l'autre, plus primitif et conservé dans les civilisations d'origine chaldéenne. A ce dernier type se rattache l'année hébraïque; mais comme on a voulu la rapprocher aussi du premier, il importe de donner ici brièvement une notion exacte des deux, ce qui permettra de mieux apprécier la valeur des rapprochements.

1° *Système égyptien.* — On conserve invariablement le nombre *douze* pour les mois, mais on établit la durée de chacun en divisant en parties égales la durée de la révolution solaire, sans aucun égard pour les phases de la lune; c'était du coup sortir du système lunaire. « L'année primitive des Égyptiens, dit M. Maspero, ou du moins la première année que nous leur connaissions historiquement, se composait de douze mois de 30 jours chacun, soit en tout 360 jours. Ces douze mois étaient partagés en trois saisons de quatre mois : la *saison du commencement* (*shâ*), qui répond au temps de l'inondation [août, septembre, octobre, novembre]; la *saison des semailles* (*pro*), qui répond à l'hiver [décembre, janvier, février, mars]; la *saison des moissons* (*shemou*), qui répond à l'été [avril, mai, juin, juillet]. » *Histoire des peuples de l'Orient*, 3e édit., p. 79. Des observations plus exactes ne tardèrent pas à montrer que l'année tropique comptait en réalité 365 jours, et non 360; on ajouta des lors à chaque année, en sus des douze mois, cinq *jours épagomènes*. « L'époque de ce changement était si ancienne, que nous ne saurions lui assigner aucune date, et que les Égyptiens eux-mêmes l'avaient reportée jusque dans les temps mythiques antérieurs à l'avènement de Ména (Ménes). » C. Maspero, *ibid.*, p. 80. Cf. Plutarque, *De Iside et Osiride*, c. 22. En tout cas, c'est le système qu'Hérodote avait trouvé en vigueur en Égypte, et dont ce peuple s'attribuait l'invention. Les prêtres de Memphis lui dirent, en effet, « que les Égyptiens avaient inventé les premiers l'année, et qu'ils l'avaient distribuée en douze parties d'après la connaissance qu'ils avaient des astres. Ils me paraissent en cela, ajoute Hérodote, beaucoup plus habiles que les Grecs, qui, pour conserver l'ordre des saisons, placent au commencement de la troisième année un mois intercalaire; au lieu que les Égyptiens font chaque mois de trente jours, et que tous les ans ils ajoutent à leur année cinq jours surnuméraires, au moyen de quoi les saisons reviennent toujours au même point. » II, 4.

Hérodote jugeait avec trop d'indulgence ce système. L'année de 365 jours ne répond pas exactement à l'année astronomique, qui est de 365 jours et quart, si bien que tous les quatre ans il y avait un retard d'un jour sur cette année; peu à peu les mêmes mois cessaient de coïncider avec les mêmes saisons et les parcouraient toutes successivement dans une période de 1460 années astronomiques (365×4), que l'on appelait *sothiaque*, du nom égyptien de Sirius, *Sopt*, d'où les Grecs ont fait Sothis. « Son lever héliaque, qui marquait le commencement de l'inondation, marquait aussi le commencement de l'année civile... Au bout de quatorze siècles et demi, l'accord si longtemps rompu était parfait de nouveau : le commencement de l'année civile coïncidait alors, et pour une fois seulement avec celui de l'année astronomique; le commencement de ces deux années coïncidait avec le lever héliaque, au matin, de Sirius Sothis, et par suite avec le début de l'inondation. Les prêtres célébrèrent le lever de l'astre par des fêtes solennelles, dont l'origine devait remonter plus haut que les rois de la première dynastie, au temps des *Shesou-Hor*, et donnèrent à la période de 1460 = 1461, qui ramenait cette coïncidence merveilleuse, le nom de *période sothiaque*. » G. Maspero, *ibid.*, p. 80-81. En somme, le système égyptien n'avait abouti qu'à l'année de 365 jours, dite *vague*, c'est-à-dire errant dans une longue période à travers toutes les saisons.

2° *Système chaldéen.* — L'autre système, plus fidèle à la donnée première, conserve au mois son caractère lunaire, réglant sa durée sur les phases de la lune; mais, pour ramener le début de l'année à peu près à la même saison, il laisse passer, quand besoin est, une 13e lune, et dans ce cas on dit que l'année a un mois intercalaire. A la différence du système précédent, il maintient la nature primitive du mois, mais abandonne pour quelques années le nombre ordinaire de douze. Les inscriptions assyro-babyloniennes nous ont montré que c'était là le système de l'antique Chaldée. Sur des tablettes les jours du mois sont comptés d'après ceux de la lune, et sur celles qui nous ont donné une liste complète des mois, on voit figurer, après le dernier appelé *Adaru*, le mois intercalaire : *Maqru sa Adari, incident à Adar*. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 246 et suiv.; G. Smith, *The Assyrian eponym canon*, p. 18-21. Ed. von Haerdt, *Astronomische Beiträge zur assyrischen Chronologie*, in-8°, Vienne, 1885; le P. Epping, S. J., *Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel*, unter Mitwirkung von P. J. N. Strassmayer, S. J., in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1889; du même, *Die babylonische Berechnung des Neumondes*, dans les *Stimmen aus Maria-Lach*, septembre 1890; le P. Lucas, S. J., *L'astronomie à Babylone*, dans la *Revue des questions scientifiques*, octobre 1890; avril 1891.

Les mois sont comptés à partir de *Nisanu*, et celui qui occupe le huitième rang s'appelle simplement *Araḫu samna*, mois huitième. Les Chaldéens ne le cédaient en rien aux Égyptiens pour les observations et les calculs astronomiques. Cf. Diodore, II, 30, 31. Les tablettes relatives aux phénomènes célestes abondent dans la bibliothèque du palais d'Assurbanipal, et certaines n'étaient que la copie d'un ouvrage astrologique rédigé par ordre de Sargon l'Ancien, roi d'Agadé, plus de 3000 ans avant notre ère. Dans la suite, les astronomes officiels ne se contentèrent pas des observations sidérales qu'ils laissaient sur les *zigurat* ou pyramides à étage, annexées d'ordinaire aux temples ou aux palais royaux, mais ils abordèrent et résolurent par le calcul, comme le montrent les tablettes

étudiées par le P. Epping, le difficile problème de la détermination de la lune vraie; ils arrivèrent pour cela à connaître avec assez d'exactitude les rapports du mouvement du soleil et du mouvement de la lune, et purent dès lors établir à l'avance l'époque des mois intercalaires pour que le 1er Nisan demeurât toujours placé aux environs de l'équinoxe du printemps. De même qu'ils purent calculer et prévoir le retour des éclipses, le passage des étoiles, la marche du soleil à travers les signes du zodiaque, dont ils furent les inventeurs; de même ils dressèrent à l'avance des calendriers où étaient réglées l'alternance des mois de 29 ou de 30 jours, et sans doute aussi la succession des années à mois intercalaires. Si nous laissons de côté ces derniers perfectionnements, qui supposaient une science astronomique avancée, le système chaldéen se retrouve, mais fonctionnant avec des procédés empiriques, chez les Hébreux comme chez les anciens Grecs et chez les anciens Romains; par l'année juive, il s'est même maintenu pour le fond dans notre comput ecclésiastique, tandis que le système égyptien est à la base de notre calendrier ordinaire.

Ces systèmes nettement distingués, il est facile de voir avec lequel des deux concordent les données que la Bible fournit sur la *division lunaire de l'année* et sur le *procédé d'intercalation* qui en est la conséquence. Mais auparavant recueillons les renseignements plus complets que nous tenons sur les mêmes sujets des docteurs juifs de la Mischna et du Talmud. En l'absence de toute indication positive de changement, ils nous représentent un état de choses d'où nous pouvons conjecturer ce qu'était l'état primitif, et de plus pour le temps du Nouveau Testament, de Notre-Seigneur et des Apôtres, on peut les considérer comme des témoins directs.

1° Sur la *division purement lunaire* de l'année et la manière dont elle était réglée à la dernière époque, nos sources d'information sont abondantes. La révolution de la lune durant en réalité 29 jours et demi, on comptait pour le mois tantôt 29 jours et tantôt 30; il y avait, selon l'expression de la *Ghemarà*, *Berakoth*, f. 30 *b*, des mois pleins, *melà'im*, et des mois défectueux, *hâsèrim*. Les anciens Grecs avaient de même distingué des mois *pleins* et des mois *caves*. Mais, quand la plupart des peuples civilisés eurent abandonné le vieux système chaldéen, les auteurs profanes, comme Galien, au second siècle, notèrent cette distinction comme une particularité « du peuple de Palestine ». *Opera*, édit. Kühn, t. XVII, p. 23. Le livre d'Enoch, 78, 15-16, traduction de Dillman, la remarquait aussi. De leur côté, les Juifs s'en glorifiaient comme d'un privilège. « Les nations du siècle suivent dans leur comput le soleil, et Israël la lune. » *Zohar, in Genes.*, f. 236 *b*. Avant la destruction du temple, c'était le Sanhédrin; ensuite ce fut l'assemblée de Jamnia qui, se tenant en séance pendant le jour qui suivait le vingt-neuvième d'un mois, décidait, suivant le moment où des témoins dignes de foi annonçaient l'apparition du nouveau croissant, si ce jour appartiendrait comme trentième au mois précédent ou s'il commencerait le suivant. La décision prise, des messagers allaient aussitôt la porter aux villes voisines, au moins pour les mois où les fêtes importantes revenaient à des jours déterminés. Ce procédé tout empirique était encore celui du second siècle de notre ère, au temps des docteurs de la *Mischna*, *Rosch haschschanah*, I, 3; II; III, 1; IV, 4; cf. *Arakin*, III, 7. La décision dépendait donc beaucoup de l'état du ciel, serein ou nuageux, au moment de la nouvelle lune. Cependant il était de règle que dans une même année il ne pût y avoir moins de quatre mois pleins, ni plus de huit, cf. *Arakin*, II, 2; ce qui revenait à dire que l'année ordinaire ne devait jamais compter moins de 352 jours, ni plus de 356. Ajoutons que plus tard, vers la fin du IVe siècle, les Juifs rabbanites, à la différence des Karaites, adoptèrent le cycle dit de Hillel, dont il sera question à propos des années à mois intercalaire, et d'après lequel l'alternance des mois pleins et des mois caves était établie à l'avance sur une règle fixe.

Or, que chez les anciens Hébreux la division de l'année fut aussi purement lunaire, c'est ce qu'indiquent d'abord les noms mêmes du mois : soit *yèrah*, qui se rattache au nom même de la lune *yâréah* (cf. en assyrien, *arahu*, où le mois était certainement lunaire); soit *hôdès*, la nouvelle lune, qui était le point de départ du mois, et de là servit aussi à le désigner. Gen., XXIX, 14. C'est la remarque que déjà faisait l'Ecch., XLIII, 6-9, dans ce curieux passage où, après avoir simplement célébré le soleil pour sa chaleur et son éclat, il assigne à la lune, parmi les œuvres de Dieu, la place de régulatrice des temps. « Et la lune, [il l'a destinée] en tout à marquer les temps; elle les montre, elle en est le signe. De la lune [vient] le signal des fêtes, luminaire qui diminue jusqu'à sa consommation. *Le mois prend d'elle son nom.* Elle va croissant, merveilleuse dans ses changements, lampe des camps d'en haut (du ciel), brillant au firmament du ciel. » — De plus, la manière dont la loi établit le cycle des fêtes religieuses, Exod., XII; Lev., XXIII; Num., XXVIII-XXIX, suppose que l'année commence avec la *hôdès*, c'est-à-dire la nouvelle lune, que les jours des mois sont comptés à partir de ce moment. Les deux principales fêtes, celle qui ouvre ce cycle et celle qui le ferme, Pâques et la fête des Tabernacles, sont fixées au quinzième jour du mois, c'est-à-dire à la pleine lune. Nous ne savons pas comment se réglait l'alternance des mois de 29 ou de 30 jours; probablement par un procédé aussi empirique qu'à l'époque du Sanhédrin; il n'y avait pas de calcul établi à l'avance, et l'on pouvait hésiter entre deux jours pour fixer quel était celui de la nouvelle lune; aussi un ancien récit se rapportant au temps de Saül, I Reg., XX, 5, 18, 19, 24, 27, 34, suppose-t-il qu'on célébre pendant deux jours consécutifs la néoménie. Avant l'exil, les mois sont désignés d'après leur rang, second, troisième, etc., par rapport à celui de la Pâque, qui est le premier. Cependant, au moins pour quatre mois, on trouve des noms anciens, indiquant le retour de ces mois à des saisons déterminées; ce sont : le premier, *'Abib*, mois des épis, Exod., XIII, 4; XXIII, 15; XXXIV, 18; Deut., XVI, 1 (Vulg. : *novarum frugum, novorum, veri temporis*); le deuxième, *Ziv*, mois des fleurs, III Reg., VI, 1, 37; le septième, *Etanim*, mois des courants, III Reg., VIII, 2; le huitième, *Bul*, mois des pluies. III Reg., VI, 38. L'année, quoique divisée en mois lunaires, devait donc être réglée aussi sur la marche des saisons. De plus, non seulement la loi établit elle-même la coïncidence de la fête de Pâques, fixée sur le jour de la lune, avec le mois des épis, d'après Exod., XIII, 4; mais encore un des rites de la fête, l'offrande d'une gerbe au second jour, Lev., XXIII, 10-11, 15, suppose que la fête se célèbre toujours à une saison où déjà des épis d'orge ont commencé à mûrir; ce qui a lieu, en effet, dans certaines régions chaudes de la Palestine et à quelques heures de Jérusalem, vers le commencement d'avril.

2° C'est par l'*intercalation* d'un treizième mois de 29 jours, c'est-à-dire en laissant passer une lunaison de plus, que les Juifs, depuis longtemps à l'époque de Notre-Seigneur, arrivaient à maintenir l'accord entre les saisons et l'année lunaire, quand celle-ci menaçait de demeurer trop en retard. Le dernier mois étant *'Adar*, l'intercalaire s'appelait *'Adar ŝeni*, *'Adar batra*, « Adar second, postérieur », ou simplement, avec la conjonction, *Ve'adar*. On nommait l'intercalation *'ibbur*, l'année où elle avait lieu *šanâ me'ôbéréf*, et l'année ordinaire *šanâ pešutâ*. Cf. *Mischna*, *Eduyoth*, VII, 7; *Gemarà*, *Rosch haschschanah*, VI, 2; XIX, 2. Cette intercalation devenait nécessaire tantôt après deux ans et tantôt après trois ans. C'était le président du Sanhédrin assisté de quelques collègues, trois au moins, sept au plus, qui décidaient, et souvent seulement vers la fin d'*Adar*, s'il y avait lieu de faire l'intercalation. *Mischna*, *Eduyoth*, VII, 7; *Megilla*, I, 4; *Gemarà*,

Sanhedrin, XI, 1, 2. Ils devaient veiller à ce que le 16 Nisan, ou deuxième jour de la fête, tombât toujours après l'équinoxe du printemps. Que cette condition dont parle la *Gemarâ* au VIe siècle fût déjà observée au Ier, c'est ce qui résulte des indications de Philon, *De Septenario*, 19; *Quæstiones et solut. in Exod.*, I, 1; de Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 5, et d'Anatolius, dans Eusèbe, *H. E.*, VII, 32, 16-19, t. XX, col. 728-729. Mais les passages cités de la *Mischna* montrent qu'alors rien n'était encore réglé à l'avance d'après un cycle, et qu'on attendait parfois au dernier mois pour la décision. On tenait compte aussi de l'état de la végétation pour savoir si on pourrait faire l'offrande des épis; et même, après des pluies prolongées, si on n'avait pas eu le temps de réparer les routes et les fours où l'on faisait cuire l'agneau pascal (*Sanhedrin* : « à cause des routes, des ponts, des fours, » *ianuré pesahim*), le Sanhédrin déclarait qu'on attendrait pendant une lunaison encore le commencement de l'année nouvelle; mais, dans une année sabbatique, on ne devait jamais faire l'intercalation. Vers la fin du IVe siècle seulement (670 de l'ère des contrats = 358), les Juifs rabbanites reçurent le cycle de Hillel. Th. Reinach, *Le calendrier des Grecs de Babylonie et les origines du calendrier juif*, dans la *Revue des études juives*, t. XVIII, 1889, p. 90-94. C'était le cycle de dix-neuf ans inventé par l'astronome grec Méton vers 463 avant J.-C. Diodore, XII, 36; Théophraste, *De signis tempest.*, 4; Élien, *Var. hist.*, X, 7. Dans ce cycle de dix-neuf ans, sept années ont le mois intercalaire : les troisième, sixième, huitième, onzième, quatorzième, dix-septième et dix-neuvième. Comme il n'intéresse pas les temps bibliques, nous n'avons pas à en étudier ici le mécanisme; il suffit de signaler son introduction tardive et surtout de remarquer qu'au second siècle de notre ère, et par conséquent au temps de Notre-Seigneur, une intervention du Sanhédrin réglait d'une façon tout empirique soit la durée de chaque mois, soit la succession des années à mois intercalaire, d'où dépend la coïncidence des fêtes avec tel ou tel jour de la semaine. On ne peut donc retrouver l'année où avaient lieu de pareilles coïncidences au moyen de tables calculées d'après des cycles déterminés, comme cherchent à le faire certains auteurs pour la vie de Notre-Seigneur et pour les temps apostoliques; c'est à des renseignements historiques spéciaux à chaque cas, s'il en existe, qu'il faut demander la solution de ces problèmes chronologiques.

Quant aux anciens Hébreux, puisqu'ils se servaient, nous l'avons vu, de mois lunaires, ils ne pouvaient arriver à faire coïncider leur premier mois avec la même saison de l'année que par le procédé de l'intercalation; nous devons conclure de là qu'ils le pratiquaient. L'usage des temps postérieurs, comme les attaches chaldéennes de la famille d'Abraham, confirment cette conclusion. Cependant les textes bibliques ne nous permettent pas d'en constater l'application. Le tour mensuel de service de certains officiers est réglé pour l'année ordinaire de douze mois. III Reg., IV, 7; I Par., XXVII, 1, 15. En vain, les docteurs de la *Mischna*, *Pesah.*, 4, 9, veulent-ils trouver trace de l'intercalation dans II Paral., XXX, 1-3, 13, 15, où l'on voit Ézéchias retarder la célébration de la Pâque au second mois; rien n'indique que ce prince ajouta un second Nisan, comme on le faisait parfois dans le calendrier assyro-babylonien, mais il applique plutôt à la célébration solennelle et nationale de la Pâque ce que les particuliers pouvaient faire en certains cas. Num., IX, 6-11. Dans Daniel, IV, 26, l'expression « après douze mois », au lieu de dire « après un an », laisse-t-elle entendre que l'année pouvait avoir plus de douze mois? C'est possible, d'autant plus que l'expression se rencontre là dans un document attribué au roi même de Babylone, où l'usage d'années à mois intercalaire était couramment pratiqué; mais par là même ce passage ne peut être cité comme un témoignage direct sur la coutume des anciens Hébreux. On ne peut que par conjecture dire sur quels principes se faisait autrefois l'intercalation. Il y a tout lieu de penser qu'elle était réglée, comme aux temps postérieurs, d'une façon aussi empirique. L'état de la végétation devait, comme plus tard, servir d'indice. Des courriers portaient aux villes du royaume la décision de l'autorité centrale. Cf. II Par., XXX, 5, 6, 10. Cependant on pouvait avoir recours aussi à quelques observations astronomiques rudimentaires sur la position de certaines étoiles ou constellations à telle ou telle saison de l'année, permettant de prévoir quelque temps à l'avance le moment où devait se faire l'intercalation. On trouve trace d'observations de ce genre dans le poème de Job, XXXVIII, 31; et qu'on les ait utilisées pour fixer l'ordre et la durée des années, c'est ce qui paraît résulter de la note incidemment donnée dans I Par., XII, 32 (hébr. 33), sur les gens de la tribu d'Issachar, qui sont réputés, au temps de David, comme « habiles à distinguer les temps pour savoir ce que doit faire Israël ».

Nous arrivons maintenant à notre seconde conclusion : rien dans la littérature hébraïque n'indique que les Hébreux aient anciennement connu et employé l'année solaire, c'est-à-dire composée simplement de douze mois fixes de trente jours chacun, avec cinq jours surnuméraires. Les considérations qui précèdent réfutent suffisamment ceux qui vont jusqu'à prétendre qu'ils ont fait d'abord usage d'un tel système et n'ont compté par mois lunaires qu'à une époque relativement récente, sous Ézéchias ou Josias d'après Credner, *Joel übersetzt und erklärt*, 1831, p. 207 et suiv.; Böttcher, *Proben alttestamentl. Schrifterklärung*, 1833, p. 283 et suiv.; vers le temps d'Alexandre le Grand et sous la domination grecque, d'après D. Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, au mot *An* et *Dissertation sur la chronologie*, en tête du *Commentaire sur la Genèse*; et même seulement vers l'an 200 avant J.-C., suivant Seyffarth, *Chronologia sacra*, 1846, p. 26 et suiv. D'autres soutiennent simplement que les Hébreux ont connu l'année solaire et s'en sont parfois servis à côté du système luni-solaire. Ainsi Riehm, *Handwörterbuch*, au mot *Jahr*, t. I, p. 655; S. Poole dans le *Smith's Dictionary of the Bible*, t. III, p. 1893, veulent en trouver quelques traces dans la Bible; mais est-il bien sérieux d'alléguer dans ce sens le chiffre de 365 ans attribué au patriarche Hénoch dans Genèse, V, 23? ou celui de 150 jours dans le récit du déluge, Gen., VII, 24; VIII, 3, quand le récit n'insinue d'aucune façon qu'ils font cinq mois, 5×30, mais implique seulement que ces 150 jours sont renfermés dans un intervalle de cinq mois et dix jours, Gen., VII, 11; VIII, 4, intervalle qui renferme plus de 150 jours, qu'on le prenne en mois lunaires ou en mois solaires? De plus, d'après Riehm, dans les dates qui fixent la durée totale du déluge, du dix-septième jour du deuxième mois au vingt-septième jour du deuxième mois de l'année suivante, VII, 11; VIII, 14, on trouverait une combinaison de l'année solaire et de l'année lunaire. Ces dates supposent, en effet, une année, plus onze jours. Or une année lunaire, 354 jours plus 11 jours, égale l'année solaire, soit 365 jours. Que l'auteur du récit ait voulu faire entendre que la durée totale du déluge égalait une révolution solaire, c'est possible; mais il n'en reste pas moins vrai que son calcul par mois, 354 + 11, est basé sur l'année lunaire. — On allègue ensuite les noms anciens : *Abib*, *Ziv*, *Éthanim*, *Bul*, indiquant que ces mois sont essentiellement rattachés à des saisons déterminées, et par conséquent des mois solaires. Ces noms supposent, en effet, la coïncidence, mais ne disent pas quelle en était la nature; celle que l'on obtenait par le procédé de l'intercalation suffisait pour justifier la dénomination de *lune* (*hôdés*) des épis, des fleurs, etc. — On dit encore que l'expression « trente jours » est prise par les auteurs sacrés comme synonyme d'un mois. Deut., XXI, 13; XXXIV, 8; Num., XX, 30 (29); Esther, IV, 11; Dan., VI, 7, 12; Judith, III, 15; XV, 13. On ne peut rien conclure de semblables locutions; même dans le cas de l'année lunaire, on compte en chiffres ronds

30 jours pour un mois, le mois lunaire faisant un peu plus de 29 jours et demi. — Ce qui serait plus grave, les prophètes, d'après S. Poole, se seraient servis de l'année de 360 jours. Mais pour appuyer une telle affirmation il n'allègue que l'expression assez énigmatique de Daniel, VII, 25; XII, 7 : « un temps, des temps et un demi-temps », sous prétexte que l'Apocalypse, XII, 14; cf. 6; XI, 2, 3; XIII, 5, désigne par là 42 mois ou 1 260 jours, ce qui suppose des mois de 30 jours fixes : 42×30 = 1 260. Mais il reste à savoir si l'auteur de l'Apocalypse n'a pas repris pour son compte une expression mystérieuse qu'il explique suivant les usages d'une autre époque.

II. Début de l'année. — La loi, Exod., XII, 2, déclare que le mois ou se célèbre la Pâque est la tête des mois, le premier, *r'ôš hôdâšîm, r'îšôn;* aussi, dans tous les livres de l'Ancien Testament, les autres mois sont-ils comptés deuxième, troisième, etc., en partant du mois de la Pâque, qui après la captivité portait le nom de Nisan. II Esdr., II, 1; Esther, III, 7. Le début de l'année est appelé par Ézéchiel, comme chez les Juifs modernes, *r'ôš haššânâh,* tête de l'année, Ezech., XL, 1; mais, dans ce texte, il désigne le *mois* plutôt que le jour par lequel débute l'année. Cf. Ezech., XXIV, 17; XXX, 20, où ce premier mois est aussi appelé *r'îšôn.* Comme Ézéchiel compte partout les mois suivant l'usage ordinaire, il faut donc entendre chez lui le *r'ôš haššânâh* du mois où se célèbre la Pâque. Mais les Juifs modernes désignent sous le nom de *r'ôš haššânâh* le 1er Tischri ou septième mois à partir de Nisan; c'est de là qu'ils comptent l'année civile pour la distinguer de l'année religieuse ou des fêtes, qui commence en Nisan. La *Mischna, Rosch haschschanah,* I, 1, distingue quatre débuts d'année : 1° le premier Nisan, d'où part l'année religieuse, et aussi, est-il dit, l'année des rois; 2° le premier Elul ou sixième mois à partir de Nisan, d'où part l'année des troupeaux, pour établir à quel moment ils devront payer la dîme; 3° le premier Tischri ou septième mois, tête de l'année civile ou des contrats, de l'année sabbatique et de l'année jubilaire; 4° le quinze Schébet ou onzième mois après Nisan, d'où se compte l'année des fruits pour la dîme. Les usages spéciaux à l'année des troupeaux ou à celle des fruits ne représentent nullement, de l'aveu de tous, une manière particulière de compter les mois de l'année qui ait jamais servi à établir le calendrier; mais il n'en est pas de même de la *tête d'an* du premier Tischri. D'après Josèphe, l'usage de commencer l'année avec Tischri, en automne, serait le plus ancien; dans le récit du déluge les mois seraient comptés à partir de ce moment, de telle sorte que le deuxième mois de Gen., VII, 11, date du commencement des pluies, serait le mois appelé *Dios* par les Macédoniens et *Marscheran* par les Hébreux. *Ant. jud.,* I, III, 3. Et à cette occasion Josèphe déclare que Moïse changea l'ordre des mois, mettant Nisan à la tête pour les fêtes religieuses et pour le sacré, mais laissant subsister l'ordre ancien pour les ventes, achats et autres affaires. Le *Targum* de Jonathan sur III Reg., VIII, 2, affirme aussi que les *anciens* regardaient le septième mois, Tischri, comme le premier. Cette opinion, ainsi répandue parmi les Juifs dès le premier siècle de notre ère et acceptée sans contrôle par beaucoup d'auteurs chrétiens, a-t-elle quelque fondement dans le passé, ou ne s'est-elle produite qu'après l'introduction récente d'un usage étranger aux anciens Hébreux? C'est ce que nous devons examiner.

D'une part, la manière dont Exod., XII, place le mois de la Pâque à la tête des mois paraît établir, comme le croyait Josèphe, une chose nouvelle. De plus, la néoménie du septième mois, c'est-à-dire le premier jour du mois appelé plus tard Tischri, est célébrée avec une solennité particulière. Lev., XXIII, 24; Num., XXIX, 1. L'année jubilaire, Lev., XXV, 8, et très probablement aussi l'année sabbatique étaient annoncées et commençaient, dans ce même mois de Tischri, au dixième jour. Enfin la troisième grande fête de l'année, celle des Tabernacles, qui avait lieu dans ce mois à la pleine lune et qui durait une semaine, est présentée dans Exod., XXIII, 16; XXXIV, 22, comme se célébrant « au sortir de l'année, au déclin de l'année », *beṣê'ṯ haššânâh, teqûfaṯ haššânâh.* Ces expressions ne supposent-elles pas un usage ancien suivant lequel l'année se terminait et, partant, se renouvelait à la saison où a lieu cette fête, c'est-à-dire en automne? Remarquons toutefois que ni le début de l'année jubilaire annoncée le 10 Tischri, ni les expressions citées, relatives à la fête des Tabernacles, ne s'accordent exactement avec l'usage juif postérieur, qui place au 1er Tischri le *r'ôš haššânâh.* Si ce mois avait été considéré comme le premier, on n'aurait pas dit d'une fête qui arrive dans sa seconde moitié : « au sortir ou au déclin de l'année, » mais au contraire : « au commencement. » Le sens de cette locution doit être cherché ailleurs.

D'autre part, on ne trouve aucune trace dans l'Ancien Testament d'une manière de compter les mois différente de celle qui a le mois de la Pâque pour point initial, aucun indice positif d'un calendrier où l'année commencerait en automne. Dans le récit du déluge, rien ne justifie l'opinion de Josèphe identifiant le second mois de Genèse, VII, 11, avec le second mois de l'année macédonienne qui partait de l'automne. Les rapports de ce récit avec la tradition chaldéenne, que les découvertes modernes ont mis en lumière, donneraient plutôt à penser que les mois sont comptés à partir du printemps. Les expressions d'Exode, XXIII, 16; XXXIV, 22, en dehors d'autres indications plus positives, sont trop vagues pour prouver l'existence d'un système différent de calendrier. Comme il n'y avait pas d'autre fête avant la Pâque suivante, elles peuvent vouloir simplement dire que celle de la *récolte* des fruits est la dernière fête de l'année, qu'avec elle on est à cette seconde partie où il n'y a plus de fête, et qui est comme le retour de l'année. Si on devait leur donner un sens plus déterminé, il faudrait les expliquer par la clause qui les accompagne dans Exode, XXIII, 16 : « et la fête de la récolte, au sortir de l'année, *quand tu as ramassé tes récoltes des champs.* » Cf. Lev., XXIII, 39; Deut., XVI, 13. Ces derniers mots laissent entendre que l'auteur veut surtout parler de la fin des travaux agricoles, qui par eux-mêmes forment un cycle annuel essentiellement lié au renouvellement des saisons; cf. Gen., VIII, 22, basé sur la nature même, et qui existe indépendamment de toute forme de calendrier; on peut donc faire allusion à ce cycle agricole annuel alors même qu'il n'est pas à la base du calendrier. L'année sabbatique et l'année jubilaire, qui consistent avant tout dans le repos de la terre, dans l'abstention des travaux des champs, doivent nécessairement commencer et se terminer comme ceux-ci, sans qu'il y ait là aucune trace d'un calendrier spécial. Il n'est pas nécessaire d'expliquer comme un début d'année la solennité de la septième néoménie; elle ouvre un mois saint par excellence, à cause des grandes fêtes de l'Expiation et des Tabernacles, et de plus son rang même de septième la distingue, comme celui de la septième année ou celui de la septième semaine d'année (jubilé). Mais, comme le septième mois arrivait dans la saison d'automne, on comprend que ce qui au début était seulement fête de la septième néoménie pourrait servir plus tard de point d'attache à une fête de *tête d'an,* si jamais s'introduisait l'usage de commencer l'année à cette saison; ce qui arriva plus tard, nous le verrons. Ces observations atténuent de beaucoup l'importance critique que l'on a attribuée à ces passages, pour dater les différents documents dont se compose, dit-on, le Pentateuque. Si Exod., XXIII, 16 (code de l'alliance dans le document jéhoviste), représente une époque où l'année commençait en automne, et au contraire, Exod., XII; Lev., XXIII (code sacerdotal dans le document élohiste), un temps où le calendrier partait du printemps, de l'époque fixée pour chacun de ces usages dépend celle des documents. Dillman, *Exeget. Handbuch,* sur Exod., XII, XXIII, 16, et sur Lev., XXIII, 22,

donne la priorité à l'usage du printemps, tandis que Wellhausen, *Geschichte Israels*, c. III, la donne à celui de l'automne, que sans preuve suffisante il présente comme le seul usage en vigueur au temps des rois. Mais ces auteurs, préoccupés de trouver le moyen de dater les documents, oublient d'examiner une troisième hypothèse : la coexistence des deux systèmes, telle qu'elle a existé à l'âge postérieur, et que Josèphe faisait remonter à l'époque de Moïse ; dans ce cas, le même auteur pourrait parler comme Exod., XII, 2, et Exod., XXIII, 16. Mais de plus ils oublient de montrer que, dans ce dernier passage indiquant le rapport des fêtes religieuses avec les travaux des champs, il y a autre chose qu'une allusion à l'année agricole indépendante de tout système de calendrier.

En résumé, nous croyons que les Hébreux ont commencé primitivement l'année au printemps selon le système chaldéen, apporté en Chanaan par la famille d'Abraham. Pendant leur séjour prolongé en Égypte, les Hébreux auraient pu s'accoutumer au système de l'année vague ou placer le commencement des saisons à partir de l'inondation, en août. Voir plus haut, col. 639. Voilà pourquoi Moïse, sans établir rien de nouveau, insiste pour fixer le début de l'année au printemps et donne désormais à ce début une consécration religieuse ; ce qui ne l'empêche pas, en parlant de la fête de la récolte, *hag 'âsif*, de tenir compte de l'année naturelle agricole, ou peut-être, comme d'autres le veulent, d'un système de calendrier préexistant.

Comme nous l'admettons pas cette préexistence, il nous reste à dire quand s'introduisit l'usage de commencer une année civile avec Tischri, usage qui était certainement en vigueur au Ier siècle de notre ère. Quelques auteurs le feraient remonter au retour même de la captivité, la restauration du culte mosaïque à Jérusalem ayant commencé par les fêtes du septième mois, I Esdr., III, 1-6 ; II Esdr., VII, 73 (hébreu) ; VIII, 1 et suiv. Mais, dans ces récits, le mois de la fête est appelé le septième ; il n'y a donc aucune trace de dérogation aux usages antérieurs ou d'innovation sous ce rapport. Les livres postérieurs à la captivité donnent aux mois des noms d'origine babylonienne, mais ils continuent à les ranger et à les indiquer suivant l'ordre ancien : *Nisan* comme le premier, Esth., III, 7 ; *Sivan*, le troisième, Esth., VIII, 9 ; *Casleu*, le neuvième, Zach., VII, 1 ; I Mac., IV, 52 ; *Tébet*, le dixième, Esth., II, 16 ; *Sabath*, le onzième, Zach., I, 7 ; I Mac., XVI, 14 ; *Adar*, le douzième. Esth., III, 13 ; IX, 1. Il faut descendre plutôt jusqu'à la domination macédonienne en Palestine pour trouver l'époque où s'introduisit l'usage de distinguer un second commencement de l'année en automne. L'année macédonienne, en effet, comme celle d'autres cités helléniques, avait son point de départ en automne ; elle fut acceptée par beaucoup de villes syriennes. Voir Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, au mot *Calendrier*. De plus, la plupart de ces villes adoptèrent, pour supputer les années et dater les événements, l'ère des Séleucides, qui partait de l'*automne* 312 avant J.-C. Que ces usages aient pénétré dans le monde juif, c'est ce qui résulte des livres des Machabées; tout en comptant les mois suivant la coutume ancienne, I Mac., IV, 12 ; X, 21 (où le mois de la fête des Tabernacles est appelé le septième); XVI, 14; II Mac., XVI, 37 (grec), ils se servent de l'ère des Séleucides pour dater les événements, l'un des deux au moins, sinon tous les deux, la faisant partir de l'automne selon l'usage grec. Les noms macédoniens de certains mois, Dioscore, Xanthique, y apparaissent dans certains documents rapportés II Mac., XI, 21, 30, 33, 38. Il est donc probable que ce fut aussi vers le même temps que les Juifs s'accommodèrent, pour les affaires civiles, à la coutume devenue générale autour d'eux par rapport au début de l'année. Ils s'en servirent comme leurs voisins; et elle entra si bien dans leurs habitudes, que deux siècles après, au temps de Josèphe, ils la considéraient comme un usage ancien qu'ils auraient connu avant Moïse en Égypte. Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 3 : οὗτος γὰρ ἐν Αἰγύπτῳ τὸν ἐνιαυτὸν ἦγεν διαπεταγότες. Le texte de Josèphe ne suppose pas encore qu'on fait une fête de *r'ôš haššanâh* au 1er Tischri ; Philon, *De septenario* 2, 22, appelle la septième néoménie ἱερομηνίᾳ καὶ παλπίγγων ἑορτή, « fête des trompettes », mais ne laisse nullement entendre qu'elle est une solennité de nouvel an. Cependant, d'après Josèphe, on considérait Tischri comme le premier mois selon l'ordre prémosaïque (τὸν πρώτον κόσμον) ; or de là à prendre la solennité de la septième néoménie comme une fête de tête d'année, il n'y avait qu'un pas, et ce pas était déjà franchi, nous l'avons vu, au temps des docteurs de la *Mischna*.

BIBLIOGRAPHIE. — Maimonide, dans son *Yad hahhazaka*, le traité *Kiddush Hachodesh*, traduit et expliqué par Ed. Mahler, in-8°, Vienne, 1889. Dans la *Bibliotheca rabbinica* de J. Bartolocci, t. II, p. 382, et dans le *Thesaurus* d'Ugolini, t. XVII, diverses dissertations sur l'année juive, parmi lesquelles la traduction latine du traité de Maimonide. Ideler, *Handbuch der mathemat. und technischen Chronologie*, t. I, p. 477-583, in-8°, Berlin, 1825; Anger, *De temporum in Actis Apostolorum ratione*, in-8°, Leipzig, 1833; Wieseler, *Chronol. Synopse der vier Evangelien*, in-8°, Hambourg, 1843; *Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangel. Geschichte*, in-8°, Gotha, 1869, p. 290-321 ; Seyffarth, *Chronologia sacra*, in-8°, Leipzig, 1846, p. 26-80; Gumpach, *Ueber den altjüdischen Kalender zunächst in seiner Beziehung zur neutestamentl. Geschichte*, in-8°, Bruxelles, 1848 ; Caspari, *Chronolog. und geograph. Einleitung in das Leben Jesu Christi*, in-8°, Hambourg, 1869; Schwarz, *Der jüdische Kalender historisch und astronomisch untersucht*, 1872 ; Zuckermann, *Materialien zur Entwickelung der altjüdischen Zeitrechnung im Talmud*, in-8°, Breslau, 1882 ; abbé Mémain, *La connaissance des temps évangéliques*, in-8°, Paris, 1886, p. 39-43 ; 377-445 ; 481 et suiv.; Isidore Loeb, *Tables du calendrier juif*, in-12, Paris, 1886; Mahler, *Chronologische Vergleichungs-Tabellen*, 2 Heft; *Die Zeit und Festrechnung der Juden*, in-8°, Vienne, 1889; Schürer, *Geschichte der jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi*, in-8°, Leipzig, 1890 ; édit. angl., 1890, *append.* III. J. THOMAS.

2. ANNÉE JUBILAIRE. Voir JUBILAIRE (ANNÉE).

3. ANNÉE SABBATIQUE. Voir SABBATIQUE (ANNÉE).

ANNIVERSAIRE (de naissance), *natalis*, γενέθλια. — L'usage de célébrer par une fête l'anniversaire du jour de naissance était très répandu dans l'antiquité. Les anniversaires des rois étaient plus nombreux encore. On fêtait non seulement le jour de leur naissance, mais celui de leur couronnement. Telle fut la coutume à l'égard des Pharaons (Josèphe, *Ant. jud.*, II, v, 3 ; Philon, *De Joseph*, p. 540 c ; cf. Erman, *Ægypten*, p. 101) ; des rois de Perse (Hérodote, IX, 110 ; cf. I, 133 ; Platon, *Alcibiad.*, I, p. 121. Plutarque, *Artaxerx.*, III) ; des Ptolémées (décret de Canope, dans le *Journal des savants*, 1883, p. 214 et suiv., l. 4 et 26 ; décret de Rosette, *Corpus inscript. græcarum*, n° 4697, l. 46 et suiv.) ; des Séleucides (*Corpus inscript. græcarum*, n° 3595, l. 16 ; *Bulletin de correspondance hellénique*, 1885, p. 387, l. 2) ; des Attalides (Dittenberger, *Syllog. Inscript. græc.*, n° 249, l. 35 ; *Corpus inscript. græc.*, n° 3068, l. 17 ; 3069, l. 36) ; des rois de Commagène (Humann et Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*, p. 274, II b., l. 15 et 16), et plus tard des empereurs romains (*Corpus inscriptionum latinarum*, t. I, 250), etc. Tant que le roi était vivant, l'anniversaire de naissance se nommait en grec γενέθλια ; il prenait le nom de γενέσια après sa mort. La Bible mentionne la célébration des anniversaires de naissance du Pharaon contemporain de Moïse, Gen., XL, 20 ; d'Antiochus Épiphane,

II Mac., VI, 7, et d'Hérode, Marc., VI, 21 ; Matth., XIV, 6. Celui d'Antiochus Épiphane, dit l'auteur du second livre des Machabées, était célébré chaque mois. Ce retour mensuel de l'anniversaire, contraire aux usages romains, n'a pas été compris du traducteur de la Vulgate, qui a supprimé les mots κατὰ μῆνα, « chaque mois. » Les textes que nous avons cités plus haut, à propos des rois grecs : Ptolémées, Séleucides, Attalides et rois de Commagène, prouvent, au contraire, que le retour mensuel de la fête était une coutume constante. Les cérémonies usitées aux anniversaires des rois étaient les mêmes qu'aux fêtes des dieux. C'étaient des jeux de toute espèce, luttes, pugilats, courses, combats d'animaux ; des processions dans lesquelles l'image du roi était portée avec celles des dieux ; des distributions de vivres et de vin au peuple, des sacrifices offerts aux dieux pour le roi et au roi lui-même, comme à un dieu. Voir les textes cités plus haut. Le texte des Machabées fait mention spéciale de ces sacrifices dans les anniversaires d'Antiochus Épiphane. II Mac., VI, 7.

E. Beurlier.

ANNONCIATION. Message de l'ange Gabriel à la Vierge Marie pour lui annoncer qu'elle serait la mère de Jésus-Christ. Saint Luc, I, 26-38, est le seul des Évangélistes qui nous ait raconté les circonstances de ce mystère, sans doute d'après les indications fournies par Marie elle-même.

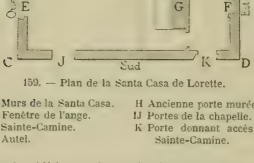
L'ange du Seigneur se présente à elle sous une forme humaine pour remplir son message. Il la salue en lui reconnaissant trois prérogatives exceptionnelles : « elle est pleine de grâce, » κεχαριτωμένη, c'est-à-dire enrichie de tous les dons célestes ; « le Seigneur est avec elle » d'une manière spéciale pour l'accomplissement du grand mystère de l'Incarnation, auquel le messager divin vient lui proposer de coopérer ; enfin elle est « bénie entre toutes les femmes », c'est-à-dire élevée au-dessus de toutes par ses glorieux privilèges. A la vue de l'ange (texte reçu : ἰδοῦσα) et plus encore en entendant ses paroles, l'humble jeune fille se trouble, ne sachant quels peuvent être le sens et le but d'une telle salutation. L'ange la rassure ; elle n'a rien à craindre, car elle a trouvé grâce devant Dieu. Il lui révèle alors la dignité à laquelle elle est appelée par un résumé rapide des principales prophéties messianiques : « Voici que vous concevrez en votre sein et enfanterez un fils, et vous lui donnerez le nom de Jésus. Il sera grand, il sera le Fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père ; il régnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura point de fin. » Cf. Is., VII, 14 ; IX, 7 ; Dan., VII, 14-27 ; Mich., IV, 7 ; Ps. CXXXI, 11. La Vierge, familiarisée avec les prophéties, comprit bien qu'il s'agissait du Messie promis à Israël et qu'elle était appelée à l'honneur d'être sa mère. Devant une telle proposition, sa foi ne fut pas hésitante, comme elle de Zacharie, Luc., I, 18-20 ; mais simple et ferme. Luc., I, 45. Cependant, dans sa surprise, elle demande humblement de quelle manière cela peut se faire, puisqu'elle est vierge et veut rester vierge. L'ange lui apprend aussitôt comment sa virginité et sa maternité peuvent se concilier dans ce mystère. C'est l'Esprit-Saint, la puissance du Très-Haut qui viendra en elle former le corps très pur du Fils de Dieu. Le *saint* formé en elle sera tout ensemble le vrai Fils de Dieu et le sien : sa virginité sera couronnée par la maternité divine. La conscience alarmée de la Vierge est rassurée ; elle ne demande pas de signe d'une telle merveille, mais l'ange lui en donne un : la fécondité miraculeuse d'Élisabeth, sa cousine, restée stérile jusque dans sa vieillesse. Rien n'est impossible à Dieu. Marie le sait, aussi s'incline-t-elle en disant : « Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole. » Luc., I, 38. Et elle s'abandonne à la divine Providence pour la réalisation de cette annonce et toutes ses conséquences. L'ange s'éloigne aussitôt ; sa mission est heureusement remplie.

Dès que la Vierge eut donné son consentement, Luc., I, 38, « le Verbe se fit chair et habita parmi nous, » Joa., I, 14 : c'est le sentiment unanime des théologiens. D'après saint Luc, I, 26, ce grand événement s'accomplit au sixième mois : ce qui ne doit pas s'entendre du sixième mois de l'année juive, mais bien, suivant le contexte, du sixième mois depuis la conception de Jean-Baptiste. Le temps n'est indiqué que de cette manière générale et relative. Selon la croyance commune, ce fut le 25 mars. Voir S. Augustin, *De Trinitate*, IV, 5, t. XLII, col. 894. Marie était alors « fiancée » à Joseph. Luc., I, 27. La cérémonie du mariage, qui consistait surtout en la réception solennelle de l'épouse dans la maison de son époux, n'avait pas encore été célébrée, d'après beaucoup de commentateurs, et Marie habitait la maison paternelle. C'était à Nazareth. Luc., I, 25. L'évangéliste ne précise pas davantage le lieu. Les Grecs prétendent que Marie se trouvait près d'une fontaine, occupée à puiser de l'eau, quand l'ange la salua une première fois ; il ne lui aurait révélé le mystère qu'à son retour dans sa demeure. Sur le lieu présumé de cette première apparition, ils ont élevé une église à l'ange Gabriel. Mais rien n'autorise cette légende, puisée dans le Protévangile de Jacques. Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, t. I, col. 1019. L'Évangile ne parle pas de cette première salutation, qui paraît d'ailleurs bien invraisemblable ; il insinue même que ce fut dans l'intérieur de sa demeure (εἰσελθὼν πρὸς αὐτήν, Luc., I, 28) que Marie, étonnée et troublée, entendit la salutation et le divin message.

La maison où eut lieu le mystère de l'Annonciation était située, d'après une tradition ancienne, dans l'enceinte du couvent actuel des Franciscains, près de la grotte qui renferme l'église de l'Annonciation à Nazareth. C'est là que sainte Hélène, après avoir retrouvé la sainte maison, dont le souvenir avait dû se conserver à Nazareth (cf. Adrichomius, *Theatrum Terræ Sanctæ*, in-f°, Cologne, 1582, p. 161), aurait fait élever une belle basilique, comme sur les lieux saints de Jérusalem et de Bethléhem. Nicéphore Callixte, *H. E.*, VIII, 30, t. CXLVI, col. 113. Les ruines trouvées au XVIIe siècle, quand on voulut réédifier l'église et les quelques vestiges découverts de nos jours, portent, en effet, le cachet de l'architecture du IVe siècle. Depuis son érection jusqu'à sa destruction en 1263, de nombreux pèlerins ont visité cette basilique et forment une longue chaîne de témoignages en faveur de l'authenticité du lieu. Au VIe siècle, saint Antonin de Plaisance admire cette « grande basilique ». *P. L.*, t. LXXII, col. 901, et Reland, *De urbibus et vicis Palestinæ*, lib. III, Nazareth. L'auteur de l'opuscule *Liber nominum locorum ex Actis*, attribué à saint Jérôme (*Patr. lat.*, t. XXIII, col. 1302), signale une église à l'endroit où l'Ange entra pour annoncer à Marie la *bonne nouvelle*, et une seconde à l'endroit où Jésus enfant fut élevé. Au VIIe siècle, Arculfe constate également la présence de ces deux églises. *Patr. lat.*, t. LXXXVIII, col. 804. A partir du VIIIe siècle, un de ces deux monuments n'est plus mentionné : c'est l'église de la Nutrition, décrite par Arculfe, et dont les Dames de Nazareth, en 1885, ont vraisemblablement retrouvé l'emplacement. Voir dans *La Terre Sainte*, 1888, *Les fouilles de Nazareth*, p. 279, 290 et 322 ; et année 1889, *Étude sur les sanctuaires de Nazareth*, p. 88, 99 et 122. Elle avait probablement été détruite par les musulmans. Cf. la description de l'higoumène Daniel, en 1114, et celle de Phocas, en 1185, dans Abraham de Noroff, *Pèlerinage en Terre Sainte de l'higoumène russe Daniel*, in-4°, Saint-Pétersbourg, 1864, p. 113-115 ; dans Léon Allatius, Συμμικτα *sive opusculorum græcorum libri duo*, in-12, Cologne, 1653, p. 11 et 12, et dans *La Terre Sainte*, 1889, p. 101, *Étude sur les sanctuaires vénérés à Nazareth*. Au VIIIe siècle, saint Willibald nous apprend que les infidèles menaçaient de détruire aussi la basilique de l'Annonciation : ce n'est qu'à prix d'argent que les chrétiens les en détournèrent. *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*, in-f°, t. IV, p. 374. Pendant

le siège de Jérusalem par les croisés, elle fut saccagée, mais non détruite : car Sœvulf, en 1103, l'admire encore. Un archevêché fut érigé à Nazareth, et la maison du prélat fut adossée au mur septentrional de la basilique. Les croisés firent même à celle-ci des travaux d'embellissement, dont on voit quelques vestiges dans la cour du couvent. En 1213, saint François d'Assise; en 1251, saint Louis, allèrent y prier; mais, peu de temps après, en 1263, elle fut renversée par le sultan Bibars-Bondokhar et ses hordes sauvages.

D'après une tradition, dont les premières traces n'apparaissent qu'en 1525, la maison de la Vierge, qui y était renfermée comme dans un vaste reliquaire, serait restée debout. En 1291 pour la conserver à son Église, Dieu fait un grand miracle; les anges la détachent de ses fondements et la transportent à Tersacte en Dalmatie, puis à Lorette en Italie. C'est le fond du récit publié par l'historien principal de Lorette, Horace Torsellini, S. J. qui fit paraître son volume, *Lauretanæ historiæ libri quinque*, en 1597. Il eut un immense



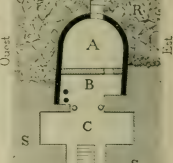
159. — Plan de la Santa Casa de Lorette.

ABCD Murs de la Santa Casa. H Ancienne porte murée.
E Fenêtre de l'ange. IJ Portes de la chapelle.
F Sainte-Camine. K Porte donnant accès à la Sainte-Camine.
G Autel.

succès; les éditions et les traductions se multiplièrent. Sur ses affirmations s'appuient les défenseurs modernes de la translation miraculeuse, comme A. Caillau, *Histoire critique de Notre-Dame de Lorette*, in-12, Paris, 1843; Milochau, *De l'authenticité de la maison de Lorette*, in-12, Tournai, 1881, et *La sainte maison de Lorette*, in-12, Tournai, 1881; Grillot, *Sainte maison de Lorette*. in-8°, Paris, 1873; Gosselin, *Instructions sur les principales fêtes de l'Église*, Paris, 1861, 3 in-12, t. III, p. 387-462.

Telle qu'on la voit actuellement, la *Santa Casa* (fig. 159) est une chambre de 9m 53 de long sur 4m 17 de large et 4m 30 de haut. Les murs ont une épaisseur de 38 centimètres; ils sont bâtis en pierres taillées, inégales, liées ensemble avec du ciment. La couleur rougeâtre de ces pierres leur donne un aspect qui, au premier abord, rappelle la brique. Primitivement, la sainte maison n'avait qu'une seule porte assez large, située sur la façade nord : elle est maintenant murée : la poutre de sapin qui servait d'architrave a été conservée comme un souvenir de l'ancienne disposition. Trois autres portes ont été alors percées pour faciliter le service de la sainte chapelle et la circulation des pèlerins. Une petite ouverture, haute d'un mètre environ, pratiquée à l'ouest, est appelée fenêtre de l'Ange. A l'est, dans le fond, se voit un renfoncement de 1m 38 de hauteur sur 76 centimètres de largeur et 16 centimètres de profondeur : il a reçu le nom de *Sainte-Camine*, parce qu'on le prenait pour une antique cheminée ou foyer. Mais on sait qu'en Orient les maisons n'avaient pas de cheminée. Ce renfoncement, pour les défenseurs de la tradition, serait plutôt une ancienne porte, qui aurait été fermée dans la moitié de l'épaisseur du mur, à l'époque où cette chambre vénérable fut transformée en sanctuaire? Au-dessus de la Sainte-Camine est placée une statue de la Vierge en bois de cèdre; en face, le riche autel actuel renferme l'ancien, en pierres de taille, d'une très grande simplicité : la statue et l'autel primitif auraient été transportés de Nazareth avec la sainte maison.

Après la translation, selon le même récit, les fondements de la Santa Casa restèrent visibles à Nazareth. On aurait envoyé en 1291, en 1295 et en 1297, des députés de Dalmatie et d'Italie pour les mesurer, étudier la nature des pierres et se convaincre de leur parfaite conformité avec celles de la sainte demeure. Les Franciscains revinrent, dès 1300, s'établir à Nazareth; pendant les siècles suivants, expulsés deux fois, ils revinrent sans se décourager, attendant toujours le moment propice à la réédification du sanctuaire. Les pèlerins continuaient de venir vénérer, au milieu des ruines, l'emplacement de la sainte maison et la grotte qui y était attenante. En 1336, Guillaume Baldinsel rapporte



160. — Plan de la crypte de l'église de l'Annonciation à Nazareth. D'après M. de Vogüé.

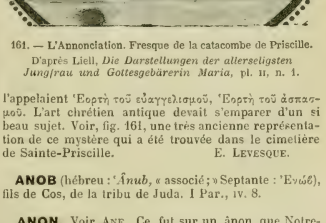
que de la grande et magnifique église, presque entièrement détruite, « il reste cependant une petite place centrale, recouverte et gardée avec le plus grand soin par les Sarrasins. On assure que c'est là, ajoute-t-il, près d'un endroit marqué par une colonne de marbre, que s'est accompli le mystère de la conception divine. » Baldinsel, *Hodœporicon ad Terram Sanctam*, dans H. Canisius, *Antiquæ lectiones*, in-4°, Ingoldstadt, 1604, t. V, part. 2, p. 136. Enfin, en 1620, Thomas de Novare, gardien des saints lieux, obtint de l'émir Fakhr-eddin la restitution de l'emplacement du sanctuaire et la permission de le reconstruire. Avant de l'élever, il voulut vérifier si les dimensions de la Santa Casa cadraient bien avec la place qu'elle occupait à Nazareth; il eut la joie de le constater. De plus, dit Quaresmius (*Elucidatio Terræ Sanctæ*, in-f°, Venise, 1881, t. II, l. VII, p. 620), on trouva toutes les substructions de la basilique primitive. De même, « il y a quelques années (voir Guérin, *Galilée*, t. I, p. 86), les Franciscains, en pratiquant des fouilles dans leur jardin, ont retrouvé plusieurs colonnes de granit et des arasements de gros murs ayant appartenu à cette ancienne basilique. » Il n'y a donc pas de doute, le couvent des R. P. Franciscains renferme bien l'emplacement de la basilique élevée au IVe siècle.

L'église élevée, en 1620, sur les ruines de la basilique antique, fut bientôt saccagée et livrée aux flammes (1638). Ce ne fut qu'en 1730 que l'édifice fut restauré et subit les remaniements considérables qui en ont fait le sanctuaire actuel. Il a vingt et un mètres de long sur quinze de large, et est dirigé, non plus de l'ouest à l'est,

comme la basilique, mais du sud au nord. Des piliers carrés le divisent en trois nefs. A l'extrémité de la nef centrale, le chœur forme comme un étage supérieur : on y monte par deux rampes disposées à droite et à gauche de l'entrée de l'étage inférieur ou crypte. Un escalier de quinze degrés en marbre blanc descend à ce sanctuaire souterrain. En voici la description (fig. 160). La grotte A est la partie naturelle, primitive. « Après la paix de l'Église, on la transforma en chapelle, c'est-à-dire on la prolongea du côté du midi par la construction d'une petite pièce voûtée d'arêtes, B, et ornée de colonnes en granit gris; puis on façonna le fond de l'excavation pour en faire une abside, et on le tapissa d'une voûte en cul-de-four en petit appareil romain; le caractère antique de ces constructions ne saurait se méconnaître, il reporte invinciblement jusqu'au IVe siècle la tradition qui place en ce lieu l'annonciation de Marie. Le mur laisse voir en beaucoup d'endroits la surface du rocher. » De Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1860, p. 350. La grotte A, avec son avant-corps B, ne formait autrefois qu'un sanctuaire unique; un mur moderne la divise maintenant en deux parties : au fond, la chapelle de saint Joseph, A, et, en avant, la chapelle de l'Annonciation, B. Un vestibule rectangulaire de 8 mètres de long sur 2m 70 de large donne accès à la grotte : il est appelé chapelle de l'ange, C. Au fond de la grotte, A, un étroit escalier de quatorze marches, H, monte à une seconde grotte obscure, entièrement taillée dans le roc; en tournant sur la droite, il communique également avec l'escalier F qui conduit à la sacristie. Primitivement la grotte A avait-elle une issue par le fond? Cette ouverture, ainsi que les deux escaliers H et F et l'excavation E, sont peut-être l'œuvre des gardiens du couvent, qui se sont ménagé cette entrée secrète dans la grotte de l'Annonciation, à une époque où ils avaient à craindre les vexations des musulmans. Cependant cette entrée pourrait être plus ancienne, et dater de la transformation de la Santa Casa en sanctuaire.

Dans un ouvrage récent, *Notre-Dame de Lorette, Étude historique sur l'authenticité de la Santa Casa*, in-8°, Paris, 1906, M. Ulysse Chevalier a fait la critique de cette tradition, en produisant tous les documents relatifs à la maison de Nazareth, et au sanctuaire de Lorette. Ils ne paraissent guère favorables à l'existence de la Santa Casa à Nazareth en 1291, époque de la translation. Ils sont encore plus contraires à une translation ou origine miraculeuse du sanctuaire actuellement vénéré à Lorette. Jusqu'ici aucune réponse n'a pu ébranler son étude critique. Reste à expliquer l'origine de ce pèlerinage : plusieurs hypothèses ont été émises; mais aucune n'est pleinement satisfaisante ou justifiée. On a en particulier avancé celle-ci : des pèlerins de Nazareth auraient apporté quelques pierres de la sainte Maison, qui seraient entrées dans la construction de l'édicule de Lorette.

L'Église, si empressée d'honorer les mystères de Marie ne pouvait tarder d'instituer une fête en l'honneur de l'Annonciation. En effet, c'est avec la Purification la plus ancienne fête de la sainte Vierge. Dès le Ve siècle, on la trouve bien établie en Orient et en Occident. Les Bollandistes et Benoit XIV, prétendent qu'elle est d'institution apostolique. *Acta Sanctorum*, t. IV, 25 mars, p. 533; Benoit XIV, *De festis*, t. IX, p. 190, in-f°, Venise, 1767. Mais il est difficile de l'établir : on sait que Pâques et la Pentecôte furent pendant assez longtemps les seules fêtes annuelles de l'Église. La *Chronique pascale* parle de cette fête célébrée par l'Église catholique, le 25 mars, « d'après la tradition des saints Docteurs. » *Patr. gr.*, t. XCII, p. 488. On trouve des discours prononcés à l'occasion de cette fête par Proclus, évêque de Constantinople, vers 450 (*Patr. gr.*, t. LXV, col. 704-705), par Basile de Séleucie, vers 440 (*Patr. gr.*, t. LXXXV, col. 426), etc. Le concile de Tolède, en 650, en transféra la célébration au 18 décembre, sans doute à cause du carême et des fêtes de Pâques qui ne permettaient pas de la célébrer avec solennité. Partout ailleurs qu'en Espagne, elle était célébrée le 25 mars, comme on le voit par le martyrologe attribué à saint Jérôme, par les martyrologes, calendriers et autres livres liturgiques latins, grecs, syriens, chaldéens, coptes, et par les autorités citées plus haut. Comme les deux mystères de l'Annonciation et de l'Incarnation sont étroitement unis, l'Église les honore par une même fête. Aussi la trouve-t-on nommée tantôt *Annonciation de l'ange à Marie*, tantôt *Annonciation de l'Incarnation, Incarnation, Conception du Christ*. Les Grecs



161. — L'Annonciation. Fresque de la catacombe de Priscille.
D'après Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria*, pl. II, n. 1.

l'appelaient Ἑορτὴ τοῦ εὐαγγελισμοῦ, Ἑορτὴ τοῦ ἀσπασμοῦ. L'art chrétien antique devait s'emparer d'un si beau sujet. Voir, fig. 161, une très ancienne représentation de ce mystère qui a été trouvée dans le cimetière de Sainte-Priscille. E. LEVESQUE.

ANOB (hébreu : '*Ánub*, « associé; » Septante : Ἐνώβ), fils de Cos, de la tribu de Juda. I Par., IV, 8.

ANON. Voir ANE. Ce fut sur un ânon que Notre-Seigneur fit son entrée triomphale à Jérusalem, au jour que nous appelons le dimanche des Rameaux. Marc., XI, 7; Luc., XIX, 35; Joa., XII, 14. Cet ânon n'avait pas encore été monté. Marc., XI, 2; Luc., XIX, 30. Pour le rendre plus docile, on amena sa mère avec lui, comme nous l'apprend saint Mathieu, XXI, 2; mais elle ne servit pas de monture au Sauveur. Notre Vulgate porte, Matt., XXI, 7 : « Et adduxerunt asinam et pullum : et imposuerunt super eos vestimenta sua, et eum desuper sedere fecerunt. » Le texte grec porte : ἐπάνω αὐτῶν, c'est-à-dire que Notre-Seigneur s'assit sur les vêtements qu'on avait placés sur l'ânon en guise de selle (voir col. 171), comme le fait remarquer Théophylacte : Οὐχὶ τῶν δύο ὑποζυγίων, ἀλλὰ τῶν ἱματίων, *In Matth.*, XXI, 7, t. CXXIII, col. 369. D'autres commentateurs et Théophylacte lui-même (*loc. cit.*) ont dit qu'on pouvait interpréter le passage de saint Mathieu, XXI, 2, 7, en ce sens que Notre-Seigneur était monté à tour de rôle sur l'ânesse et sur l'ânon; mais l'explication donnée ci-dessus est plus vraisemblable et plus naturelle. F. VIGOUROUX.

ANQUETIN (N.), prêtre français, mort en 1716, vivait dans les dernières années du XVIIe siècle et dans les premières du XVIIIe. Après avoir longtemps vécu dans le monde, il embrassa l'état ecclésiastique et fut curé de Lyons-la-Forêt, au diocèse de Rouen. — Voici la liste des travaux qu'il a publié : *Dissertation sur sainte Marie Madeleine, pour prouver que Marie Madeleine, Marie,*

sœur de Marthe, et la femme pécheresse sont trois femmes différentes, in-8°, Rouen, 1699; *Réflexions sur l'interprétation que le P. Lami donne au mot Pécheresse*, in-12, Rouen, 1699; *Réplique à la réponse du P. Lami*, in-12, Rouen, 1700 (d'après le sous-titre, ce dernier opuscule semblerait n'être qu'une nouvelle édition du précédent); *Lettres écrites au P. Lami sur le sujet de la femme pécheresse de l'Évangile*, in-12, Rouen, 1699. Ces lettres sont au nombre de trois. Anquetin, après avoir exposé sa thèse de la distinction des trois Marie, dans sa *Dissertation* de 1699, s'occupe, dans les ouvrages suivants, de la défendre contre les attaques du P. Lami. Celui-ci, pour soutenir son système de l'unité des trois Marie, avait dit que le mot de « pécheresse » doit s'entendre d'une personne souillée seulement d'impureté légale. Anquetin s'attache à démontrer que les Pères grecs et les Pères de l'Église latine, Tertullien, en particulier, ont entendu ce mot « pécheresse » d'une femme de mauvaise vie. Tel est aussi le sens donné à ce mot, dit-il, par la presque unanimité des commentateurs. Cette thèse n'était pas d'ailleurs difficile à défendre : l'Église honore sainte Marie Madeleine comme la « pécheresse » convertie. Voir Moreri, *Dictionnaire*, Paris, 1759, IIe partie, t. I, p. 132; Migne, *Dictionnaire de bibliographie*, Paris, 1859, t. I, col. 225, 232, 333. O. Rey.

ANSALDI Casto Innocente, né à Plaisance, le 7 mai 1710, mort en 1779. Il entra dans l'ordre de Saint-Dominique à Pesme, le 6 septembre 1726, passa la plus grande partie de sa vie à enseigner les sciences sacrées soit dans les couvents de son ordre, soit dans les universités de Naples, de Ferrare et de Turin. A Brescia, il enseigna l'Écriture Sainte et l'hébreu. Parmi les nombreux ouvrages qu'il a laissés et dont on trouve le détail dans le mémoire rédigé par le P. G. Fabricy, du même ordre, théologien de Casanate, pour la *Bibliothèque sacrée* des P. P. Richard et Giraud, nous signalerons seulement ici les dissertations qui intéressent à divers titres l'archéologie et la critique bibliques : 1° *Patriarchæ Josephi, Ægypti olim pro-regis, religio a criminationibus Basnagii vindicata*, in-8°, Naples, 1738; la discussion amène l'auteur à utiliser toutes les données que l'on pouvait avoir en ce temps sur la religion des Égyptiens. 2° *De forensi Judæorum buccina commentarius*, in-4°, Brescia, 1745. 3° *Herodiani infanticidii vindiciæ*, in-4°, Brescia, 1746 : importante dissertation où, pour montrer que le silence de Josèphe ne prouve rien contre le massacre des Innocents, il ouvre à l'apologétique une voie nouvelle; à l'encontre des traditions populaires, il montre que, vu la minime importance de Bethléhem, le massacre, sans être pour cela moins odieux, se réduit au meurtre d'un très petit nombre de victimes inconnues, intéressant peu l'histoire générale, ce qui explique le silence de Josèphe. 4° *Dissertatio de loco Johannis aliter atque habet Vulgata a nonnullis Patribus lecto*, Brescia, 1746. Il s'agit de I Joa., I, 13. Saint Irénée (trad. lat.), Tertullien et quelques autres lisent : *sed ex Deo natus est*, au lieu de *nati sunt*. Dans cet opuscule, Ansaldi nous parle des tentatives qui se faisaient alors en Italie, et spécialement dans son ordre, pour donner une plus large place aux études d'érudition, scripturaires ou historiques. Il déplore la décadence où ces études étaient tombées au cours des deux derniers siècles, et assigne comme cause un zèle trop servile et trop exclusif à imiter les docteurs scolastiques. 5° Une attaque dont cette dissertation fut l'objet donna occasion à Ansaldi de traiter dans un autre travail l'importante question : *De authenticis Sacrarum Scripturarum apud sanctos Patres lectionibus libri II*, in-4°, Vérone, 1747. 6° *De futuro seculo ab Hebræis ante captivitatem cognito adversus J. Clerici cogitata commentarius*, in-8°, Milan, 1748. 7° *De baptismate in Spiritu sancto et igne commentarius sacer philologico-criticus*, in-4°, Milan, 1752. 8° *De theurgia deque theurgicis ethnicorum mysteriis a Divo Paulo memoratis commentarius*, in-8°, Milan, 1761. Il essaye d'expliquer, par des allusions à certains mystères du paganisme, quelques passages très obscurs de l'Épître aux Colossiens, II, 4, 8, 16, 18. — Mentionnons aussi l'ouvrage : *De diis multarum gentium Romam evocatis*, in-8°, Brescia, 1743, et Venise, 1753, 1761. Il y étudie la singulière cérémonie de l'*evocatio*, dans laquelle on s'adressait aux dieux tutélaires d'une ville assiégée pour les conjurer d'en sortir. Ce travail forme un chapitre curieux de l'histoire des religions, et rappelle certaines croyances auxquelles l'Écriture fait allusion. J. Thomas.

ANSART André-Joseph (1723-1790?), originaire du diocèse d'Arras, passa vers 1774 de la Congrégation de Saint-Maur à l'Ordre de Malte, et devint prieur-curé de Villeconin, près d'Étampes. Un ouvrage où le Cantique des cantiques était « grossièrement parodié », ainsi qu'il le dit dans sa préface, lui donna occasion d'entreprendre l'explication du Cantique de Salomon : *Expositio in Canticum canticorum Salomonis*, in-16, Paris, 1771. L'auteur suit verset par verset le texte de la Vulgate. Selon lui, le Cantique n'est autre chose qu'un dialogue entre le Christ et l'âme fidèle; et les formes de langage employées par l'écrivain sacré expriment uniquement l'amour de Dieu pour les hommes. Dans son Commentaire, Ansart fait appel à l'Écriture; il cite saint Augustin, et s'inspire aussi, mais sans les nommer le plus souvent, d'Origène, de saint Jérôme et de saint Bernard. L'ouvrage n'est pas d'une grande valeur. J. Parisot.

ANSBERT. Voir Autpert.

ANSCHEL Ascher ben Josef, rabbin juif du XVIe siècle, né à Posen, en Pologne. Il enseigna à Cracovie et à Prague. Il est l'auteur d'un dictionnaire hébreu, intitulé *Mirkebet hammisneh, Le second char*. Gen., XLI, 43. Ce dictionnaire suit, non pas l'ordre des racines, mais l'ordre alphabétique des mots et même des formes qu'ils adoptent. Le sens des mots est donné dans le dialecte judéo-allemand. L'ouvrage est suivi d'une concordance verbale. Il a été imprimé plusieurs fois à Cracovie, in-4°, 1534; in-4°, 1552; in-4°, 1584. E. Levesque.

1. ANSELME (Saint), archevêque de Cantorbéry, né à Aoste, en Piémont, en 1033, mort à Cantorbéry, le 21 avril 1109. Il fit profession de la vie religieuse, en 1060, à l'abbaye du Bec en Normandie, dont Lanfranc était alors prieur. Quand Lanfranc fut devenu abbé de l'abbaye de Saint-Étienne de Caen, Anselme lui succéda comme prieur, en 1063; il fut élu abbé du Bec en 1078. Quelques années plus tard, Guillaume le Roux, roi d'Angleterre, le nomma archevêque de Cantorbéry; il fut sacré le 4 décembre 1093. Pendant tout son épiscopat, il eut avec les rois d'Angleterre des démêlés qui l'obligèrent presque constamment à vivre en Italie et en France.

Saint Anselme doit surtout sa célébrité à ses œuvres théologiques et philosophiques. Il est considéré comme le père de la scolastique. Ce n'est pas un commentateur de l'Écriture dans le sens ordinaire du mot, mais il a appris à ses contemporains à étudier l'Écriture d'une manière nouvelle, en y cherchant la doctrine qu'elle renferme pour montrer combien elle s'accorde avec la raison la plus haute. Par une méthode peu commune de son temps, il établit dans ses écrits, par la force du raisonnement, les vérités révélées qu'enseignent les Livres Saints: *Fides quærens intellectum*, selon le titre qu'il avait d'abord donné à l'un de ses opuscules, celui qu'il appela ensuite le *Proslogion* (t. CLVIII, col. 223), ou, comme il le dit encore : *Neque enim quæro intelligere, ut credam; sed credo ut intelligam. Proslog.*, I, t. CLVIII, col. 227. A l'abbaye du Bec, où l'étude des Écritures était en grand honneur, il aimait à montrer aux moines comment les vérité élevées que son esprit pénétrant lui faisait aper-

cevoir comme par intuition étaient contenues dans les livres inspirés et comment on pouvait les y découvrir; mais il fallait toute la force de son talent pour les saisir comme lui d'un coup d'œil. Les principes fondamentaux qui le guident sont déjà dans les écrits de saint Athanase, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille d'Alexandrie et des autres Pères de l'Église; mais dans ses ouvrages, et en particulier dans le *Cur Deus homo*, il a réuni en un tout systématique un corps de doctrine qu'on n'avait pas encore ainsi coordonné avant lui, et par l'étendue, la profondeur et la vigueur de son esprit, il a fondé cette science scolastique qui a rendu tant de services à l'Église.

La meilleure édition des œuvres de saint Anselme est celle de Venise : *Opera omnia necnon Eadmeri monachi Cantuariensis historia*, 2 in-f°, Venise, 1744. Elles ont été réimprimées dans la Patrologie latine de Migne, t. CLVIII-CLIX. Voir Möhler, *Anselm's Leben und Schriften*, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, années 1827 et 1828; G. B. Veder, *De Anselmo Cantuariensi disputatio*, 1832; G. F. Franck, *Anselm von Canterbury*, in-8°, Tubingue, 1842; F. R. Hasse, I. *Das Leben Anselm's;* II. *Die Lehre Anselm's*, 2 in-8°, Leipzig, 1843-1852; C. de Rémusat, *Anselme de Cantorbéry*, in-8°, Paris, 1852; Ragey, *Histoire de saint Anselme*, 2 in-8°, Paris, 1890.

2. ANSELME DE LAON, *Anselmus Laudinensis*, ainsi nommé du lieu de sa naissance, mort le 15 juillet 1117. Il fut élève de saint Anselme de Cantorbéry à l'abbaye du Bec, et se rendit célèbre par son enseignement. Il professa d'abord à Paris, à partir de 1076, et contribua beaucoup à la réputation de l'université de cette ville. A la fin du XIe siècle, il retourna à Laon, où il fut archidiacre et scolastique, et en cette dernière qualité placé à la tête de l'école théologique, où sa célébrité attira un grand nombre d'auditeurs, parmi lesquels on compta Abélard, qui, du reste, ne goûta pas son enseignement. Voir Abélard, *Histor. calamit. suar.*, 3, t. CLXXVIII, col. 123. Anselme refusa plusieurs fois l'épiscopat, pour ne pas abandonner ses fonctions de professeur. Le pape Eugène III l'a qualifié de restaurateur des études théologiques en France, et on l'a surnommé le *Doctor scholasticus*. — Anselme de Laon a commenté toute la Bible dans sa *Glossa interlinearis*, ainsi appelée parce qu'elle annote la Vulgate « entre les lignes » du texte sacré. Les annotations sont pour la plupart des extraits des Pères de l'Église. La *Glossa interlinearis* a été imprimée in-f°, à Bâle, 1502; avec les notes de Nicolas de Lyre, Bâle, 1498, 1501, 1509; Paris, 1520; Lyon, 1529; Venise, 1588; Lyon et Paris, 1590, 6 in-f°; Douai, 1617; Anvers, 1634 (c'est la meilleure édition); dans la *Biblia magna* de J. de la Haye, Paris, 1660. Elle a été pendant longtemps, avec la *Glossa ordinaria* de Walafrid Strabon, le commentaire le plus lu des Saintes Écritures. — Anselme de Laon est aussi l'auteur des commentaires sur le Cantique des cantiques et sur l'Apocalypse imprimés sous le nom de saint Anselme de Cantorbéry. *Patr. lat.*, t. CLXII. Les autres commentaires qu'on lui attribue ne sont pas de lui. Voir Babion; Hervé de Bourg-Dieu. Cf. *Hist. littér. de la France*, t. X, p. 182; Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques*, édit. Bauzon, t. XIV, p. 183.

ANSSE (D') DE VILLOISON ou **DANSSE** Jean Baptiste Gaspard, helléniste français, né à Corbeil, le 5 mars 1750, mort à Paris, le 26 avril 1805. Élevé à Paris dans les collèges de Lisieux, du Plessis, des Grassins et d'Harcourt, il manifesta dès sa jeunesse un amour passionné pour la littérature et surtout pour la langue grecque, et ne tarda pas à se distinguer comme helléniste. Il fit avant la Révolution divers voyages scientifiques et diverses publications. Après la Terreur, il ouvrit un cours libre de grec à Paris, et quelque temps après le gouvernement créa pour lui, à l'École des langues orientales vivantes, une chaire provisoire de grec moderne qui fut transférée plus tard au Collège de France sous le titre de Chaire de langue grecque ancienne et moderne. D'Ansse de Villoison avait obtenu, en 1781, une mission aux frais du roi, à Venise, pour étudier les manuscrits grecs de la bibliothèque de Saint-Marc de cette ville. Il y découvrit, entre autres choses, une version grecque de la Bible, différente des Septante, et datant du XIVe ou XVe siècle. Elle est maintenant connue sous le nom de *Versio Veneta* ou *Græcus Venetus*. Il en publia plusieurs livres à Strasbourg, en 1784, avec une préface savante. Il envoya la copie du Pentateuque à un helléniste allemand, Chr. Frd. von Ammon, qui la publia en 3 volumes in-8°, 1790. Cf. Ammon 5, col. 433, et Græcus Venetus. Voir E. Quatremère, dans Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XIII, col. 1-18.

ANTÉCHRIST (Ἀντίχριστος). Ce mot a probablement été formé par saint Jean, le seul écrivain du Nouveau Testament qui en fasse usage. Il dit dans ses Épîtres : « Comme vous avez entendu dire que l'Antéchrist viendra, il y a maintenant beaucoup d'Antéchrists. » I Joa., II, 18. « Celui-là est un Antéchrist qui nie le Père et le Fils. » *Ibid.*, 22. « Tout esprit qui détruit Jésus n'est pas de Dieu; et celui-là est Antéchrist dont vous avez entendu dire qu'il doit venir, et déjà il est dans le monde. » *Ibid.*, IV, 3. « Beaucoup d'imposteurs ont paru dans le monde, qui ne confessent pas que Jésus-Christ est venu dans la chair; ce sont des imposteurs et des Antéchrists. » II Joa., 7. Deux autres écrivains inspirés parlent bien d'un personnage qui fera la guerre à l'Église du Christ; mais saint Jean seul, dans les passages que nous venons de rapporter, donne à ce personnage le nom qui lui a été conservé : « adversaire du Christ, » Antéchrist. Dans ces textes, saint Jean laisse entendre qu'à la fin du monde quelqu'un s'élèvera qui sera l'adversaire acharné de Notre-Seigneur; néanmoins il ne s'occupe que des hommes pervers qui, animés de l'esprit de l'Antéchrist, peuvent être considérés comme ses précurseurs et méritent d'en porter le nom. On est vraiment l'adversaire du Christ dès lors qu'on rejette l'Incarnation, voilà ce que dit l'Apôtre. Mais que sera cet impie mystérieux dont les hérétiques ne sont que les pâles images? Saint Jean ne nous donne sur ce point aucun renseignement dans ses Épîtres.

Dans son Apocalypse, au chapitre XIII, il décrit une bête mystérieuse qui vomit des blasphèmes contre Dieu. Quelques interprètes ont cru y reconnaître l'Antéchrist, mais leur opinion n'est pas généralement acceptée. Les Pères et les commentateurs reconnaissent, au contraire, l'Antéchrist sous les traits de Satan séduisant les nations et les lançant contre la cité sainte, comme il nous est représenté, Apoc., XX, 7 et suiv. Toutefois, dans ce tableau, la pensée du prophète est enveloppée sous les voiles d'une allégorie qui nous empêche d'en saisir les détails. Nous pouvons conclure, de ce que dit saint Jean, que Satan sera l'auteur principal de la revolte. Est-ce à dire qu'il sera lui-même l'Antéchrist? Non; saint Paul va nous apprendre que ce personnage sera un homme, et que par conséquent Satan sera le conseiller et l'inspirateur invisible de l'Antéchrist; il ne sera pas l'Antéchrist lui-même.

Saint Paul nous fournit des renseignements plus précis sur la personne et le caractère de l'Antéchrist. Nous lisons dans la deuxième Épître aux Thessaloniciens, II, 3-7 : « [Le jour du Seigneur ne viendra que] lorsque sera venue d'abord l'apostasie et se sera montré l'homme de péché, le fils de la perdition, qui combat et s'élève contre tout ce qui est appelé Dieu... Vous savez ce qui le retient maintenant pour qu'il se montre en son temps. Car déjà s'opère le mystère d'iniquité : il faut seulement que celui qui le retient encore ait disparu. Et alors paraîtra l'impie que le Seigneur Jésus détruira par le souffle de sa bouche et qu'il anéantira par l'éclat de son avènement. » Cet impie est l'Antéchrist; le jour du Seigneur est le dernier

jugement qui aura lieu à la fin du monde. Quelques rares catholiques, parmi lesquels Bergier, ont cru pouvoir le nier ou du moins le contester. A leur avis, saint Paul entendait parler de la chute de Jérusalem ou de tout autre événement historique, mais nullement de la fin du monde. Cette opinion a contre elle toute la tradition, et elle est en opposition formelle avec le contexte. Le « jour du Seigneur » dont saint Paul décrit aux Thessaloniciens les signes avant-coureurs est le même que celui dont il leur avait parlé dans sa première lettre, I Thess., IV-V, et dans cette lettre il parlait évidemment de la résurrection finale et du jugement général. Notre texte a donc bien pour objet l'Antéchrist.

Que nous apprend-il sur le personnage? D'abord il nous dit que ce sera un homme, *homo peccati*, par conséquent, ni un démon ni une collection d'hommes. Sans doute cet être recevra les inspirations de Satan et sera comme son instrument; sans doute encore il aura sous ses ordres une troupe nombreuse d'agents dont il sera le maître; mais enfin Satan aura un instrument, la troupe des impies aura un chef, l'Antéchrist sera un homme. Nous lisons encore que cet homme fera la guerre à Dieu, et par conséquent à la société qui représente Dieu sur cette terre, à l'Église.

Mais quelle sera l'époque de sa venue? Le verset 6 se borne à dire « quid detineat, scitis », τὸ κατέχον, οἶδατε. Vous savez ce qui le retient, l'obstacle qui l'empêche de paraître. Le verset 7 revient sur ce point : μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται. Il faut seulement que celui qui arrête l'Antéchrist soit retranché. — Ainsi donc, d'après ces textes, il y a un obstacle qui se dresse devant l'Antéchrist et l'empêche de faire son apparition. Resterait à savoir quel est cet obstacle et quelle est sa nature. Malheureusement c'est là un problème encore insoluble. Déjà, au IVe siècle, saint Augustin disait dans sa *Cité de Dieu*, XX, 19, t. XLI, col. 686 : « J'avoue que j'ignore complètement ce qu'a voulu dire l'Apôtre. » Et depuis ce temps, ajoute van Steenkiste, la question n'a guère avancé. Les Pères aimaient à voir cet obstacle dans l'empire romain. Cette opinion avait sa source dans les sentiments patriotiques qui leur faisaient rêver pour cet empire des destinées immortelles, ou, comme dit Bossuet (*Apocalypse*, préface, § 22), « dans cette innocente erreur qui leur faisait présumer que sa chute n'arriverait qu'avec celle de l'univers. » Une interprétation basée sur le patriotisme, si respectable qu'elle soit, n'a, il faut en convenir, aucun caractère doctrinal. Du reste, les Pères ne se sont jamais prononcés avec assurance : ils souhaitaient que l'empire romain fût le rempart qui arrêtât l'Antéchrist, parce qu'à leurs yeux l'empire était l'unique soutien de l'ordre social, voilà tout. Aussi saint Augustin, *ibid.*, qui partage l'opinion de son temps, ne la donne que comme une « conjecture ». Il est donc permis, à la suite de saint Thomas, *In Epist. 2 ad Thessal. Expositio*, cap. II, lectio I, d'entendre les paroles de l'Apôtre dans le sens spirituel, et de l'esprit chrétien dont la présence au sein des sociétés arrête l'Antéchrist, et dont la disparition permettra à ce fléau d'exercer ses ravages. Cette opinion peut s'autoriser de plusieurs autres passages du Nouveau Testament, Act., XXI, 21; I Tim., IV, 1, où nous rencontrons le mot ἀποστασία avec le sens de « défection religieuse ». D'ailleurs, est-il encore possible de conserver l'interprétation des Pères, lorsque depuis quinze siècles la Rome des empereurs est tombée? Cornelius a Lapide et D. Calmet ont essayé de le faire, mais à quel prix! Aux yeux de ces commentateurs, l'empire romain s'est survécu à lui-même dans l'empire de Charlemagne et dans l'empire d'Allemagne, qui ont pris, pour ainsi dire, la succession des Césars de Rome. Lorsqu'une opinion a besoin de recourir à de pareilles subtilités, elle est singulièrement compromise. Disons donc que saint Paul annonce tout simplement une diminution de la foi comme devant se produire à la fin des temps, et qui permettra à l'adversaire de Jésus-Christ d'exercer sa puissance funeste.

En somme, si l'existence future de l'Antéchrist est certaine, les circonstances dans lesquelles il fera son apparition nous échappent. Beaucoup de Pères ont pensé qu'il viendrait au bout de six mille ans, et qu'il sortirait de la tribu de Dan; mais, comme dit Bossuet, c'est ici une affaire non de dogme ni d'autorité, mais de conjecture. *Apocalypse*, préface, § 13. Ajoutons que ces conjectures ne reposent sur aucun fondement solide. Ce qui a fait penser que l'Antéchrist sortirait de la tribu de Dan, c'est un texte de la prophétie de Jacob, Gen., XLIX, 17, et le silence que garde sur Dan l'apôtre saint Jean, dans l'énumération qu'il fait des tribus au chapitre VII de l'Apocalypse. — La prophétie de Jacob s'applique à Samson et non à l'Antéchrist; quant au silence de saint Jean, s'il est réel, il ne prouve rien, attendu que dans la plupart des énumérations il y a toujours quelque tribu omise. Ici c'est Lévi, Num., XIII; là c'est Siméon, Deut., XXXIII. Du reste, il n'est pas certain que le silence soit réel, et on peut penser avec D. Calmet que saint Jean a nommé Dan à la place de Manassé, dont la présence ici n'a pas de raison d'être, puisque cette tribu n'est qu'une division de la tribu de Joseph, dont le nom est mentionné en cet endroit. Un copiste trompé par la similitude du Δ et du M aura lu Μαν au lieu de Δαν et aura écrit Μανασσῆ, Apoc., VII, 6. — Quant au chiffre de six mille ans, il a été inspiré par le désir de donner à la durée du monde autant de milliers d'années que sa création avait demandé de jours. Pour s'être autorisée du texte du psaume qui déclare que mille ans sont comme un jour aux regards de Dieu, cette supputation de la durée du monde n'en est pas moins fort arbitraire. Aussi on peut la mettre au rang de ces opinions qu'on appelle en théologie *antiquatæ*.

Est-ce à dire que les prophéties de l'Écriture se bornent à nous annoncer l'Antéchrist sans nous fournir sur son compte aucun autre renseignement? Non, certes. Mais les renseignements que donne saint Paul, comme ceux qui sont contenus dans l'Apocalypse, suffisants pour faire reconnaître l'Antéchrist lors de son arrivée, resteront jusque-là énigmatiques. Ceux-là seuls auront besoin de savoir à quels signes reconnaître l'Antéchrist qui vivront aux derniers jours du monde; pour les autres, le portrait de « l'homme d'iniquité » n'aurait qu'un intérêt de curiosité. Or, quand Dieu soulève un coin du voile qui nous couvre l'avenir, ce n'est pas pour satisfaire notre curiosité, c'est pour faciliter notre salut. Toutes les prophéties n'offrent avant leur accomplissement qu'énigmes et obscurités; les obscurités s'éclaircissent, les difficultés s'évanouissent lorsque arrive l'événement qu'elles avaient annoncé. Saint Irénée, *Contr. hæres.*, IV, 26, t. VII, col. 1052. Voir Adson (pseudo-Raban-Maur), *De ortu, vita et moribus Antichristi*, in-4°, 1505, dans Migne, *Patr. lat.*, t. CI, col. 1289-1298; Malvenda, *De Antichristo libri* XI, in-f°, Rome, 1604; *Bible de Vence*, édition de Drach, t. XXIII; Bossuet, *Commentaire sur l'Apocalypse*, in-8°, Paris, 1689; Calmet, *Dissertation sur l'Antéchrist*, dans son *Commentaire littéral, Saint Paul*, t. II, 1716, p. XXVI-LVII. J. TURMEL.

ANTÉDILUVIENNE (CIVILISATION). — Dieu créa le premier homme en état de se suffire à lui-même pour les besoins de la vie, même après sa chute. Adam et ses fils ne furent pas des « sauvages ». L'état sauvage est un état de dégradation, non un état primitif. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 171-190. Mais si les pères du genre humain ne furent pas des êtres barbares et incultes, ils ne furent pas cependant civilisés de la manière dont devaient l'être leurs descendants. Dieu avait créé l'homme perfectible, non seulement comme individu, mais aussi comme société, lui a donné pour loi le progrès dans une mesure déterminée; il a voulu que le progrès des uns servît au bien-être des autres, et que les générations antérieures transmissent comme un héritage aux générations

postérieures les trésors de connaissances qu'elles avaient accumulés, afin que l'expérience des pères tournât au profit des enfants. La Genèse ne nous fait connaître que quelques traits de l'histoire de l'humanité primitive, dans les cinq premiers chapitres; mais ils suffisent pour marquer les progrès des premiers hommes, de la création au déluge, pendant une période dont il est impossible de marquer la durée exacte.

Dieu lui-même apprit à Adam et à Ève à se vêtir d'habits de peaux de bêtes. Gen., III, 21. Ainsi commença l'industrie humaine. L'origine de l'agriculture et de l'art pastoral est aussi ancienne que Caïn et Abel. Gen., IV, 2. Il y avait donc dès lors des animaux domestiques, puisque Abel avait des troupeaux. Le culte religieux et le sacrifice offert au Seigneur est également aussi ancien. Gen., IV, 3-4, 26. Les arts et les métiers ne tardent pas non plus à paraître, et il est digne de remarque que c'est dans la famille de Caïn qu'ils se développent. Caïn lui-même « construisit » la première « ville ». Gen., IV, 17. Elle ne fut probablement qu'un centre d'habitation pour lui et pour ses enfants, garanti par quelque défense artificielle contre les incursions des bêtes fauves, mais elle fut la première origine de l'architecture et le commencement des bourgades et des cités. La longévité des premiers hommes leur permit de tirer plus de profit de leur expérience personnelle pour le progrès des arts et de l'industrie. Voir LONGÉVITÉ DES PREMIERS HOMMES. — La *métallurgie* fit de si rapides progrès, que Tubalcaïn « forgeait le bronze (*nehôset*) et le fer (*barzel*) ». Gen., IV, 22. Voir ces mots. — Les *arts* sont aussi cultivés par les enfants de Caïn. Jubal invente la *musique*. Gen., IV, 21. Lamech le Cainite fait des vers, Gen., IV, 23, et l'on peut le considérer comme le père de la *poesie*, quoique les vers rapportés par la Genèse aient dû être modifiés et sans doute traduits par l'historien. — Les *sciences* ont également une origine antédiluvienne. Les premiers hommes avaient créé l'*astronomie*, puisque la distinction des mois et des années était connue, comme le prouvent les indications sur les âges des patriarches et sur les péripéties du déluge. Gen., V, 6-31; VII, 11; VIII, 13. Adam avait déjà des connaissances *zoologiques*. Gen., II, 19; cf. VII, 2-4. — L'état *social* a existé dès le commencement. L'institution du mariage est divine. Gen., II, 20-24. Les origines de la vie nomade sous la tente sont marquées, Gen., IV, 20. Le droit de propriété est supposé, Gen., IV, 4, 20. Le premier usage du feu n'est pas indiqué : il est probablement aussi ancien que l'homme. L'invention du tissage n'est pas non plus mentionnée. La fabrication des tentes ne l'implique pas, car les peaux de bêtes suffisent pour les construire. Du temps de Noé, il est question d'un manteau (*simlâh*). Gen., IX, 23. L'art du charpentier avait aussi fait des lors de grands progrès, puisque Noé put construire l'arche. Gen., VI, 14-16, 22. Nous n'avons aucun détail spécial sur le mode de gouvernement à l'époque antédiluvienne.

ANTHÈRE MARIE DE SAINT BONAVENTURE

(Micconus), né à Gênes, de l'ordre des Augustins déchaussés, de la province d'Italie, vécut au XVIIe siècle. Il fut remarquable par sa doctrine, surtout par sa science des Écritures, à laquelle il dut une certaine célébrité. Il n'a laissé qu'un commentaire des Psaumes, sous ce titre : *Ponderationes in Psalmos, juxta multiplicem Divinarum Scripturarum sensum*, 3 in-f°, Lyon, 1673. Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. II, p. 126, lui attribue aussi, sur l'autorité d'Ossinger, *Acta Apostolorum juxta multiplices Divinæ Scripturæ sensus, priscorumque Patrum interpretationes, elucidata*, in-f°, Gênes, 1684; mais Ossinger, dans sa *Bibliotheca Augustiniana*, ne fait aucune mention des *Acta Apostolorum*. — Quant à ses *Ponderationes in Psalmos*, Anthère se propose d'y élucider les sens multiples du livre sacré, en exposant la doctrine des Pères de l'Église, sans néanmoins se borner à en être seulement l'écho servile. Mais il est long, diffus, et manque d'ordre et de méthode. Son livre est cependant riche en matériaux utiles à l'ascète ou à l'orateur. Le style en est lourd, et les docteurs chargés d'approuver le livre l'ont jugé peut-être plus justement qu'ils ne pensaient en disant : « Has *Ponderationes in Psalmos, ponderavimus* nos infra scripti doctores, easque maximi *ponderis* invenimus. » — Voir Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, in-f°, Ingoldstadt, 1768, p. 588-589; Ch. Focher, dans l'*Universale Lexicon eruditorum*, Leipzig, 1751; t. III, col. 523; *Historia de 200 Scriptoribus augustinianis*, Rome, 1704, p. 362. O. REY.

ANTHROPOMORPHISMES DE LA BIBLE. —

On appelle ainsi certaines expressions figurées, dont l'Écriture fait usage pour exprimer les attributs de Dieu et nous faire comprendre ses rapports avec ses créatures. Les écrivains sacrés, parlant un langage populaire, s'adressant à des hommes et étant eux-mêmes des hommes, ont dû comparer Dieu aux hommes, le considérer comme s'il avait une « forme humaine » (ἀνθρωπος, μορφή) et se servir à son égard des locutions qui sont usitées parmi les hommes, afin de mettre à la portée de notre intelligence ce qu'ils avaient à nous apprendre de lui. C'est là une nécessité de notre condition. Aujourd'hui encore, malgré tous les progrès qu'ont faits les langues modernes dans l'expression des idées abstraites et théologiques, nous sommes obligés d'employer des « anthropomorphismes » : nous parlons de « roi » des cieux, de son « trône », des anges « ses ministres », etc. Ce n'est pas seulement l'art qui ne peut se passer de symboles sensibles, « qui anthropomorphise » Dieu, et représente, par exemple, le Père éternel sous la forme d'un vieillard : c'est la théologie elle-même qui, pour nous donner la notion de Dieu, est obligée de comparer ses attributs aux qualités de l'homme, son immortalité à nos perpétuelles vicissitudes, son immensité aux bornes restreintes de notre être, etc.; bien plus, elle nous dit que Dieu nous « parle », qu'il nous « voit », qu'il nous « entend », etc.

Les anthropomorphismes de la Bible consistent : 1° à parler de Dieu comme s'il avait des sens semblables à ceux de l'homme : une « face », Exod., XXXIII, 23, etc.; une « bouche », Deut., VIII, 3; Jos., IX, 14; Is., I, 20, etc.; des « lèvres », Job, XI, 5; une « voix », Gen., III, 8, 10; Exod., V, 2, etc.; des « yeux », I Reg., XV, 19; XXVI, 24; II Reg., XV, 25; III Reg., XV, 5; IV Reg., XIX, 16; II Par., XVI, 9, etc.; des « oreilles », I Reg., VIII, 21; Ps. XVII (hébreu, XVIII), 7; LXXXV (LXXXVI), 1, etc.; des « bras », Deut., V, 15; Job, XL, 4; Ps. LXX (LXXI), 18; Is., XLIV, 12, etc.; des « mains », Exod., VII, 4; XIII, 3; Ps. VIII, 7, etc.; des « doigts », Ps. VIII, 4; Exod., XXXI, 18; Luc, XI, 20; des « pieds », I Par., XXVIII, 2; Ps. CXXXI (CXXXII), 7, etc.; de sorte qu'il « parle », Gen., VIII, 15; I Reg., III, 9, etc.; « voit », Gen., I, 4, 31; XI, 5, etc.; « entend », Gen., XVI, 11; Ps. X (hébreu), 17, etc.; « agit de ses mains », Ps. VIII, 4, 7; CI (CII), 26, etc.; « écrit », Exod., XXXI, 18; Deut., IX, 10; « s'assied », Ps. XLVI (XLVII), 9, etc.; « se repose », Gen., II, 2; « s'éveille comme celui qui vient de dormir », Ps. LXXVII (LXXVIII), 65; XLIII, 23 (XLIV, 24), etc.; « marche », Gen., III, 8; Lev., XXVI, 12, etc.; « rit », Ps. II, 4, etc.

Toutes ces métaphores n'impliquent nullement que Dieu ne soit pas un pur esprit. On ne rencontre dans l'Écriture aucun passage où un corps, *bâsâr*, « la chair, » soit attribuée à Dieu. Voir Joa., IV, 24. Ces figures sont simplement destinées à exprimer les perfections divines, en se servant des mots usités dans les langues humaines.

> Così parlar conviensi al vostro ingegno
> Perocchè solo da sensato apprende
> Ciò, che fa poscia d'intelletto degno.
> Per questo la Scrittura condescende
> A vostra facultade, e piedi e mano
> Attribuisce a Dio, ed altro intende.
> Dante, *Paradiso*, canto IV, 40-45.

« Les attributs de Dieu, dit Novatien, sont décrits au moyen de métaphores empruntées à la forme humaine, quoiqu'il ne soit pas doué de qualités corporelles. Quand il est dit qu'il a des yeux, cela signifie qu'il voit (c'est-à-dire connaît) tout; s'il a des oreilles, c'est parce qu'il entend tout; le langage dénote la volonté; les mains, la création; les bras, la puissance; les pieds, l'immensité; car il n'a point de membres, et il ne fait aucun des mouvements ou des actes pour lesquels ils sont nécessaires, mais il exécute tout par le seul effet de sa volonté. Comment celui qui est la lumière même aurait-il besoin d'yeux? Comment celui qui est partout présent aurait-il besoin de pieds? Comment celui qui a tout créé aurait-il besoin de mains? Comment aurait-il besoin de langue, celui pour qui penser, c'est commander? Ces membres sont nécessaires aux hommes, mais non pas à Dieu; la volonté des hommes serait inefficace si Dieu ne leur donnait la force de mettre leurs membres en mouvement; mais les opérations de Dieu suivent sa volonté sans aucun effort. » Novatien, *De Trinit.*, 6, t. III, col. 806.

2° Les écrivains sacrés donnent aussi à Dieu, par anthropomorphisme, les sentiments et même les passions de l'homme : la « joie », Deut., XXVIII, 63; II Esdr., VIII, 10; Ps. CIII (CIV), 31, etc.; la « douleur », Gen., VI, 6; la « colère », Exod., XV, 7; XXXII, 12; Is., IX, 19; Joa., III, 36; Rom., I, 18, etc.; le « regret et le repentir », Gen., VI, 6, 7; I Reg., XV, 35; Jer., XXVI, 13, etc.; la « vengeance », Exod., XXXII, 34; Deut., XXXII, 35, 41; Is., XXXIV, 8, etc.; la « jalousie », Exod., XXXIV, 14, etc. Cette attribution des passions humaines à Dieu s'appelle proprement « anthropopathisme », ἄνθρωπος et πάθος, « homme » et « passion ».

Il faut bien remarquer d'ailleurs que l'Écriture n'attribue à Dieu que des passions nobles et jamais des sentiments bas, encore moins des vices. Il n'est jamais dit qu'il soit cruel, orgueilleux, envieux, etc. Aucun mot des Livres Saints ne lui suppose, même par métaphore, les passions basses que la mythologie décrit dans ses faux dieux. Si Jéhovah s'irrite, c'est contre le pécheur qui commet l'iniquité; s'il se venge, c'est seulement de l'injustice et de l'iniquité; s'il se réjouit, c'est du bien; s'il s'attriste, c'est du mal; s'il est jaloux, c'est de l'amour et de la fidélité de son peuple, parce qu'il est souverainement juste, bon, fidèle. Quand il est écrit qu'il se repent, Gen., VI, 6, 7, on ne se repent pas, Ps. CIX, 4, cela signifie simplement, comme l'a remarqué saint Augustin, non qu'il a fait une chose dont il n'avait pas prévu les conséquences, non qu'il change réellement d'idée ou de disposition, mais que, à cause de la conduite des hommes, il se produit extérieurement un fait qui, étant inattendu pour les hommes, leur paraît être le résultat de ce qui serait en eux l'effet du regret ou du repentir. De même, quand Dieu interroge Caïn, Gen., IV, 9, et lui demande où est son frère Abel, ce n'est pas parce qu'il ignore le crime du fratricide, mais parce qu'il l'interroge comme juge qui veut lui faire avouer son péché.

3° Les expressions anthropomorphiques se trouvent dans tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais elles diminuent dans les parties les moins anciennes de l'Écriture. C'est dans le Pentateuque qu'elles sont le plus nombreuses. Dans les écrits des prophètes, la langue théologique devient en quelque sorte plus sévère; on s'habitue peu à peu à décrire les actions et les perfections divines en termes moins figurés, jusqu'à ce qu'on arrive enfin dans les Évangiles et les Épîtres aux notions les plus élevées et les plus sublimes, comme, par exemple, dans le prologue de l'Évangile de saint Jean. Néanmoins, comme l'esprit humain ne peut se passer d'images, nous trouvons Dieu représenté d'une manière sensible dans les prophètes mêmes, et de telle sorte que plusieurs de leurs descriptions, qui sont, à la vérité, des exceptions, sont plus anthropomorphiques que celles de Moïse, par exemple dans la magnifique vision d'Isaïe, VI, 1-2, où Adonaï nous apparaît « assis sur un trône haut et élevé », avec des vêtements (*šûlâw*) dont l'ampleur remplit l'*hêkâl* (palais ou temple), et entouré des Séraphins qui forment sa cour; de même dans la mystérieuse vision d'Ezéchiel, dans laquelle Dieu, ayant une apparence humaine, lui apparaît dans sa gloire, au milieu des Chérubins, Ezech., I, 4-28; III, 23; X, 1-19; XLIII, 3-4; de même encore dans une des visions symboliques de Daniel, où Dieu se montre à lui sous l'aspect de « l'Ancien des jours », vêtu de vêtements blancs comme la neige, avec des cheveux semblables à de la laine mondée, Dan., VII, 9, etc. Notre-Seigneur lui-même a dû se servir d'anthropomorphismes pour nous révéler sa divine doctrine, et c'est ainsi, par exemple, qu'il nous montre les anges, qui sont de purs esprits, « voyant dans le ciel la face du Père céleste. » Matth., XVIII, 10.

La condition de notre nature nous oblige donc de nous servir souvent d'un langage impropre en parlant de Dieu. Nous ne pouvons nous représenter la Divinité que sous une forme plus ou moins sensible. Ces locutions figurées sont néanmoins justes et vraies, pourvu que nous évitions les erreurs dans lesquelles sont tombés les hérétiques appelés anthropomorphites (voir Fremling, *De Anthropomorphitis*, Lund, 1787), et que nous ayons bien soin de ne pas appliquer à Dieu ce qui est matériel et imparfait. Quand nous disons que Dieu « sait » tout, nous employons une expression parfaitement exacte, sans aucune figure; quand nous disons qu'il « voit » tout, nous nous exprimons d'une manière non moins exacte au fond, quoique métaphorique, « anthropomorphique; » car le sens est identiquement le même, à la seule condition de ne pas prendre une figure pour la réalité. Voir S. Augustin, *Epist.* CXLVIII *ad Fortunatianum*, t. XXXIII, col. 622; S. Eucher, *Liber formularum spiritalis intelligentiæ*, t. L, col. 727; Glassius, *Philologia sacra*, l. V, c. VII, *De* ἀνθρωποπάθειᾳ, in-4°, Leipzig, 1743, p. 1530-1658; Klügling, *Ueber den Anthropomorphismus der Bibel*, Danzig, 1806; Gelpe, *Apologie der anthropomorphischen und anthropopathischen Darstellung Gottes*, Leipzig, 1842. F. VIGOUROUX.

ANTILEGOMENA (ἀντιλεγόμενα, « (écrits) controversés, discutés »). Nom donné par Eusèbe, *H. E.*, III, 25, t. XX, col. 269, et d'autres écrivains ecclésiastiques, par opposition aux ὁμολογούμενα, « admis » par tous, aux écrits du Nouveau Testament dont l'authenticité et l'origine apostolique avaient été quelque temps contestées, c'est-à-dire l'Épître aux Hébreux, la seconde Épître de saint Pierre, l'Épître de saint Jacques, l'Épître de saint Jude, la seconde et la troisième Épîtres de saint Jean et l'Apocalypse. Voir CANON DU NOUVEAU TESTAMENT.

ANTI-LIBAN ('Αντιλίβανος), chaîne de montagnes parallèle au Liban, dont elle est séparée par la grande plaine de Cœlésyrie (*El-Bêqâ'a*). Elle n'est expressément mentionnée que dans le texte grec de Judith, I, 7. Cependant, dans cinq passages où l'hébreu, à propos des frontières septentrionales de la Terre Sainte, porte simplement *hallebânôn*, « le Liban, » les Septante ont mis 'Αντιλίβανος, Deut., I, 7; III, 25; XI, 24; Jos., I, 4; IX, 1. Quelques auteurs croient voir l'Anti-Liban désigné dans Jos., XIII, 5, par ces mots : *hallebânôn mizrah hassêmêš*, « le Liban vers le soleil levant. » J. L. Porter, dans Smith' *Dictionary of the Bible*, Londres, 1863, au mot *Lebanon*, t. II, p. 88; V. Guérin, *La Terre Sainte*, t. II, p. 2. D'autres rejettent cette explication et prétendent que l'auteur sacré a voulu uniquement indiquer ici la partie du Liban qui s'étend à l'est de Gébal (Byblos) jusqu'au territoire d'Émath. C. F. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua*, Leipzig, 1874, p. 106; Clair, *La Sainte Bible, Josué*, Paris, 1877, p. 78.

Si l'Anti-Liban n'est pas plus nettement distingué de l'ensemble des montagnes auxquelles il se rattache, il

appartient néanmoins à la Bible par plusieurs de ses parties. Son prolongement méridional, qui renferme les cimes les plus élevées, est bien connu sous le nom de Grand-Hermon, aujourd'hui *Djébel ech-Cheikh*. Voir HERMON. Un autre de ses sommets est mentionné dans le Cantique des cantiques, IV, 8; c'est l'Amana, probablement le *Djébel Zebdani*. Voir AMANA. De ses flancs sortent quatre fleuves importants, qui, par leurs cours opposés, forment la croix : au nord, l'Oronte (*Nahr et-Aci*); au sud, le Jourdain (*Nahr ech-Chériat*); à l'ouest, le Léontes (*Nahr el-Leitani*); à l'est, l'Abana (*Nahr Barada*), auquel il convient de joindre le Pharphar (*Nahr el-Aouadj*). Voir ABANA et PHARPHAR. Sur le versant oriental se trouve l'antique ville d'Abila (*Soug-Ouadi-Barada*), capitale de l'Abilène; et, à l'ouest, plus haut, s'étendent à ses pieds les merveilleuses ruines de Baalbek (Héliopolis). Voir ABILA, ABILÈNE.

L'Anti-Liban est appelé aujourd'hui *Djébel ech-Charqi*, « montagne orientale, » pour indiquer sa position par rapport au Liban proprement dit. Il court du nord-est au sud-ouest, dans une longueur à peu près égale à celle de la chaîne occidentale, c'est-à-dire cent cinquante ou cent soixante kilomètres, si l'on y comprend le massif de l'Hermon. Il commence, au nord, non loin de Riblah, à l'une des extrémités de la grande plaine de Homs (Émèse), et aboutit, au sud, à Banias (Panéas ou Césarée de Philippe), qu'il domine de toute la masse imposante du *Djébel ech-Cheikh*. D'une remarquable analogie avec le Liban, il est composé des mêmes roches calcaires, revêtu de la même terre rouge, aride et nue au nord, plus fertile vers le midi. Percé d'innombrables fissures sur le versant occidental, qui descend, d'une façon plus abrupte, vers la plaine de Cœlésyrie, il s'incline à l'est par une longue contre-pente ou des gradins parallèles vers le désert de Syrie. Le point culminant consiste dans les trois cimes de l'Hermon, dont la plus haute atteint deux mille huit cent soixante mètres au-dessus de la Méditerranée. Le plus haut sommet ensuite, *Talaat Mousa*, s'élève à deux mille six cent soixante mètres; et l'altitude du *Djébel ech-Chouqif*, au nord-est de Bloudan, n'est plus que de deux mille soixante-quinze mètres.

Inférieur à la chaîne principale de trois cents à quatre cents mètres en moyenne, l'Anti-Liban se distingue par des formes plus pittoresques, des cimes plus fières, des ravins plus sauvages, des teintes plus vives. Les pentes méridionales sont couvertes de bois, qui, un peu clairsemés, ont néanmoins çà et là l'aspect de forêts. Les sommets perdent ordinairement, dès le commencement de l'été, la neige qui les recouvre en hiver; mais le Djébel ech-Cheikh garde beaucoup plus longtemps cette couronne éclatante, qui ne le quitte guère que pendant deux ou trois mois de l'année, et lui a valu, de la part des Arabes, le surnom de *Djébel eth-Theldj*, « la montagne neigeuse. » Moins peuplé et moins cultivé que le Liban, il sert de refuge à diverses espèces de bêtes fauves, telles que le sanglier, la panthère et l'ours; mais le lion et le léopard, qui l'habitaient jadis également, Cant., IV, 8, semblent en avoir disparu. Des bandes de gazelles errent dans les vastes steppes qui s'étendent au pied des pentes orientales. Voir LIBAN.

A. LEGENDRE.

ANTILOGIE est une contradiction réelle ou apparente, constatée ou supposée, entre plusieurs passages d'un ouvrage ou d'ouvrages différents. De tous temps, les adversaires du christianisme ont signalé dans les Livres Saints des contradictions qui leur semblaient inconciliables avec l'origine divine et la véridicité de la Bible, mais que les apologistes et les commentateurs chrétiens expliquaient facilement. Elles ne sont qu'apparentes et consistent en de simples divergences de récits.

I. *Histoire.* — Les Gnostiques opposaient le Nouveau Testament à l'Ancien, et concevaient le christianisme comme la condamnation et la contre-partie du judaïsme. Pour les réfuter, les Pères de l'Église démontrèrent l'accord des deux Testaments. S. Irénée, *Adversus hæreses*, III, XII, 11, t. VII, col. 905; IV, IX, XII et XXXIV, col. 996-999, 1004-1006, 1083-1086; Tertullien, *Adversus Praxeam*, 24, t. II, col. 186; *Adversus Hermogenem*, 20, t. II, col. 216; Clément d'Alexandrie, *Pædagogus*, I, 7, t. VIII, col. 264; Origène, *In Joa.*, I, 3, 15, t. XIV, col. 33-36 et 48; *De principiis*, II, 4, t. XI, col. 198-203. Dans son livre des *Antithèses*, Marcion mettait la Loi en opposition avec l'Évangile; Tertullien, qui nous l'apprend, *Adversus Marcionem*, I, 19, t. II, col. 267; IV, I, *ibid.*, col. 361-363, écrivit contre lui. Tatien et Théophile d'Antioche composèrent des Διὰ τεσσάρων dans le but d'harmoniser les récits des quatre Évangiles. Porphyre et Celse (Origène, *Contra Celsum*, V, 52, t. XI, col. 261) notaient dans les narrations évangéliques des détails contradictoires; Hiéroclès, dans ses deux *Discours véridiques aux chrétiens*, taxait de fausseté l'Écriture, la montrait toute remplie de contradictions, et signalait les chapitres qui paraissent en désaccord. Lactance, *Divin. institut.*, V, 2 et 3, t. VI, col. 555-557. Julien l'Apostat avait consacré tout un livre de son *Discours contre les chrétiens* à l'exposition des antilogies de l'Évangile (S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum*, VIII, t. LXXVI, col. 833). Origène répondit à Celse, saint Méthode à Porphyre, Lactance, saint Jérôme et Eusèbe de Césarée à Hiéroclès, saint Cyrille d'Alexandrie à Julien. Les écrivains ecclésiastiques expliquent à l'occasion quelques dissonances des Évangiles. Origène, *In Joa.*, X, 2, 3, 15, t. XIV, col. 309, 312 et 345; S. Ambroise, *In Lucam*, III, 1, t. XV, col. 1589; X, 22; *ibid.*, col. 1809-1810; S. Jérôme, *In Matth.*, I, t. XXVI, col. 21; S. Chrysostome, *In Matth., Hom.* XXVIII, 1-2, t. LVII, col. 349-352; *In Joa., Hom.* XXIII, 2, t. LIX, col. 139; *Hom.* XLII, *ibid.*, col. 240; *De cruce et latrone, Hom.* II, 2, t. XLIX, col. 411; *In paralyticum*, 4, t. LI, col. 54; S. Augustin, *In Joa.*, XVIII, V, 7, t. XXXV, col. 1546; *Sermo* LI, 4 et 5, t. XXXVIII, col. 336; *In psal.* LXIII, 5, t. XXXVI, col. 763. Ce Père a écrit un traité *De consensu evangelistarum*, t. XXXIV. Quand les Manichéens eurent renouvelé les erreurs gnostiques, les docteurs catholiques démontrèrent de nouveau l'accord des deux Testaments. S. Augustin, *Contra Faustum*, t. XLII, col. 207-602; S. Grégoire le Grand, *Moralia in Job*, IV, præf., t. LXXXV, col. 633-637; *Concordia quorumdam testimoniorum S. Scripturæ*, t. LXXIX, col. 659-678; Cosmas Indicopleuste, *Topographia christiana*, proleg. II et I, V, t. LXXXVIII, col. 56-57, 281, 284 et 289; Julien de Tolède, *Antikeimenon libri duo*, t. XCVI. Raban Maur, Paschase Radbert, Bède le Vénérable et les autres commentateurs du moyen âge répètent les réfutations des anciens; plus tard, Hugues de Saint-Victor expose encore les principes de solution, *Erudit. didascal.*, VI, 11, t. CLXXVI, col. 808-809.

Les modernes adversaires de la révélation ont rajusté les vieilles armes des premiers hérétiques. Lord Bolingbroke, *Essay the fourth*, § VII; *Works*, t. III, p. 307, mettait la prédication de Jésus-Christ en contradiction avec celle de saint Paul. Le système du prétendu conflit qui se serait produit entre saint Pierre et saint Paul repose en partie sur les antinomies de doctrine que l'école de Tubingue remarque dans les livres du Nouveau Testament. Les critiques rationalistes actuels, qui bouleversent toute l'histoire littéraire de l'Ancien Testament, et attribuent toute la littérature juive à des travaux de retouche, s'appuient sur les contradictions qui semblent exister entre les différents récits d'un même fait, sur les diverses rédactions des mêmes lois, et sur l'opposition des idées qu'ils croient apercevoir. Ils rejettent le témoignage des Évangiles, parce que, d'après eux, les Synoptiques comparés les uns aux autres présentent des divergences inconciliables, et que le quatrième Évangile contredit manifestement les trois autres. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5 in-12, 3e édit., Paris, 1890-1891, *passim*.

II. *Nature et importance.* — Les prétendues antilogies

de la Bible sont de plus d'une sorte. Les plus nombreuses sont relatives à des points d'histoire, de géographie et de chronologie, et ne portent d'ordinaire que sur des détails de minime importance. De réelles contradictions de cette nature, dûment constatées dans les œuvres d'écrivains profanes, ne nuiraient pas à leur véracité, et seraient négligées comme de simples fautes échappées à l'imperfection humaine. C'est un principe de critique historique que, plusieurs auteurs compétents étant d'accord quant à la substance du fait, tout en différant sur quelques détails accessoires, le fond commun de leur récit est tenu pour vrai, et l'historien s'efforce d'accorder les points divergents. Les divergences absolument inconciliables sont attribuées à une inexactitude des sources consultées, à un défaut de mémoire ou à toute autre cause, et il ne serait pas légitime de mettre en suspicion à cause d'elles tout le contenu des livres dans lesquels elles se rencontrent.

Mais un livre divin est vrai dans toutes ses parties; toute parole des écrivains inspirés est la parole infaillible de Dieu; elle doit donc, jusque dans les plus petits détails, être conforme à la vérité. Or deux propositions contradictoires ne pouvant être vraies à la fois, et l'Esprit-Saint ne pouvant se contredire, S. Augustin, *Dialogus adversus Pelagium*, I, 14, t. XXXIII, col. 506, la Bible, qui est d'origine divine et l'œuvre du Saint-Esprit, ne doit contenir aucune contradiction. De réelles antilogies constatées dans les Livres Saints ne leur enlèveraient point toute valeur historique ou philosophique, mais détruiraient certainement leur autorité divine. Aussi les chrétiens, qui professent que l'erreur est incompatible avec l'inspiration de la Bible, nient-ils énergiquement l'existence d'une contradiction réelle quelconque dans la Sainte Écriture, et démontrent-ils que les antilogies scripturaires, relevées par leurs adversaires, ne sont qu'apparentes, et qu'une sage critique et une saine exégèse savent concilier et harmoniser toutes les divergences. Il n'est pas possible, dans les limites d'un article, d'élucider la série des prétendues contradictions de la Bible; plusieurs recevront leur solution dans ce Dictionnaire; nous nous bornerons à indiquer ici quelques règles générales de conciliation.

III. *Principes de solution.* — Plusieurs passages de l'Écriture paraissent-ils se contredire, l'exégète doit avant tout fixer la véritable leçon des textes qu'il doit expliquer, et rechercher si l'un ou l'autre de ces passages n'est pas fautif. La rouille des siècles a déposé son empreinte sur les pages de nos livres sacrés. En passant sous la plume de milliers de copistes, des noms propres ont été défigurés, des chiffres brouillés, quelques endroits légèrement altérés; l'histoire du texte en fournit d'irrécusables preuves. Si la contradiction naît de ces erreurs de transcription, elle disparaîtra par la restitution du vrai texte, restitution obtenue par la critique verbale. Alors même que feraient défaut les moyens de corriger une faute évidente, la véracité divine serait hors de cause, et la constatation de l'erreur suffit pour résoudre la contradiction réelle.

Cependant certains textes parfaitement authentiques semblent inconciliables. L'apparente contradiction provient alors de l'ignorance ou nous sommes de leur vrai sens; le plus souvent, une étude approfondie la résoudra. Faut-il harmoniser les narrations divergentes d'un fait, la nature du langage employé et la forme du récit seront à considérer. Chaque écrivain ayant son style propre et sa manière de s'exprimer, deux récits de forme différente peuvent être identiques pour le fond. Les auteurs ne s'attachent pas généralement à énumérer minutieusement toutes les circonstances des faits qu'ils racontent, ils notent seulement les traits qui vont mieux à leur but. Ceux qui omettent quelques détails ne doivent pas être par la même taxés d'inexactitude, ni mis en opposition avec le narrateur plus complet et plus précis. Ils ne seraient en contradiction que s'ils affirmaient sur la même personne, le même objet ou le même événement, le contraire les uns des autres.

La divergence porte-t-elle sur des passages doctrinaux, il faut examiner s'il n'y a pas progrès de l'idée, développement du dogme, plutôt que contradiction. Souvent, en effet, ces passages bien compris, loin de se combattre, se complètent. Les endroits obscurs doivent être expliqués par ceux qui sont clairs, ceux dans lesquels la doctrine n'est exposée qu'en passant par ceux où elle est traitée *ex professo* et en détail. Pour concilier les lois divergentes, il faut tenir compte de leurs transformations et de l'ordre de leur succession. Quelques articles de la législation mosaïque ont subi de réelles modifications pour s'adapter à des situations nouvelles. Des lois supplémentaires ont abrogé, changé et remplacé les lois antérieures. L'écrivain qui les rapporte fidèlement est donc exact. Aussi l'étude chronologique du code mosaïque présentera, au lieu des contradictions choquantes qu'on veut y voir, des lois successives ou substituées l'une à l'autre.

Toutefois il pourrait se faire que l'application de ces règles critiques et exégétiques ne suffise pas à résoudre toutes les apparentes contradictions de la Bible, car les documents contemporains capables de fournir un contrôle font défaut, et nous ignorons les circonstances au milieu desquelles les événements racontés se sont produits. Les exégètes et les apologistes chrétiens devraient alors avouer franchement leur impuissance de donner une solution satisfaisante; c'est la pensée de saint Justin, *Exhortatio ad Græcos*, c. 65, t. VI, col. 625. Ils pourraient garder l'espoir que des recherches nouvelles aboutiront un jour à de meilleurs résultats, et que des esprits plus perspicaces apercevront et dénoueront le nœud aujourd'hui invisible et insoluble. Quoi qu'il en soit, l'accord parfait des Écritures découle si nécessairement de leur origine divine, que les antilogies non résolues ne diminuent pas la foi du chrétien à la vérité totale de la Bible. Cf. Jahn, *Enchiridion hermeneuticæ generalis*, Vienne, 1812, § 51-53; J. Danko, *De Sacra Scriptura*, Vienne, 1867, n° 135; F. X. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, 2e édit., Rome, 1876, p. 119-122; U. Ubaldi, *Introductio in Sacram Scripturam*, Rome, 1881, t. III, p. 248-256.

IV. *Ouvrages modernes dans lesquels sont résolues les contradictions de l'Écriture.* — * André Althamer, *Conciliationes locorum Scripturæ, qui specie tenus inter se pugnare videntur*, centuriæ duæ, Nuremberg, 1532; Séraphin Cumiran, *Conciliatio locorum communium totius Sanctæ Scripturæ, qui inter se pugnare videntur*, Paris, 1556; Marc de la Camara, *Quæstionarium conciliationis locorum difficilium Sacræ Scripturæ*, Alcala, 1587-1588; * J. Thaddæus, *Conciliatorium biblicum*, Amsterdam, 1648; H. Mayer, *Manuale biblicum in quo Sacræ Scripturæ certa quædam testimonia, quæ sibimet contradicere videntur, omnino concordare docentur*, Fribourg-en-Brisgau, 1654; Dominique Macri, *Antilogiæ seu contradictiones apparentes Sacræ Scripturæ*, Venise, 1645; nouvelle édition complétée par Le Fèvre d'Étaples, Paris, 1685; Emmanuel Fernandez de Santa-Cruz, *Conciliatio Genesis et Exodi locorum qui apparentem continent antinomiam*, Ségovie, 1671; *Conciliatio Levitici, Numerorum et Deuteronomii...*, 1677; *Conciliatio Josue, Judicum, primi et secundi librorum Regum...*, 1689; Jean Pontas, *Sacra Scriptura ubique sibi constans*, etc., Paris, 1698; Martin Humbelot, *Sacrorum Bibliorum notio generalis*, Paris, 1700, l. V, *De antilogiis Sacræ Scripturæ*; Tirin a réuni dans sa quatrième table générale environ 1 450 antilogies, qu'il avait expliquées dans ses *Commentaria in Vetus et Novum Test.*, Anvers, 1632; Claude Frassen, *Conciliatorium biblicum*, publié par Migne, *Sacræ Scripturæ cursus completus*, t. II, col. 947-1054; J. Brunet, *Manuductio ad Sacram Scripturam*, Paris, 1701, t. II; Chérubin de Saint-Joseph, *Summa criticæ sacræ*, Bordeaux, 1715, t. VI et VII; Vincent de Saint-Dominique, *Explicationes antilogiarum tum Veteris tum Novi Testamenti*; Antoine de Silveira, *Discordia concordis*, Lisbonne, 1738; Joseph-Charlemagne de Saint-Michel,

Conciliation des passages et des faits historiques de l'Écriture Sainte qui paraissent opposés les uns aux autres; F. X. Widenhofer, *Sacræ Scripturæ dogmatice et polemice explicatæ pars 1a sive Veteris Testamenti in quo et apparentes antilogiæ explicantur*, Wurzbourg, 1749; Gabriel Schenk, *Analysis selectarum Scripturæ quæstionum et antilogiarum*, 1750; Arsène de Saint-Robert, *Antilogias sive contradictiones apparentes Sacræ Scripturæ*, etc., Louvain, 1751; Pierre Juvet, *Antilogiæ seu contradictiones Evangelistarum*, etc., Gand, 1760; Ignace Schunk, *Notio dogmatica Sacræ Scripturæ*, Landshut, 1772, sect. VI; J.-B. Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1889, *Antilogies du Nouveau Testament*, p. 162-187. E. MANGENOT.

ANTILOPE, du grec ἀνθόλοψ ou ἀνθόλοψ (ἄνθος, « fleur, beauté, » et ὤψ, « œil, regard, ») épithète appliquée par les anciens à la gazelle, à cause de la beauté proverbiale de ses yeux. Ce mot désigne aujourd'hui un genre de mammifères ruminants à cornes creuses, non caduques, caractérisé par un nez pointu et des cornes effilées en forme de lyre. Ces cornes sont généralement rondes, annelées, marquées de stries, et diversement

162. — Antilope addax.

infléchies. L'antilope forme la transition entre les cerfs d'une part, les chèvres, les moutons et les bœufs de l'autre. Elle a du cerf la légèreté de la taille, la vitesse de la course, la forme gracieuse. Son caractère est timide, paisible, sociable, mais, en face du danger, plein d'audace et de vigueur. Cet animal est remarquable par la finesse de la vue, de l'ouïe et de l'odorat. Voir Henglin, *Antilope Nordost-Afrika's*, Iéna, 1864.

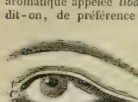
On admet communément aujourd'hui que l'Écriture mentionne quatre espèces d'antilopes, appelées dans le texte original : 1° *dišôn* (Septante : πύγαργος; Vulgate : *pygargus*), Deut., XIV, 5; 2° *ṣebi* (Septante : δορκάς; Vulgate : *caprea*), Deut., XII, 15, etc.; 3° *fe'ô* (Septante : ὄρυξ; Vulgate : *oryx*), Deut., XIV, 5; Is., LI, 20; 4° *yaḥmûr* (Septante : δορκάς; Vulgate : *caprea*), Deut., XIV, 5. D'après la plupart des naturalistes qui se sont occupés de la faune biblique dans ces derniers temps, le *dišôn* est l'*antilope addax* ou pygargue (fig. 162); le *ṣebi*, l'*antilope dorcas* ou gazelle; le *fe'ô*, l'*antilope oryx*, « l'oryx » et le *yaḥmûr*, l'*antilope bubalis*, le bubale. Cette dernière identification est la plus controversée. Les quatre espèces d'antilopes que nous venons d'énumérer se trouvent en Palestine. Voir H. B. Tristram, *The Natural History of the Bible*, 8e édit., 1889, p. 127. Pour *dišôn*, voir PYGARGUE; pour *ṣebi*, voir GAZELLE; pour *fe'ô*, voir ORYX; pour *yaḥmûr*, voir BUBALE. F. VIGOUROUX.

ANTIMOINE. C'est par le nom grec et latin de ce métal, στίμμι, *stibium*, que les Septante et la Vulgate ont rendu le mot hébreu *pûk*. L'antimoine est un métal blanc bleuâtre, très brillant, cristallisé en larges lames, qui dégage par le frottement une odeur alliacée. On a prétendu que son nom signifie « contraire aux moines », et qu'il provenait de ce qu'il avait causé des accidents mortels chez les moines qui en firent usage les premiers, sur les indications de Basile Valentin, religieux du XVe siècle, à qui l'on attribue la découverte d'un procédé pour extraire l'antimoine métallique de son sulfure. En réalité, l'antimoine était connu dans l'antiquité, en Orient et en Occident; mais l'origine du nom qui le désigne en français est douteuse. L'étymologie vulgaire « ne se fonde absolument sur rien, dit Littré, aucune anecdote de quelque authenticité ne nous apprenant comment un pareil sobriquet aurait pu être donné à ce métal. Quelques-uns le font venir de ἀντί et de μόνος, parce que ce métal ne se trouve jamais seul; certains, d'ἀντιμένειν, parce qu'il fortifie les corps. *Antimonium* se trouve dans les écrits de Constantin l'Africain, *De gradibus*, p. 381, médecin salernitain qui vivait à la fin du XIe siècle. D'autres, avec raison, ce semble, tirent ce mot de l'arabe *athmoud* ou *ithmid*. *Athmoud* est devenu facilement, dans le latin barbare, *antimonium*. D'un autre côté, la forme propre de l'arabe est *ithmid*, et vient sans aucun doute du grec στίμμι, qui est dans *stibié*; de sorte que, par un jeu singulier de l'altération des langues, *antimoine* et *stibié* seraient un mot identique. » *Dictionnaire de la langue française*, t. I, p. 156; cf. M. Devic, *Ibid., Supplément*, *Dictionnaire étymologique de tous les mots d'origine orientale*, p. 10. Στίμμι, στίβι, *stibium*, viennent eux-mêmes, comme l'avait remarqué Eustathe, *In Odyss.* (Littré, *ibid.*, t. IV, p. 2046), de l'égyptien, , *sdem*, *stem*, ce qui nous ramène au pays même où l'on faisait usage de l'antimoine comme cosmétique. Notre mot français dérive donc de l'égyptien *stem*, en passant par le grec στίβι, στίμμι, qui est devenu chez les Arabes *ithmid*, d'où les alchimistes l'ont transporté chez nous sous la forme antimoine.

Quoi qu'il en soit, du reste, de l'étymologie, l'antimoine existe dans la nature à l'état natif ou métallique, mais en très petite quantité; son véritable minerai est le sulfure d'antimoine, qu'on rencontre en masses fibreuses ou grenues, de couleur grise, en France et en beaucoup d'autres pays. Les Grecs et les Latins confondaient, sous la même dénomination de στίμμι et de *stibium*, l'antimoine natif et son sulfure. Dans nos traductions de la Bible (cf. S. Jérôme, *Epist.*, LIV, 7, et CVIII, 15, t. XXII, col. 553 et 891), le mot « antimoine » désigne la poudre de sulfure d'antimoine, dont les femmes ont fait usage en Orient dès l'antiquité pour peindre le tour des yeux et les faire paraître ainsi plus grands. La même coutume existait aussi chez les Grecs et les Romains, et dans le même but (Juvénal, *Satir.*, II, 93; Pline, *Ep.*, VI, 2), ce qui avait fait donner à la poudre d'antimoine ou à une poudre analogue, outre le nom de στίμμι ou de στίβι, celui de πλατυόφθαλμον, « qui rend les yeux larges. »

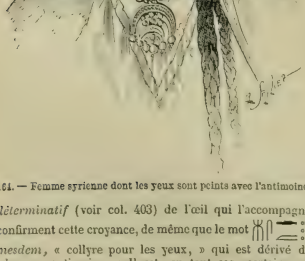
La coutume de peindre ainsi les yeux existe toujours en Orient, et les Arabes appellent *kohl* la poudre qui leur sert à cet usage. Cependant l'antimoine n'entre pas ordinairement aujourd'hui en Égypte dans la composition du *kohl*. Voici la description que donne de ce cosmétique un observateur exact, Lane : « Les yeux sont généralement grands et noirs... L'effet qu'ils produisent est encore augmenté par une pratique universellement en usage parmi les femmes des hautes classes et des classes moyennes et très commune même parmi celles de basse condition : elle consiste à noircir le bord des paupières, au-dessus

et au-dessous des yeux, avec une poudre noire appelée *kohl* (fig. 163). C'est un collyre, composé ordinairement du noir de fumée produit par la combustion d'une résine aromatique appelée *libani*, espèce d'encens, employée, dit-on, de préférence à un encens de qualité supérieure, parce qu'elle est moins chère et également bonne. On prépare aussi le *kohl* avec du noir de fumée produit en brûlant des coques d'amandes. Ces deux sortes de *kohl* ne sont employées que pour l'ornement des yeux, quoiqu'on croie qu'elles sont salutaires pour ces organes; mais il en existe aussi plusieurs espèces dont on se sert à cause de leurs propriétés médicales réelles ou supposées; en particulier de la poudre de divers minerais de plomb, auxquels on ajoute souvent du sarcocolle, du poivre long, du sucre candi, de la poudre fine d'un sequin vénitien et quelquefois des perles pulvérisées... On applique le *kohl* avec une petite baguette de bois, d'ivoire ou d'argent amincie vers le bout, mais à pointe émoussée; on l'humecte avec un liquide, quelquefois avec de l'eau de rose; on le plonge ensuite dans la poudre, et on le fait passer sur le bord des paupières; on l'appelle *mirwed;* le vase en verre dans lequel est conservé le *kohl* se nomme *mukhokah.* » Lane, *Modern Egyptians,* in-12, Londres, 1836, t. I, p. 41-43.



163. — Œil peint avec le *kohl.* Lane, *Modern Egyptians,* t. I, p. 41.

En Arabie, en Perse, en Syrie (fig. 164), on se sert encore aujourd'hui de l'antimoine comme *kohl.* On admet communément que dans l'antiquité on se servait aussi en Égypte et en Palestine de cette substance, comme l'ont traduit les anciennes versions, pour peindre les yeux en noir. Le nom même de l'antimoine en égyptien et le



164. — Femme syrienne dont les yeux sont peints avec l'antimoine.

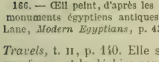
déterminatif (voir col. 403) de l'œil qui l'accompagne confirment cette croyance, de même que le mot *mesdem,* « collyre pour les yeux, » qui est dérivé de *sdem,* « antimoine. » Il est, en tout cas, certain que l'usage de se peindre les yeux était commun en Égypte : c'est ce qu'attestent les sculptures et les peintures des temples et des tombeaux, ainsi que les boîtes à poudre qu'on enterrait avec les momies, et dont un grand nombre ont été retrouvées dans les cercueils : quelques-unes contiennent encore des restes de cette poudre noire de toilette, avec la baguette qui servait à l'appliquer sur les yeux, comme celle qui est représentée figure 165 (dans la partie supérieure, la dernière à gauche).

Ces boîtes à poudre étaient de matières diverses; le plus souvent en pierre, en bois ou en terre cuite. Leur forme était aussi variée : les unes étaient un simple tube rond ou un vase sans ornements; d'autres se composaient de deux, trois ou quatre compartiments, renfermant apparemment des poudres de qualités différentes, et étaient ornées de mille manières : celles-ci étaient placées entre les mains d'un singe ou d'un monstre qui était censé les supporter, pendant que l'Égyptienne y plongeait son instrument de toilette; celles-là imitaient des colonnes, etc. (fig. 165). Voir Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians,* t. III, p. 382. La Sainte Écriture contient une allusion à ces boîtes à poudre, mais seulement dans un nom propre : la troisième fille que Dieu donna à Job, après son épreuve, reçut le nom de *Kérén happûk* (Vulgate : *Cornustibii*), littéralement : « Corne à *pûk,* » vase (primitivement corne creuse) dans lequel on mettait le *pûk* qui servait à peindre les yeux (Les Septante n'ont pas traduit littéralement le nom hébreu de la fille de Job; ils portent : Ἀμαλθείας κέρας, « corne d'abondance. » Job, XLII, 14).

165. — Boîtes antiques à cosmétique. D'après Wilkinson.

Chez les Égyptiens, les hommes paraissent s'être peints les yeux comme les femmes, si l'on en juge d'après certaines peintures de Thèbes (Wilkinson, *ouvr. cit.,* t. III, p. 382). Chez les Hébreux, cet usage ne semble pas avoir été si général; nous ne voyons pas qu'il ait existé chez les hommes, et beaucoup croient qu'il n'était pas non plus commun chez les femmes. Cette dernière affirmation est néanmoins peu d'accord avec les habitudes de l'Orient, où cette espèce d'ornement a toujours été à la mode, depuis l'Égypte jusqu'en Assyrie. A. Layard, *Nineveh and its Remains,* t. II, p. 328. Quoi qu'il en soit, du reste, il est raconté expressément dans le quatrième livre des Rois, IX, 30, que la reine Jézabel, ayant appris l'arrivée de Jéhu, le destructeur de sa famille, « se plaça du *pûk* sur les yeux. » Ézéchiel, XXIII, 40, fait allusion à la « peinture des yeux », en employant le verbe même dont les

Arabes ont tiré leur nom de *kohl* : *kâhalt 'ênayik*, « tu as peint tes yeux en noir, » dit le prophète à Ooliba-Jérusalem (Les Septante et la Vulgate ont bien traduit le sens : Ἐστιβίζου τοὺς ὀφθαλμούς σου : *Circumlinisti stibio oculos tuos*). Jérémie décrit la même opération, IV, 30, en se servant du verbe *qâr'a*, « déchirer, fendre. » S'adressant à Jérusalem, il lui dit : « Alors même que tu te fendrais les yeux avec du *pûk*, etc., » sans doute parce que les yeux peints paraissent plus largement fendus, comme on le voit sur les monuments égyptiens (fig. 166). Cette interprétation est plus naturelle que celle qui est donnée par d'autres commentateurs, suivant lesquels Jérémie indiquerait, non le résultat produit, mais la manière de le produire, d'après le procédé ainsi décrit par un voyageur anglais, Chandler : « Une jeune fille, fermant un de ses yeux, prit les cils supérieurs et inférieurs entre le pouce et l'index de la main gauche et les tira en avant; elle mit ensuite dans le coin extérieur de l'œil un poinçon qu'elle avait plongé dans la poudre noire et le retira de telle sorte que les particules de poudre qui y étaient adhérentes restèrent dans l'œil et se rangèrent autour de l'organe. »



166. — Œil peint, d'après les monuments égyptiens antiques. Lane, *Modern Egyptians*, p. 43.

Travels, t. II, p. 140. Elle se fendit ainsi l'œil, en quelque façon, et le déchira pour l'ouvrir et le peindre. Il est possible que les femmes juives se peignissent les yeux de cette manière, mais il est probable que Jérémie a voulu exprimer l'agrandissement factice qu'elles se proposaient de donner à l'œil pour en augmenter l'expression et l'éclat. Il n'est pas douteux, en effet, que l'emploi de ce cosmétique n'eût pour but de rehausser la beauté de celles qui en faisaient usage. Aussi quelques interprètes ont-ils vu une allusion à la peinture des yeux dans la description que fait le Sage de la femme de mauvaise vie, pour prévenir contre ses séductions : « Ne désire point sa beauté dans ton cœur; ne te laisse pas prendre par ses paupières, *be'af appêhâ*. » (Vulgate : *nutibus illius*, « par ses clignements d'yeux. ») Prov., VI, 25.

En dehors des passages de l'Écriture que nous avons rapportés, IV Reg., IX, 30; Jer., IV, 30, le mot *pûk* se lit encore, Is., LIV, 11, et I Par., XXIX, 2. Dans Isaïe, la signification de ce terme n'est pas claire. Le prophète, prédisant la restauration de Jérusalem, dit qu'il en posera les assises de pierres « avec du *pûk* », soit qu'il veuille indiquer par là que les pierres seront comme encadrées d'une bordure noire et brillante, telle que celle que produit le *pûk* sur les yeux, soit qu'il entende désigner une sorte de mortier semblable au *pûk*, qui sera employé pour cimenter les pierres destinées à la reconstruction de la ville sainte. En tout cas, il y a dans ces paroles d'Isaïe une allusion au cosmétique des yeux (La Vulgate a traduit : *per ordinem*, « avec ordre. ») — Dans le premier livre des Paralipomènes, XXIX, 2, le *pûk* est expressément qualifié de « pierre », *'eben*, et placé dans l'énumération des pierres précieuses rassemblées par David pour l'ornementation du temple que son fils Salomon devait construire à Jérusalem. Il n'est pas aisé d'en déterminer la nature avec certitude. Les uns y voient une pierre brillante, de couleur noire comme la poudre de *pûk*; d'autres, de couleur rouge dans le genre du rubis. Voir PIEK. La Vulgate a traduit *lapides... quasi stibinos*, « des pierres semblables à l'antimoine. »

On voit, par tout ce qui précède, qu'il ne faut pas confondre le *pûk* avec le « fard » ou la couleur rouge en usage pour peindre les joues. Cette couleur rouge s'appelle en grec φῦκος, en latin *fucus*, Sap., XIII, 14, mais la ressemblance de son qui existe entre *pûk* et φῦκος est tout à fait fortuite; le φῦκος est ainsi appelé parce que ce cosmétique était tiré d'une algue marine, nommée en grec φῦκος. Voir FARD. Il ne faut pas confondre non plus le *pûk* avec le *henné*, tiré de la plante connue sous le nom de *Lawsonia alba*, et qui sert en Orient à se peindre en rouge les ongles et les extrémités des doigts des mains et des pieds. Voir HENNÉ, TOILETTE. Cf. Hille, *Ueber Gebrauch und Zusammensetzung der orientalischen Augenschminke*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, année 1851, p. 236.

ANTINE (Maur François d'), né le 1er avril 1688, à Gonrieux, dans le diocèse de Liége (aujourd'hui de Namur), mourut à Paris, au monastère des Blancs-Manteaux, le 3 novembre 1746. Après avoir fait ses études à l'université de Douai, il entra au monastère de Saint-Lucien de Beauvais, où il fit profession à l'âge de vingt-quatre ans (14 août 1712). Chargé d'abord de l'enseignement de la philosophie à Saint-Nicaise de Reims, il fut envoyé peu après à Saint-Germain-des-Prés, pour travailler à la collection des Lettres des Papes, puis, de concert avec dom Pierre Carpentier, à la réédition du Glossaire de Ducange. Mais son attachement au jansénisme le fit reléguer, en 1734, à Pontoise, où il s'adonna exclusivement à l'étude des Saintes Écritures, et spécialement du Psautier, qu'il entreprit de traduire sur le texte original. Rappelé à Paris, en 1737, il publia sa traduction sous ce titre : *Les Pseaumes traduits sur l'Hébreu avec des notes, par un Religieux Bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur*, in-8°, Paris, 1739. En même temps il s'appliquait à l'étude de la chronologie, préparant par ses travaux particuliers l'inestimable ouvrage de *L'Art de vérifier les dates*, publié seulement après sa mort, mais dont il doit être regardé comme le premier auteur.

Quant à la traduction des Psaumes, qui doit seule nous occuper ici, trois éditions successives, données en 1738 (?), 1739, in-8°, et 1740, in-12, disent assez quel en fut le succès. La troisième édition comprend, outre le Psautier, les Cantiques du bréviaire, la distribution des Psaumes selon l'ordre de l'office, les hymnes de l'Église, l'éloge des Psaumes par saint Ambroise (*Enarr. in Ps.* I), les oraisons du propre du temps et diverses prières. La traduction française de dom Maur d'Antine donne généralement le sens exact du texte hébreu, sans le suivre servilement. Des notes choisies dans l'Écriture et les Pères, que l'auteur s'était rendus familiers par une lecture assidue, facilitent l'intelligence du texte dans les passages difficiles. Enfin la préface est pleine de vues excellentes sur le sens et le but des psaumes. La mort ne permit pas à dom d'Antine de publier une quatrième édition qu'il avait préparée sur un nouveau plan. Voir JEAN DE BAR. J. PARISOT.

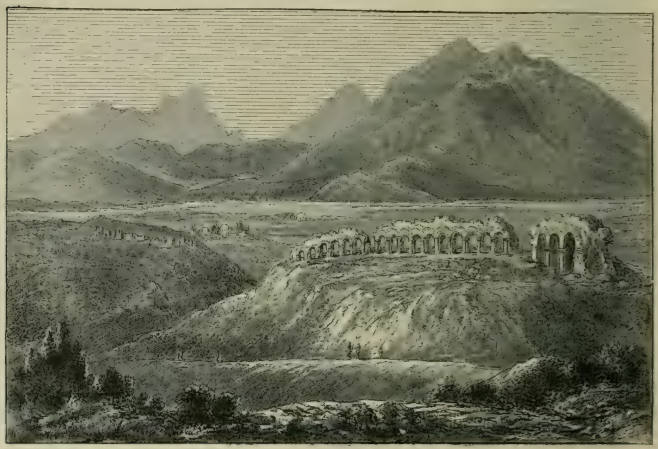
1. ANTIOCHE DE PISIDIE, ou mieux *voisine de la Pisidie* (Ἀντιόχεια ἡ πρὸς τῇ Πισιδίᾳ ou τῆς Πισιδίας), car elle appartenait en réalité à la Phrygie Parorée,

167. — Monnaie d'Antioche de Pisidie.

Tête laurée d'Antonin le Pieux. ANTON[INVS] PIUS PMTPP COS IIII. — ℞. MENSIS COL CAES ANTIOCH. Le dieu Mên (*Mensis*, « mois »), tenant une lance de la main droite et une statuette de la Victoire de la main gauche.

Strabon, XII, 8, 14, était située sur le versant méridional des montagnes qui séparent la Phrygie de la Pisidie. Une colonie venue de Magnésie, près du Méandre, l'avait peuplée; mais c'est Séleucus Nicator qui l'avait réellement

fondée (300 avant J.-C.). Les rois de Syrie en furent les maîtres jusqu'à la défaite d'Antiochus III par les Romains (190 avant J.-C.). Ceux-ci la donnèrent à Eumène II, roi de Pergame. Ils en firent plus tard une colonie romaine, avec le surnom de *Cæsarea* (fig. 167). Pline, v, 4. Elle était exempte d'impôts publics et se gouvernait elle-même. C'était un des centres asiatiques où les Juifs se trouvaient en grand nombre. Le livre des Actes nous apprend qu'ils y avaient même fait du prosélytisme avec succès, et que beaucoup de païens étaient passés au culte du vrai Dieu. Act., XIII, 16, 43, 49. Paul et Barnabé visitèrent cette cité considérable dans leur première tournée apostolique. Act., XIII, 14. Paul y prononça dans la synagogue un important discours, qui devait être le prélude d'autres prédications publiques, mais la jalousie des Juifs empêcha la conférence annoncée pour le samedi suivant. Paul et Barnabé s'écrièrent alors : « Vous vous jugez indignes de la vie éternelle, nous nous retournons vers les Gentils. » Parole encourageante pour ceux-ci, qui, en effet, accueillirent avec



168. — Ruines d'Antioche de Pisidie.

empressement la bonne nouvelle. Les Juifs, au contraire, ne contenant plus leur haine contre les prédicateurs, fomentèrent une terrible cabale contre eux. Bon nombre de femmes pieuses et de personnages notables subirent leur influence et prirent partie contre Paul et Barnabé, qu'on expulsa du territoire d'Antioche. Ceux-ci, indignés, partirent en secouant la poussière de leurs pieds contre les Juifs auteurs de cette odieuse mesure. Act., XIII, 46-51. Ils repassèrent néanmoins à Antioche quelque temps après pour y consolider le bien qu'ils y avaient commencé, Act., XIV, 20-22, et y organiser une communauté chrétienne sous la direction d'*anciens* qu'ils désignèrent. Antioche est mentionnée par saint Paul, II Tim., III, 11, comme une des villes où il avait souffert pour Jésus-Christ.

Strabon indique à peu près la place de cette cité en disant qu'elle était au midi de l'arête montagneuse traversant la Phrygie Parorée et bâtie sur une petite colline. Arundell, il y a soixante ans, crut en découvrir les ruines près d'Yalobatch, petit village au pied du Sultan Dagh. Hamilton, visitant ce site douze ans après, y releva plusieurs inscriptions latines. L'une d'elles donne raison à l'hypothèse d'Arundell. Le nom d'*Antiochæa Cæsarea* s'y lit tout au long. Des fragments d'aqueduc encore debout sur un monticule (fig. 168), près du petit plateau où fut Antioche, un vaste édifice, construit en pierres de bel appareil, et se terminant en abside, peut-être jadis une église : voilà tout ce qui reste de l'antique cité. Des débris d'une enceinte beaucoup moins importante marquent-ils la place où fut le temple du dieu Mois (Mèn, Lunus ou Mensis), auquel la ville était consacrée, et dont on retrouve l'image sur des médailles avec l'inscription : *Mensis Coloniæ Cæsareæ Antiochiæ* (fig. 167) ? C'est possible. Des fouilles autour du monticule donneraient de plus sérieuses indications. Voir Arundell, *Discoveries in Asia Minor*, 1834; Hamilton, *Researches in Asia Minor*, etc., 1842.

Les indications des anciens sont dans Strabon, XII, 8; Pline, *H. N.*, V, 24; Ptolémée, V, V, 4. E. LE CAMUS.

2. ANTIOCHE DE SYRIE (Ἀντιόχεια) fut la capitale des rois Séleucides (I Mach., III, 37; IV, 35; VI, 63; X, 68; XI, 13, 44, 56; II Mach., V, 21; VIII, 35; XIII, 23, 26; XIV, 27), comme Alexandrie l'était des Ptolémées (fig. 169). C'est Séleucus qui, après la victoire d'Ipsus (301 avant J.-C.), la bâtit non loin d'Antigonie, dans le vallon fertile arrosé par l'Oronte, entre les dernières ramifications de l'Amanus au nord et les embranchements du Casius au midi. Rien de plus pittoresque que le site de cette superbe ville (fig. 170), cinquante fois détruite par des tremblements de terre et cinquante fois rebâtie, jusqu'à ce que la barbarie musulmane, plus inexorable que tous les bouleversements du sol, lui a définitivement interdit de redevenir

une cité digne de ses vieilles gloires. Susceptible cependant de recevoir aujourd'hui comme autrefois par l'Oronte

169. — Monnaie d'Antioche de Syrie.

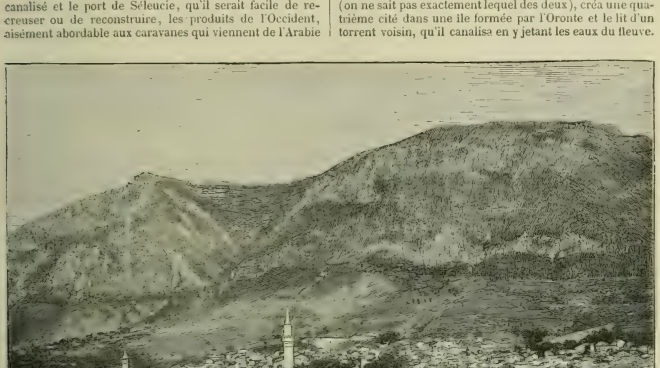
Tête de Jupiter.— ℞. ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΕΠΙ ΟΥΑΡΟΥ « [Monnaie des Antiochiens], sous [le légat Quinctilius] Varus. ΕΚ [l'an] 23 [de l'ère d'Actium, an 6 avant notre ère]. Femme représentant la ville d'Antioche, tête voilée et tourrelée, assise sur un rocher, et tenant dans la main droite une branche de palmier. Au-dessous, le fleuve de l'Oronte.

canalisé et le port de Séleucie, qu'il serait facile de recreuser ou de reconstruire, les produits de l'Occident, aisément abordable aux caravanes qui viennent de l'Arabie

population d'Antigonie, transplantée par Séleucus dans la ville neuve, en remplit bientôt l'enceinte.

Callinicus, un des successeurs de ce roi, dut peu après se préoccuper de l'agrandir. La montagne sur laquelle était Iopolis ou l'acropole se rapprochant, vers l'est, des bords de l'Oronte, il jugea qu'au lieu d'arrêter la muraille fortifiée aux Portes de Fer, comme on l'avait fait d'abord, il était plus naturel d'enfermer le sombre ravin lui-même dans l'enceinte de la ville. Par une œuvre d'art très remarquable, on infléchit et on releva, à travers la gorge abrupte, le mur en crémaillère, pour le faire courir ensuite, avec ses tours rondes ou carrées, sur la montagne voisine, plus tard nommée Stauris, jusqu'au point propice d'où il devait descendre en ligne droite vers l'Oronte. Dans ce quartier nouveau s'établirent surtout des Juifs, dont la nombreuse colonie devenait aussi puissante à Antioche qu'à Alexandrie.

Quelque temps après, l'espace venant encore à manquer, Antiochus III le Grand, ou Antiochus IV Épiphane (on ne sait pas exactement lequel des deux), créa une quatrième cité dans une île formée par l'Oronte et le lit d'un torrent voisin, qu'il canalisa en y jetant les eaux du fleuve.



170. — Vue d'Antioche de Syrie, d'après une photographie de M. Potton, vice-consul de France.

ou de la Mésopotamie, située au milieu de terres admirablement fertiles, près d'un grand fleuve, sous un climat délicieux, qu'assainissent les brises fraîches des montagnes, il n'est pas interdit de rêver pour elle une heureuse résurrection. Si une voie ferrée est jamais construite de Souédyéh à l'Euphrate, par la force des choses cette résurrection aura lieu.

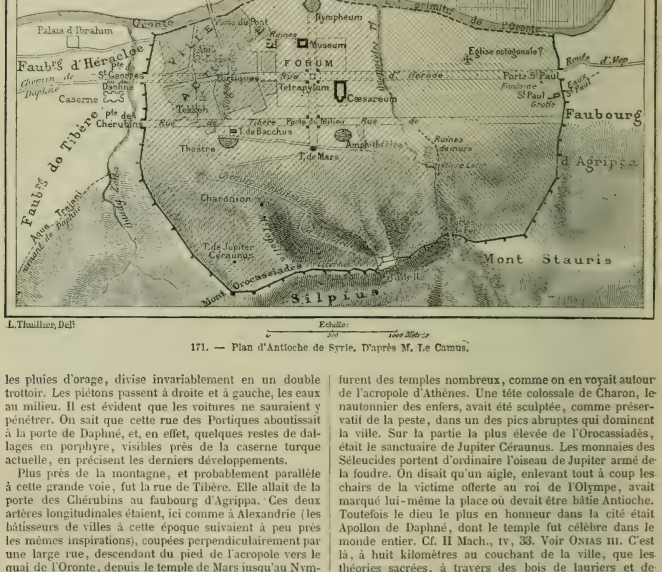
Quand Séleucus la fonda, il l'établit en partie sur le mont Silpius et en partie sur la rive du fleuve, la ville haute ou acropole devant protéger la ville basse, qui devint la ville du commerce, des monuments publics et des palais royaux. Deux torrents, descendant des rochers abrupts de la montagne, le Phyrminus ou Onopniétès au levant, et le Zoïba au couchant, achevaient de former autour d'elle un quadrilatère de fortifications naturelles, puisque l'Oronte et le Silpius la limitaient au nord et au midi. La

Ainsi s'explique le nom de Tétrapole donné par les anciens à Antioche. On y voyait réellement quatre villes distinctes, séparées par des remparts qu'on n'avait pas trouvé à propos de détruire, mais ne formant au fond qu'une grande et magnifique cité dans une enceinte générale de murs larges de cinq mètres et hauts de vingt-cinq, qui couvraient toute la crête du Silpius, de l'Orocassiadès au Stauris, et descendaient dans la plaine pour terminer, le long de l'Oronte, leur pittoresque pourtour de quinze kilomètres (fig. 171). Les ruines de ces vieux remparts et des tours qui les dominaient offrent aujourd'hui encore sur les hauteurs le plus grandiose spectacle. De la ville ancienne, ou même d'Antioche des croisades, en dehors de ce fantastique ruban de pierres amoncelées, il ne reste rien de visible. Tout est sous terre, mais la pioche des chercheurs aurait peu à faire pour l'en retirer. Nous l'avons

constaté récemment. Voir Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, t. III, p. 34.

On sait, d'après Josèphe (*Bell. jud.*, I, XXI, 11; *Ant. jud.*, XVI, v, 3), qu'une large rue ornée de portiques, comme à Palmyre, traversait la ville dans toute sa longueur (4 kil.), de l'occident à l'orient, et qu'Hérode le Grand la fit en partie paver de marbre ou de pierres blanches, pour y supprimer la boue et la poussière qui la rendaient impraticable vers le levant, au quartier des Juifs. Les traces de cette voie royale sont aisément reconnaissables depuis la porte de Saint-Paul jusqu'à l'entrée d'Antakiéh, la petite ville actuelle. Là elles disparaissent sous des constructions élevées sans ordre le long de rues tortueuses, qu'un large ruisseau ou canal profond, destiné à recevoir les écoles publiques, quelques temples et d'autres édifices, dont les Turcs ne consentent à exhumer les ruines que pour les enfouir aussitôt dans les constructions qu'ils veulent édifier. Dans l'île fut le palais royal, auquel aboutissaient de superbes portiques. Il est aujourd'hui enterré sous le limon qu'amassent périodiquement les crues de l'Oronte et les eaux de l'Onopniétès. De riches moissons de blé, d'orge et de réglisse poussent sur la vieille demeure des Séleucides. Une vaste couche de marbres, incroyablement fragmentés, n'empêche pas la végétation de s'y épanouir verte et luxuriante. Non loin de là, l'hippodrome et des bains publics sillonnent encore le sol de leurs charpentes vigoureuses.

Au bas d'Iopolis, et adossés à ses roches gigantesques,



L. Thuillier, Del.

171. — Plan d'Antioche de Syrie. D'après M. Le Camus.

les pluies d'orage, divise invariablement en un double trottoir. Les piétons passent à droite et à gauche, les eaux au milieu. Il est évident que les voitures ne sauraient y pénétrer. On sait que cette rue des Portiques aboutissait à la porte de Daphné, et, en effet, quelques restes de dallages en porphyre, visibles près de la caserne turque actuelle, en précisent les derniers développements.

Plus près de la montagne, et probablement parallèle à cette grande voie, fut la rue de Tibère. Elle allait de la porte des Chérubins au faubourg d'Agrippa. Ces deux artères longitudinales étaient, ici comme à Alexandrie (les bâtisseurs de villes à cette époque suivaient à peu près les mêmes inspirations), coupées perpendiculairement par une large rue, descendant du pied de l'acropole vers le quai de l'Oronte, depuis le temple de Mars jusqu'au Nymphéum. Cette rue, ornée d'arcs de triomphe tels que celui de la *Porte du Milieu*, rencontrait, à chacune des deux grandes voies parallèles qu'elle traversait, des tétrapyles décorés de statues magnifiques. Après avoir laissé à gauche le théâtre et le temple de Bacchus, à droite l'amphithéâtre et le Cæsareum, elle abordait l'agora pour le traverser du sud au nord, et côtoyer ensuite vers l'Oronte le muséum, furent des temples nombreux, comme on en voyait autour de l'acropole d'Athènes. Une tête colossale de Charon, le nautonnier des enfers, avait été sculptée, comme préservatif de la peste, dans un des pics abruptes qui dominent la ville. Sur la partie la plus élevée de l'Orocassiadès, était le sanctuaire de Jupiter Céraunus. Les monnaies des Séleucides portent d'ordinaire l'oiseau de Jupiter armé de la foudre. On disait qu'un aigle, enlevant tout à coup les chairs de la victime offerte au roi de l'Olympe, avait marqué lui-même la place où devait être bâtie Antioche. Toutefois le dieu le plus en honneur dans la cité était Apollon de Daphné, dont le temple fut célèbre dans le monde entier. Cf. II Mach., IV, 33. Voir ONIAS III. C'est là, à huit kilomètres au couchant de la ville, que les théories sacrées, à travers des bois de lauriers et de myrtes, par des chemins bordés de rosiers et de jasmins, allaient vénérer, dans son temple à double portique, la statue du dieu. Elle était de proportions colossales et atteignait presque le haut de la *cella* où elle était enfermée. C'est Bryaxès d'Athènes qui en était l'auteur. Une imprudence du philosophe Asclépiade amena l'incendie du temple et la perte de la statue. Rien n'était

plus suivi que les fêtes d'Apollon à Daphné, et c'est là que plus tard, mais avec une insistance bien inutile, Julien l'Apostat essaya de ressusciter le paganisme frappé à mort.

Sous un climat qui porte à la mollesse, et dans un milieu riche et corrompu, les populations syriennes, de mœurs beaucoup trop faciles, aimaient surtout ces démonstrations religieuses, où, à travers les bosquets odoriférants, dirigeant au bruit des instruments sacrés des danses lascives, chacun croyait honorer les dieux par d'immorales pratiques, lorsque en réalité on sacrifiait la vertu aux plus honteuses passions. Satisfaire à la fois l'instinct de la religiosité et l'amour effréné du plaisir qui se trouvent au fond de tout homme de l'Orient, était pour Apollon une bonne fortune. Antioche fut souvent désignée sous le qualificatif d'Épidaphné.

Les Juifs vivaient pourtant tranquilles dans cette ville turbulente et immorale, grâce aux privilèges dont les princes macédoniens les avaient comblés. Suivant les inspirations d'une sage politique, les Séleucides, en les attirant vers la Syrie au détriment de l'Égypte, cherchaient à faire échec à leurs adversaires les Ptolemées. Plus d'une fois, en effet, ces Juifs leur furent d'un grand secours, même au point de vue militaire. Le premier livre des Machabées, XI, 42-51, raconte comment, les habitants d'Antioche s'étant révoltés contre leur roi Démétrius II Nicator, ce prince put réprimer la sédition, grâce à la bravoure de trois mille Juifs que lui avait envoyés Jonathas Machabée. Toutefois et par un cruel caprice, quelques-uns des Séleucides maltraitèrent à Jérusalem ceux qu'ils favorisaient à Antioche. Épiphane et ses généraux firent régner en Palestine la plus terrible des persécutions qui ait affligé Israël. On sait avec quel patriotisme les Machabées opposèrent à ses entreprises criminelles la plus glorieuse résistance. I Mach., III, 37; XI, 20; II Mach., V, 27; VI-IX. Le quatrième livre des Machabées, dont l'origine est incertaine, mais qui est attribué par quelques critiques à Josèphe (*De Machabæis*, nos 4 et 5), fait de Jérusalem le théâtre du martyre d'Éléazar, des sept frères Machabées et de leur mère, II Mach., VI, 18-VII, 41; mais plusieurs croient que l'héroïque scène se passa à Antioche, et l'on montrait dans cette ville, au temps de saint Jérôme et de saint Augustin, le tombeau et l'église des glorieux observateurs de la loi. Voir saint Jérôme, *Liber de situ et nom. loc.*, au mot *Modin*, t. XXIII, col. 911, et saint Augustin, *Sermo I de Machab.*, 300, t. XXXVIII, col. 1379.

A partir de Pompée, l'intervention des Romains dans les affaires de Syrie ne fit qu'accroître la prospérité de la colonie israélite. Celle-ci commença même à faire des prosélytes religieux dans cette immense cité de 500,000 âmes, si étrangement mêlée de Syriens et de Grecs, de Chaldéens et de Romains, de marchands et de rhéteurs, de charlatans et de philosophes, de science et d'ignorance, de hautes et de basses aspirations, de bien et de mal. Ainsi nous lisons, Act., VI, 5, qu'un des sept premiers diacres, Nicolas, fut un prosélyte d'Antioche. Mais c'était à l'Évangile que devait revenir l'honneur d'y faire la véritable trouée dans le monde païen, en y fondant la première Église chrétienne sortie de la gentilité.

A la suite de la persécution qui sévit à Jérusalem, lors du martyre d'Étienne, plusieurs disciples étaient allés annoncer l'Évangile à Antioche, certains d'y trouver une grande communauté juive peut-être curieuse de les entendre, et, en tout cas, un pouvoir public assez indifférent pour les laisser parler. Act., XI, 19. C'est là qu'après le baptême du centurion Corneille, et en apprenant le discours tenu par Pierre devant ceux de Jérusalem, des disciples commencèrent à mettre en pratique les vues nouvelles du chef des Apôtres, et à prêcher l'Évangile aux païens eux-mêmes. La Barnabé vint voir de près, approuver et poursuivre, de concert avec Paul, qu'il était allé chercher à Tarse, une si décisive innovation. C'est à Antioche que, cessant d'être confondus avec les Juifs, les disciples de l'Évangile, issus de toute nation et de toute langue, furent appelés chrétiens, soit par malicieux sobriquet, soit par mesure de police, soit par une inspiration plus haute, en raison de leur union intime et absolue avec celui qui était l'objet de leur culte. Act., XI, 21, 22, 26. Dans cette cité à jamais célèbre, fut donc baptisée, qualifiée pour la première fois et officiellement reconnue l'Église chrétienne.

Mais la nouvelle communauté, tout en ayant pleine conscience de sa vie personnelle et de son avenir, n'en voulut pas moins rester filialement unie, par des liens de charité et de déférence, à l'Église-mère de Jérusalem. Elle avait reçu d'elle tantôt des évangélistes, tantôt même des prophètes; elle lui envoya des secours d'argent pour se défendre contre la famine. Act., XI, 30; XII, 25. D'Antioche, comme du centre religieux le plus fortement organisé et le plus ouvert aux idées universalistes, partirent les premiers missionnaires Paul et Barnabé, pour aller à la conquête du monde païen, Act., XIII, 1-3, et c'est là qu'ils revinrent pour se retremper, comme au centre primordial de l'activité apostolique. Act., XIV, 26. Paul, du moins, resta fidèle à cette pratique dans les divers voyages qu'il entreprit. Act., XV, 36, et XVIII, 22; XVIII, 23. C'est à propos de l'Église d'Antioche que le concile de Jérusalem rendit son décret sur les observances légales. Act., XV, 23. Cf. Gal., II, 11-14.

Antioche a donc été le berceau véritable de l'Évangile libre et de l'Église chrétienne dégagée de tous liens avec le judaïsme. C'est une gloire que nulle autre métropole ne saurait lui disputer. D'après la tradition, Pierre y séjourna quelque temps et en dirigea la florissante communauté (S. Jérôme, *In Gal.*, l. I, c. II, t. XXVI, col. 341; Origène, *In Luc., hom.* VI, t. XIII, col. 1815; Eusèbe, *H. E.*, III, 36, t. XX, col. 288); mais ce ne fut qu'en passant, après le concile de Jérusalem et avant son apostolat en Asie, aux bords de l'Euphrate, dans les provinces du Pont, de Bithynie et de Cappadoce. De grands évêques devaient, par leur martyre, leurs vertus et leur science, illustrer après lui ce siège incomparable.

De tout cela, il ne reste plus aujourd'hui que le souvenir. Nous n'avons trouvé en 1888, à Antioche, que cent quinze chrétiens catholiques et deux cents schismatiques environ. Comme reliques du passé, nous avons vénéré deux grottes au pied du Stauris. A l'une, celle du cimetière latin, se rattache le souvenir de saint Pierre. A l'autre, celle du monastère Saint-Paul, s'applique ce qui est raconté dans Théodoret (*H. E.*, IV, 22, t. LXXXII, col. 1184; *Vit. Patr.*, II, t. LXXXII, col. 1188, 1317) des réunions solennelles tenues au temps de la persécution de Valens par les chrétiens catholiques. C'est près de ces roches creusées en voûte où avait vécu jadis l'apôtre Paul que, sous la présidence de Flavien et de Diodore, ils allaient chanter les louanges de Dieu. Peut-être la Tekkéh, dans la ville moderne, répond-elle à l'église *ancienne* (παλαία) bâtie dans la rue du Singon, où Paul avait donné ses conférences publiques (Malala, liv. X, t. XCVII, col. 372). La mosquée Abib el-Nadjar est-elle le vieux temple de la Fortune d'Antioche, où furent solennellement déposés les restes d'Ignace martyr? Ce n'est pas impossible. Comme construction, elle remonte à une date très ancienne. Le dôme en était formé avec des poteries creuses, comme dans certains édifices des premiers siècles, au monument de sainte Hélène, par exemple, dans la campagne romaine. Il y a dans la mosquée d'Abib el-Nadjar une crypte avec des tombeaux qu'il ne nous a pas été permis de visiter et auxquels la tradition arabe attribue la plus grande importance.

Otffried Müller a recueilli dans ses *Antiquitates Antiochenæ*, in-4°, Œttingue, 1839, à peu près tout ce que les anciens, Strabon, Libanius, Julien, Ammien Marcellin, saint Jean Chrysostome et surtout Malala ont écrit sur Antioche. Il ne lui a manqué que d'avoir vu pour mieux utiliser ses patientes recherches. Voir *Notre voyage aux*

pays bibliques, t. III, p. 30-80, et *L'Œuvre des Apôtres*, t. I, p. 256-272 et 318. E. Le Camus.

3. ANTIOCHE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'). — L'école exégétique d'Antioche de Syrie est moins ancienne que celle d'Alexandrie d'Égypte; de plus, elle ne forma même pas d'abord une école proprement dite, donnant un enseignement régulier, comme le *Didascalée* de la capitale égyptienne (voir Alexandrie 2); mais elle mérita néanmoins ce nom, avant même d'avoir des professeurs et des élèves, par un ensemble de doctrines et une méthode d'études et d'exposition que les docteurs formés dans cette ville se transmirent les uns aux autres. Elle doit sa gloire aux écrivains ecclésiastiques sortis de son sein, lesquels se sont surtout distingués par l'explication des Saintes Écritures. Leur trait caracteristique, c'est, par opposition aux tendances allégoriques de l'école d'Alexandrie, la recherche du sens littéral, dont ils font leur objet principal. Ils étudient la révélation divine à l'aide de l'histoire et de la grammaire, et ils s'efforcent de rendre cette étude tout à fait pratique. L'historien Socrate peint par ces mots l'école d'Antioche, en la personne d'un de ses principaux maîtres : Ψιλῷ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων Γραφῶν, τὰς θεωρίας αὐτῶν ἐκτρεπόμενος, « il s'attache au sens simple et littéral des divines Écritures, laissant de côté le sens allégorique. » *H. E.*, VI, 3, t. LXVII, col. 668. Cf. Sozomène, *H. E.*, VIII, 2, t. LXVII, col. 1516; Photius, *Bibl.*, Codex 38, t. CIII, col. 72.

L'histoire de l'école exégétique d'Antioche peut se diviser en trois périodes : 1° période de formation, depuis saint Lucien jusqu'à Diodore de Tarse (290-370); 2° période de maturité et d'éclat, depuis Diodore de Tarse jusqu'à Nestorius (370-430); 3° période de décadence, depuis les commencements de l'hérésie nestorienne, vers 430, jusqu'à sa ruine complète.

I. *Période de formation de l'école exégétique d'Antioche* (290-370). — Ses origines remontent au prêtre Dorothée et au prêtre Lucien. Dorothée était très versé dans la science des Écritures, au témoignage d'Eusèbe, qui les lui avait entendu expliquer, et qui nous apprend de plus que ce docteur avait étudié avec soin la langue hébraïque, pour mieux comprendre la parole de Dieu. Eusèbe, *H. E.*, VII, 32, t. XX, col. 721. Quant au prêtre Lucien, qui, comme Dorothée, scella sa foi de son sang en souffrant le martyre à Nicomédie, en 311 ou 312, il se distingua aussi par sa science des Écritures. Eusèbe, *H. E.*, IX, 6, t. XX, col. 809. Lucien, originaire de Samosate, avait été élevé à Édesse, où il avait eu pour maître un habile exégète appelé Macaire; il avait aussi fréquenté l'école de Césarée de Palestine, fondée par Origène. Suidas, *Lexicon*, édit. Bernhardy, t. II, col. 607. Quand il alla à Antioche, il y suivit peut-être aussi les leçons de Malchion, qui y tenait une école (παιδευτήριον, Eusèbe, *H. E.*, VII, 29, t. XX, col. 708), et qui est considéré par quelques-uns comme le véritable fondateur de l'école d'Antioche. W. Smith, *Dictionary of Christian Biography*, t. III, p. 748. Quoi qu'il en soit de ce point, Lucien, s'il n'en fut pas le fondateur, fut du moins le maître qui forma le plus de disciples, dont quelques-uns malheureusement acquirent une triste célébrité : Eusèbe de Nicomédie, Maris de Chalcédoine, Léonce d'Antioche, Eudoxe, Théognide de Nicée, Astérius et Arius, le père de l'hérésie arienne. A cause de leur maître, ils se donnaient le nom de « Collucianistes ». (Théodoret, *H. E.*, I, 4, t. LXXXII, col. 392; A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, 2e édit., 1857, t. I, p. 375.) De tels élèves ne firent pas honneur à leur maître, et montrèrent alors, comme plus tard Théodore de Mopsueste, que l'interprétation littérale peut dégénérer en rationalisme, si elle n'est pas maintenue dans de justes bornes. Saint Lucien évita lui-même ces excès. Il se rendit célèbre dans tout l'Orient par son édition critique des Septante, qui rendit de grands services à l'Église grecque. S. Jérôme, *De vir. illust.*, LXXVII, t. XXIII, col. 685. Son esprit et sa méthode lui survécurent et s'implantèrent solidement dans l'ancienne capitale de la Syrie.

II. *Période de maturité et d'éclat de l'école exégétique d'Antioche* (370-430). — Flavien, prêtre et évêque d'Antioche (381-404), continua l'œuvre de saint Lucien en s'appliquant à l'instruction et à l'enseignement; mais ce fut surtout son ami Diodore, connu sous le nom de Diodore de Tarse († 394), parce qu'il devint évêque de cette ville vers 379, qui porta au plus haut point la gloire de l'école d'Antioche. Avec lui commence la seconde période historique de cette école. Diodore, comme Flavien, était originaire d'Antioche. (Théodoret, *H. E.*, IV, 22, t. LXXXII, col. 1184.) Il avait étudié la philosophie à Athènes. (Julien l'Apostat, dans Facundus, *Pro defens. trium capitul.*, IV, 2, t. LXVII, col. 621.) Il avait eu aussi pour maître Silvain, évêque de Tarse, soit à Tarse même, soit à Antioche. S. Basile, *Epist.* CCXLIV, 3, t. XXXII, col. 916. Il mena dans cette dernière ville la vie monastique, et avec son ami Cartérius fut à la tête d'une école proprement dite, dans laquelle il créa un véritable enseignement, avec une sorte de cours régulier d'études, dont l'Écriture Sainte faisait le fonds. Les monastères d'Antioche et des environs devinrent alors autant de centres d'étude. L'historien Socrate atteste, *H. E.*, VI, 3, t. LXVII, col. 665, que Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Maxime, depuis évêque de Séleucie, fréquentaient les écoles monastiques (ἀσκητήριον) des deux archimandrites Diodore et Cartérius, dans l'ancienne capitale de la Syrie. Saint Jean Chrysostome lui-même nous apprend que les monastères servaient alors d'école aux jeunes chrétiens. *Adv. oppugnat. vitæ monast.*, III, 18, t. XLVII, col. 380.

L'enseignement de Diodore de Tarse fut, pour les principes et la méthode, celui de saint Lucien. On lui reproche à lui-même des tendances rationalistes, mais cette accusation n'est pas établie rigoureusement. Quoique son langage ait pu manquer plus d'une fois d'exactitude, il est certain qu'il ne fut pas au moins formellement hérétique. L'orthodoxie de son illustre élève saint Jean Chrysostome peut être regardée comme sa justification, et rien n'autorise à lui attribuer les hardiesses de son autre disciple, Théodore de Mopsueste († 428), et moins encore les erreurs de Nestorius, élève de Théodore. On l'accuse avec plus de raison, d'après les fragments de ses commentaires qui se sont conservés dans les *Chaines*, de n'avoir pas épargné les injures aux allégoristes de l'école d'Alexandrie (Dandiran, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. I, p. 374. Voir les rares débris qui nous sont restés de ses commentaires dans Migne, *Patr. gr.*, t. LXXXIII, col. 1561-1628). Nous ne connaissons que par le titre son ouvrage *Sur la différence entre le sens typique et le sens allégorique*, Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας, mais il n'est pas douteux qu'il n'y préconisât l'exégèse littérale et n'y combattit l'interprétation allégorique. (Voir Suidas, *Lexicon*, édit. Bernhardy, t. I, col. 1379; H. Kihn, *Ueber* θεωρία *und* ἀλληγορία *nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener*, dans la *Tübinger Quartalschift*, 1880, p. 531-582.)

Diodore eut pour auxiliaire le prêtre Évagre, qui fut aussi l'ami de saint Jérôme. *De vir. illust.*, CXXV, t. XXIII, col. 711. Parmi les élèves du chef de l'école d'Antioche, saint Jean Chrysostome, né dans cette ville en 347, le plus grand peut-être des exégètes chrétiens, occupe la première place. Théodore de Mopsueste, condisciple de Jean, fut non moins célèbre par ses erreurs que par son éloquence et par sa science des Écritures, qu'il expliqua toujours dans le sens littéral, en l'outrant parfois et en préparant ainsi les voies au nestorianisme. Son frère Polychronius, évêque d'Apamée sur l'Oronte, de 410 à 430, et Théodoret, évêque de Cyr (vers 386-458), son élève, l'un et l'autre exégètes remarquables, eurent comme Théodore une grande connaissance des Livres Saints, mais surent éviter ses écarts. Isidore de Péluse, mort en 434,

continua dans ses écrits les traditions de l'école d'Antioche; toutefois il ne fut guère qu'un compilateur et un abréviateur de saint Jean Chrysostome, et son œuvre est l'annonce de la décadence.

III. *Période de décadence de l'école exégétique d'Antioche, à partir de* 430. — Les erreurs de Nestorius, nommé en 428 archevêque de Constantinople, mort en 440, furent fatales à l'école d'Antioche. Cet hérésiarque avait été disciple de Théodore de Mopsueste. Ses sectateurs adoptèrent ses principes d'exégèse. Obligés de quitter l'empire, ils se réfugièrent dans le royaume de Perse, où ils furent protégés pour des raisons politiques, et, à partir de 431, date de la condamnation du nestorianisme par le concile d'Éphèse, ils furent les maîtres de l'école d'Édesse en Mésopotamie, destinée à former le clergé perse. Quand cette école, après des péripéties diverses, fut détruite par l'empereur Zénon en 489, les professeurs hérétiques la transportèrent à Nisibe, où elle se perpétua jusque fort avant dans le moyen âge. Voir H. Kihn, *Theodor vom Mopsuestia*, p. 198-212. A Édesse et à Nisibe, ils avaient écrit en syriaque. Ibas, Cumas et Probus avaient déjà traduit en langue syriaque, dans cette première ville, les écrits de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste.

Tandis que les Nestoriens continuaient en Perse l'enseignement de leur chef, d'après la méthode de Théodore de Mopsueste, l'école exégétique d'Antioche déclinait dans cette ville au milieu des luttes des hérétiques. Les écrivains orthodoxes qui fleurissent alors sont inférieurs à ceux qui les avaient précédés par l'originalité, la profondeur et l'activité. Tels sont les disciples de saint Jean Chrysostome : l'abbé Marc, moine égyptien († vers 410); saint Nil, moine du mont Sinaï († vers 430); Victor d'Antioche, auteur d'un commentaire de l'Évangile de saint Marc; Cassien († 431), qui fonda le monastère de Saint-Victor à Marseille; saint Proclus, patriarche de Constantinople († 447), etc. Tous ces auteurs, à part Cassien, dont les ouvrages sont en latin, écrivirent en grec; ils ignorèrent ou connurent fort peu l'hébreu et le syriaque, et ne se servirent des Hexaples d'Origène que dans un but exégétique, non comme d'un instrument de critique, comme l'avait fait Diodore de Tarse. Voir Diodore, *In Gen.* XXIV, 2, t. XXXIII, col. 1575, etc.

Sur les autres écrivains qui se rattachent à l'école d'Antioche, voir J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1735, t. III, part. I, p. 37 et suiv.

IV. *Influence de l'école exégétique d'Antioche en Occident.* — On a vu une attaque contre l'école d'Antioche dans les paroles de saint Jérôme condamnant ceux qui suivent la honte de la lettre et ne savent pas s'élever plus haut : « *Si turpitudinem litteræ sequatur et non ascendat ad decorem intelligentiæ spiritalis.* » *In Amos*, II, 1, t. XXV, col. 1003. Si l'illustre docteur a jugé, non sans raison, que les exégètes qu'il combat poussaient quelquefois trop loin les conséquences de leurs principes, il n'en a pas moins reconnu leur mérite, et il a contribué plus que personne à répandre leurs idées en Occident. L'influence de l'école d'Antioche ne fut pas ainsi bornée à l'Orient seul. Les règles qu'elle avait suivies firent leur chemin dans les monastères latins. Voir Junilius Africanus, *Instituta regularia divinæ legis*, édit. Kihn, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1880. Si les écrits de Diodore, de Théodore de Mopsueste, de Polychronius et même de Théodoret, trouvèrent peu de lecteurs dans l'Église occidentale, les homélies de saint Jean Chrysostome eurent toujours des admirateurs et contribuèrent à répandre le goût de sa manière d'interpréter la Sainte Écriture.

V. *Jugement critique sur l'école exégétique d'Antioche.* — Cette école, nous l'avons vu, n'a pas été sans tache. Née en partie d'une réaction naturelle et justifiée contre les excès de l'interprétation allégorique d'Origène, elle ne sut pas toujours s'arrêter à temps en marchant dans la voie opposée, et éviter tous les précipices qui bordaient sa route. L'école d'Alexandrie faisait fortement ressortir l'élément surnaturel, mystérieux des Écritures; mais elle donnait trop quelquefois à l'imagination. Celle d'Antioche insistait davantage sur le côté rationnel des dogmes chrétiens, et s'efforçait de prouver que le christianisme est en parfait accord avec les exigences légitimes de la raison; mais si ses docteurs les plus éminents surent éviter l'écueil du rationalisme et ne prétendirent nullement contester le caractère surnaturel des mystères de notre foi, les erreurs graves dans lesquelles tombèrent quelques-uns de ses membres ternirent sa gloire; elles lui devinrent funestes et finirent par amener sa ruine complète.

Cependant, quels que soient les reproches qu'on est en droit d'adresser à l'école d'Antioche, on ne doit pas méconnaître les grands services qu'elle a rendus à la théologie et aux Livres Saints. Non seulement elle a fait toucher du doigt ce qu'il y avait d'arbitraire et de faux dans l'allégorisme outré d'Origène, mais elle a posé les principes d'une saine exégèse, qui demeurent toujours vrais, et qui, appliqués avec sagesse, doivent être les guides du théologien. Les maîtres de cette école ont établi l'herméneutique sacrée sur une base solide, et ils en ont fait une véritable science, en montrant, en théorie, quelles sont les véritables règles de l'interprétation littérale, c'est-à-dire de l'interprétation historique et grammaticale; et en indiquant en pratique, par leur exemple, comment il faut les appliquer.

Origène, par ses Hexaples et ses Commentaires, avait posé, il est vrai, les fondements d'une exégèse scientifique; mais il n'avait pas su achever l'édifice qu'il avait commencé, parce que sa méthode était défectueuse. Les Antiochiens, sans avoir son génie, furent plus heureux que ce grand docteur. En mettant à profit, avec une méthode sûre, les travaux de ceux qui les avaient précédés, ils expliquèrent les Écritures avec le plus grand succès; l'exégèse de saint Jean Chrysostome est encore aujourd'hui un modèle.

Les deux écoles se complétèrent, du reste, à bien des égards, en suivant chacune une direction particulière. Les Alexandrins suivaient une tendance spéculative et mystique; les docteurs d'Antioche se distinguaient surtout par la réflexion, la logique et la sobriété des idées. Tandis que les premiers s'attachaient de préférence à la philosophie de Platon, surtout dans la forme que lui avait donnée Philon, les seconds étaient éclectiques, prenant quelque chose au stoïcisme et beaucoup à Aristote, dont la dialectique convenait à leur genre d'esprit. Toutefois il n'y avait pas une opposition absolue entre les uns et les autres. Clément et Origène donnaient une place beaucoup plus grande à l'allégorisme; Diodore de Tarse et ses élèves, à l'interprétation littérale et historique; mais ceux-ci ne rejetaient point entièrement le sens mystique, ni surtout les figures typiques de l'Ancien Testament, et ceux-là, s'ils sacrifiaient trop souvent le sens littéral et le déclaraient insuffisant, reconnaissaient néanmoins son existence et son utilité. Ils admettaient tous aussi l'inspiration des Écritures, et l'étendaient à toutes les parties de l'Ancien et du Nouveau Testament; seulement à Alexandrie on croyait souvent découvrir dans une expression isolée une pensée profonde que le Saint-Esprit aurait eue en vue, au lieu qu'à Antioche on faisait ressortir davantage dans les livres sacrés la part de l'homme, dont Dieu s'était servi pour nous communiquer la vérité révélée. La foi était donc la même, quoique dans l'interprétation de la parole de Dieu on donnât d'un côté davantage au sentiment, et de l'autre à la raison.

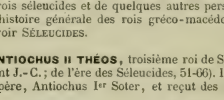
Les deux tendances subsistent toujours : quelques esprits, aujourd'hui encore, sont portés vers les spéculations mystiques des Alexandrins; cependant le plus grand nombre des commentateurs, habitués à une méthode scientifique rigoureuse, ne veulent rien admettre sans preuves positives, et s'appliquent à établir les vérités chrétiennes sur l'interprétation littérale des Écritures, appuyée sur la tradition.

VI. *Bibliographie.* — Voir Frd. Chr. Münter, *Commentatio de schola Antiochena*, Copenhague, 1811; Id., *Ueber die Antiochenische Schule*, dans l'*Archiv für alte und neue Kirchengeschichte* von Stäudlin und Tzschirner, t. I, 1813 (Münter a eu le premier le mérite de faire ressortir l'importance de l'école d'Antioche); Dubois, *Études sur les principaux travaux de l'école d'Antioche*, Genève, 1858; K. Hornung, *Schola Antiochena de Scripturæ interpretatione quonam modo sit merita*, Neustadt am Saal, 1864; Kuhn, *Die antiochenische Schule*, Ingolstadt, 1866; Ph. Hergenröther, *Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischen Gebiete*, in-8°, Wurzbourg, 1866; celui qui a le mieux et le plus complètement étudié l'école d'Antioche est H. Kihn, *Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete*, Weissenburg, 1867; id., *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1880; F. A. Specht, *Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros*, Munich, 1871; L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, in-8°, Iéna, 1869, p. 126-141; cardinal Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. Belet, t. II, 1889, p. 131-140. F. VIGOUROUX.

ANTIOCHIDE (Ἀντιοχίς, forme féminine du nom d'Ἀντίοχος), femme illégitime d'Antiochus IV Épiphane. C'était la coutume des rois d'Orient de donner aux reines pour leur entretien des villes ou même des provinces dont elles percevaient les revenus. Cf. Cicéron, *In Verrem*, act. II, l. III, 33. Antiochus Épiphane donna pour ce motif à Antiochide les villes de Tarse et de Mallo, en Cilicie. Les habitants de ces deux cités, soit qu'ils fussent indignés de devenir ainsi les tributaires d'une concubine, soit qu'ils craignissent d'être trop pressurés par elle, se révoltèrent, et le roi fut obligé de marcher contre eux, en personne, pour les remettre sous son obéissance (171 avant J.-C.). II Mach., IV, 30.

ANTIOCHUS. Ἀντίοχος, « adversaire. » Nom de plusieurs rois séleucides et de quelques autres personnages. Pour l'histoire générale des rois gréco-macédoniens de Syrie, voir SÉLEUCIDES.

1. ANTIOCHUS II THÉOS, troisième roi de Syrie (261-246 avant J.-C.; de l'ère des Séleucides, 51-66). Il succéda à son père, Antiochus Ier Soter, et reçut des Milésiens



172. — Antiochus II Théos.

Tête diadémée d'Antiochus II. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ. Pallas, casquée, debout, tenant une Victoire de la main droite et une palme de la main gauche. A ses pieds, un bouclier.

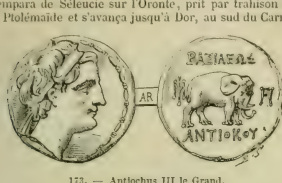
le surnom de Théos ou « dieu », parce qu'il les délivra de leur tyran Timarque. Appien, *Syr.*, 65 (fig. 172). Il n'est pas nommé par son nom dans l'Écriture, mais il est question de lui dans les prophéties de Daniel. Son père, Antiochus Ier Soter (281-261 avant J.-C.), fils de Séleucus Ier Nicator (312-280), fondateur du royaume de Syrie, était en guerre au moment de sa mort, en 261, avec Ptolémée II Philadelphe, roi d'Égypte. Antiochus II continua la lutte. Après huit ans de combats, comme une grande partie de ses possessions d'Asie Mineure étaient tombées au pouvoir des Égyptiens, le roi d'Antioche, pour acheter la paix, consentit, en 249, à répudier sa femme Laodice, afin d'épouser Bérénice, fille de son vainqueur, et s'engagea à laisser le trône, non aux fils de sa première femme, mais aux descendants de Bérénice (Polybe, dans Athénée, *Deipnos.*, II, 45). Antiochus avait fait ce mariage par pure politique et contrairement à ses inclinations, aussi Ptolémée II Philadelphe étant mort deux ans plus tard (247), le roi de Syrie rappela-t-il sa première femme Laodice. Cependant celle-ci ne put lui pardonner l'affront qu'elle avait subi; elle empoisonna son mari, et fit mettre à mort, à Daphné, sa rivale Bérénice et son fils. C'est ainsi qu'Antiochus II périt, à l'âge de quarante ans (Porphyre, dans Eusèbe, *Chron. arm.*, I, t. XIX, col. 259). Le frère de Bérénice, Ptolémée III Évergète, qui avait succédé à son père Philadelphe sur le trône d'Égypte, marcha avec une armée au secours de sa sœur; mais il arriva trop tard, et il ne put que venger sa mort par le supplice de Laodice et le pillage de la Syrie. Appien, *Syr.*, 65; Valère Maxime, IX, 14, 1; Justin, XXVII, 1; S. Jérôme, *In Dan.*, XI, 6, t. XXV, col. 560.

Daniel avait prophétisé les événements tragiques qui devaient résulter du mariage de Bérénice avec Antiochus II. « A la fin de plusieurs années [de guerre], ils [le roi d'Égypte et le roi de Syrie] feront alliance, et [Bérénice] la fille du roi du midi [Ptolémée II Philadelphe, roi d'Égypte] viendra auprès du roi du nord [Antiochus II Théos, roi de Syrie] pour faire l'union [entre les deux rois par son mariage]; mais elle n'obtiendra pas la force du bras [Laodice l'emportera sur elle après la mort de Ptolémée II Philadelphe], et elle ne subsistera pas elle et sa race [son fils périra avec elle], et elle sera livrée [à ses ennemis] et ceux qui sont venus avec elle [d'Égypte en Syrie] et son enfant et celui qui la soutenait en ces temps. Mais il s'élèvera un rejeton de ses racines [Ptolémée III Évergète, frère de Bérénice] et il viendra avec une armée et il entrera dans les places fortes du roi du nord [en Syrie], et il les prendra et s'en rendra maître. Et leurs dieux, avec leurs statues, avec leurs vases précieux d'argent et d'or, il les emmènera captifs en Égypte [il emportera dans son royaume les richesses du royaume de Syrie après l'avoir pillé] et pendant des années il prévaudra contre le roi du nord [Lorsque Ptolémée III Évergète eut fait périr Laodice, meurtrière de sa sœur, le fils de Laodice, Séleucus II Callinicus, fut écarté quelque temps du trône d'Antioche; les hostilités se prolongèrent entre les Syriens et les Égyptiens, à l'avantage de ces derniers, et ce ne fut qu'après la mort de Séleucus II que ses fils menacèrent sérieusement l'Égypte]. » Dan., XI, 6-9. Pour la suite de l'histoire de la guerre entre l'Égypte et la Syrie, voir SÉLEUCUS II CALLINICUS, SÉLEUCUS III CÉRAUNUS, ANTIOCHUS III LE GRAND. Antiochus II avait été bienveillant pour les Juifs, et il paraît leur avoir conféré le droit de cité à Éphèse. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 2. Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2e édit., t. I, part. II, 1890, p. 745. F. VIGOUROUX.

2. ANTIOCHUS III LE GRAND, sixième roi de Syrie (223-187 avant J.-C.; de l'ère des Séleucides, 90-126). Antiochus III, fils de Séleucus II Callinicus, succéda à son frère Séleucus III Céraunus sur le trône d'Antioche (fig. 173). Il régna trente-six ans (Eusèbe, *Chron. arm.*, II, 35, t. XIX, col. 261), et son règne fut une suite presque ininterrompue de guerres entreprises au sud, au nord, à l'est et à l'ouest de ses États. Le premier livre des Machabées, I, 10 (Vulgate, 11); VIII, 6-8, nomme ce prince et fait allusion à ses armées d'éléphants, ainsi qu'à l'échec que lui infligèrent les Romains. Daniel, sans le nommer, prophétise ses exploits et sa défaite finale. Dan., XI, 10-19.

Héritier des haines de sa famille contre les Lagides, il fit surtout la guerre à l'Égypte. Irrité de ce que Ptolémée III Évergète avait arraché la Cœlésyrie, la Phénicie et la Palestine à ses prédécesseurs, il chercha, après la mort de ce roi, sous le gouvernement de son faible successeur Ptolémée IV Philopator, à reprendre possession de ces provinces. Après de longs préparatifs, il commença,

en 218, la lutte contre l'Égypte. Polybe, v, 1, 5; 67, 68. Cf. Dan., xi, 10. Ses armes furent d'abord victorieuses. Il s'empara de Séleucie sur l'Oronte, prit par trahison Tyr et Ptolémaïde et s'avança jusqu'à Dor, au sud du Carmel,



173. — Antiochus III le Grand.
Tête diadémée d'Antiochus III. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ. Un éléphant.

sur la Méditerranée. Ptolémée IV lui fit alors demander une trêve et elle fut conclue pour quatre mois, pendant lesquels les troupes syriennes prirent leurs quartiers d'hiver. Polybe, v, 51-66. La campagne suivante ne fut pas favorable à Antiochus. Philopator avait profité de l'armistice pour se préparer à la résistance; ses troupes battirent complètement le roi de Syrie, à Raphia, près de Gaza (217); toutes les conquêtes précédentes d'Antiochus furent perdues, et il dut s'estimer heureux que son vainqueur ne le poursuivît point jusqu'à Antioche. Polybe, v, 51-87; Strabon, xvi, p. 759; Justin, xxx, 1.

Le prophète Daniel avait annoncé les premiers succès d'Antiochus III et prédit qu'ils seraient sans résultat: « L'un [des fils de Séleucus II, Antiochus III] viendra en hâte et se répandra partout [première campagne], et il reviendra [une seconde fois] et il s'animera et il attaquera ses places fortes. Et le roi du midi [Ptolémée IV Philopator] sera irrité, et il sortira, et il combattra contre le roi du nord [Antiochus III], et il lui opposera une nombreuse multitude [de soldats] et la multitude [des Syriens] sera livrée dans ses mains. Et il ruinera la multitude et son cœur s'élèvera, et il fera tomber un très grand nombre [de Syriens]. » Dan., xi, 10-12.

Pendant les treize années suivantes, Antiochus III, vaincu, laissa l'Égypte en paix, mais ne resta pas inactif. Il fut continuellement en guerre en Asie Mineure et les succès qu'il remporta alors lui valurent le surnom de « Grand ». Il soumit d'abord Achæus, gouverneur d'Asie Mineure, qui s'était révolté. Polybe, v, 107; vii, 15, 17-23. Il tourna ensuite ses armes à l'est contre les Parthes et les Bactriens, qui, vers l'an 250, s'étaient affranchis de la domination des Séleucides. Il ne réussit pas à les remettre sous le joug, mais sa campagne ne fut pas sans résultat: s'il ne parvint pas à détruire le royaume des Parthes, il en réduisit au moins les frontières, qui avaient été étendues par les conquêtes du roi Arsace, à la Parthie et à l'Hyrcanie (Polybe, x, 27-31; Justin, xli, 5), et il fit alliance avec le roi de la Bactriane. Polybe, x, 49; xi, 34. Il pénétra dans l'Inde septentrionale, et par ses expéditions dans ces contrées lointaines, acquit un grand renom aux Syriens, tout en aguerrissant ses soldats; il ramena aussi de l'Inde cent cinquante éléphants qui devaient rendre son armée terrible aux habitants de l'Asie antérieure et de l'Égypte.

Antiochus III avait gardé au fond de son cœur un profond ressentiment de l'échec que lui avait infligé Ptolémée IV Philopator; mais, ne voulant pas s'exposer à une nouvelle défaite, il attendait avec patience le moment propice de se venger. Les circonstances le lui fournirent, à son retour de l'Inde. La mort frappa son ennemi, en 204, et il eut pour successeur un enfant de quatre à cinq ans, Ptolémée V Épiphane. Cf. Justin, xxx, 2. Le roi de Syrie, en apprenant cette nouvelle, ne perdit pas de temps. Afin de pouvoir abattre plus sûrement la puissance égyptienne et reconquérir les provinces des bords de la Méditerranée, il s'allia avec Philippe de Macédoine contre les Lagides. Polybe, iii, 2; xv, 20; Tite Live, xxxi, 14. Il eut bientôt repris la Cœlésyrie, la Phénicie et la Palestine. Mais une guerre avec Attale, roi de Pergame, l'obligea de porter alors ses armes en Asie Mineure; et en son absence, Ptolémée, aidé par Scopas, redevint maître de Jérusalem (Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iii, 3), et recouvra le territoire qu'il avait perdu. S. Jérôme, *In Dan.*, xi, 14, t. xxv, col. 563. Ce fut pour peu de temps. Antiochus, ayant conclu la paix avec Attale, se hâta de marcher par la Cœlésyrie à la rencontre de l'armée que les Égyptiens avaient levée contre lui. Il la tailla en pièces à Panéas, au pied de l'Hermon, en 198, et toute la Palestine retomba ainsi en son pouvoir. Polybe, xv, 20; Appien, *Syr.*, 1; Tite Live, xxxiii, 19; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iii, 3.

Tous ces événements avaient été prophétisés par Daniel: « Le roi du nord [Antiochus III] reviendra, et il armera une multitude plus nombreuse que la première, et à la fin des temps et des années [après quelques années], il viendra avec une grande armée et des forces nombreuses. Et dans ce temps-là beaucoup [les Macédoniens de Philippe V avec les Syriens] s'armeront contre le roi du midi [Ptolémée Épiphane] et les fils des prévaricateurs de ton peuple [une partie des Juifs] se lèveront [contre le roi d'Égypte] pour accomplir la vision, et ils tomberont. Et le roi du nord [Antiochus III] viendra, et il formera un rempart et il prendra des villes fortifiées, et les bras du midi [des Égyptiens] ne pourront pas résister [à l'attaque des Syriens après le retour d'Antiochus III, vainqueur à Panéas], et ses hommes d'élite seront sans force. Et il fera en venant contre lui selon son plaisir, et personne ne lui résistera, et il s'arrêtera dans la terre glorieuse [la Judée], qui devait être détruite par ses mains. » Dan., xi, 13-16. Antiochus III reprit Jérusalem et s'empara de Scopas et de ses troupes, qui s'étaient réfugiées sur le mont Sion. Les Juifs, qui avaient beaucoup souffert pendant tous ces combats, Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iii, 3, heureux de voir la guerre finie, accueillirent le roi de Syrie comme un libérateur.

Antiochus le Grand ne put cependant, malgré tous ses succès, réaliser ses projets contre l'Égypte. Les Romains avaient déjà empêché Philippe V de Macédoine de lui fournir une aide efficace; ils l'arrêtèrent lui-même au milieu de ses victoires. La guerre se termina par le mariage de Ptolémée V Épiphane avec une fille d'Antiochus III, appelée Cléopâtre; mais ce mariage, que le roi de Syrie avait cru très avantageux pour sa politique, lui fut plutôt nuisible: la nouvelle reine d'Égypte préféra les intérêts de son époux à ceux de son père. « Le roi du nord [Antiochus], dit Daniel, se disposera à venir pour s'emparer de tout son royaume [de Ptolémée]; mais il s'entendra avec lui, et il lui donnera une fille de ses femmes [sa fille Cléopâtre] afin de le perdre; mais il ne réussira pas, et elle ne sera pas pour lui [et elle soutiendra les intérêts de Ptolémée]. » Dan., xi, 17. Cléopâtre avait reçu en dot les provinces enlevées par son père à l'Égypte, entre autres, la Palestine (198 avant J.-C.). Tite Live, xxxv, 13; Appien, *Syr.*, 5; Polybe, xxviii, 17; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iv, 1; S. Jérôme, *In Dan.*, xi, 17, t. xxv, col. 564.

L'année suivante (197), Antiochus le Grand entreprit par terre et par mer une campagne contre l'Asie Mineure. Tite Live, xxxiii, 19. Il soumit la plus grande partie de cette contrée, et en 196, il franchit même l'Hellespont et pénétra en Europe. Tite Live, xxxiii, 38. Il marchait à sa perte. Poussé par les conseils d'Annibal, qui s'était réfugié à sa cour, il entra en guerre avec les Romains. Ceux-ci avaient battu, en 197, à la bataille de Cynocéphale, le roi de Macédoine, Philippe V, l'allié d'Antiochus; ils n'avaient plus aucune raison de ménager désormais, comme ils l'avaient fait jusqu'alors, le roi de Syrie. Il y eut rupture ouverte entre les Romains et Antiochus,

en 192. Tite Live, xxxv, 13; Justin, xxxi, 1. Après avoir essuyé plusieurs revers, le roi de Syrie fut enfin complètement battu par Scipion l'Asiatique à la bataille de Magnésie du Sipyle, en Lydie (190). Il dut accepter un traité fort onéreux (189), qui nous fournit l'explication de plusieurs événements historiques, racontés dans les Machabées, et qui eurent lieu sous ses successeurs Séleucus IV Philopator et Antiochus IV Épiphane, sans parler de sa propre mort, qui en fut indirectement la conséquence. Cf. Appien, *Syr.*, 33-39; Polybe, xxi, 14; Tite Live, xxxvii, 40, 43, 45, 55; Justin, xxxi, 8; Diodore, *Fragm.*, xxvi, 46.

Daniel avait prophétisé cette fin honteuse d'un règne auparavant glorieux : « Et [le roi du nord, Antiochus III] tournera sa force vers les îles [il pénétrera en Europe], et il en prendra beaucoup; mais un chef [le consul Lucius Scipion] fera cesser sa hauteur, et sa hauteur retombera sur lui. » Dan., xi, 18. Le premier livre des Machabées, viii, 6-8, rappelle quelques-unes des conditions humiliantes qui furent imposées par les vainqueurs à Antiochus. Ce fut d'abord « un grand tribut », consistant en la somme énorme de quinze mille talents euboïques, c'est-à-dire plus de quatre-vingt-trois millions : cinq cents talents devaient être payés à la conclusion des négociations, deux mille cinq cents à la ratification de la paix, et les douze mille restant pendant les douze années suivantes (Appien, *Syr.*, 38); mais le roi de Syrie fut incapable de payer régulièrement ce qu'il avait été obligé de promettre, de sorte qu'Antiochus IV Épiphane, second successeur d'Antiochus III, avait encore à payer les arrérages, en 173. De plus, le malheureux vaincu de Magnésie dut donner aux Romains « des otages », I Mach., viii, 7, afin de garantir ainsi l'exécution des conditions de la paix. Parmi ces otages se trouvait son second fils, celui qui devait devenir Antiochus IV Épiphane. I Mach., i, 11. On le força aussi de céder à Eumène II, roi de Pergame, fils et successeur d'Attale Ier, « la région des Indiens [il faut lire probablement Ioniens], et les Mèdes [à lire sans doute Mysiens] et les Lydiens, » I Mach., viii, 8, c'est-à-dire ses possessions à l'ouest du Taurus, la Mysie, la Lydie et la Phrygie. Ce fut la récompense du service qu'Eumène avait rendu aux Romains en combattant en personne, avec son contingent de troupes, contre les Syriens, à la bataille de Magnésie. L'auteur du premier livre des Machabées, viii, 7, nous apprend aussi comment Antiochus III avait été contraint de subir un traité si dur : c'est qu'il avait été « pris vivant » dans le combat. L'auteur sacré est le seul qui nous fasse connaître ce détail important de la lutte de l'Orient grec contre Rome.

Antiochus III ne survécut que deux ans à ce désastre. L'impossibilité de se procurer, par des levées ordinaires d'impôts, l'argent qui lui était nécessaire pour payer les sommes qu'il avait promises à ses impitoyables vainqueurs, le fit recourir à la rapine : il tenta de piller le trésor d'un temple d'Élymaïde; mais le peuple, irrité, se révolta et massacra le sacrilège avec sa suite (187 avant J.-C.). Strabon, xvi, 744; Justin, xxxii, 2; Diodore, *Fragm.*, xxvi, 39, 40; Porphyre, dans Eusèbe, *Chron. arm.*, i, t. xix, col. 261; S. Jérôme, *In Dan.*, xi, 19, t. xxv, col. 573. Le prophète Daniel avait annoncé ces derniers événements en ces termes : « Il [Antiochus III] tournera sa face vers les places fortes de sa terre, et il se heurtera, et il tombera, et on ne le trouvera plus. » Dan., xi, 19.

Le premier livre des Machabées, qui n'a rappelé sa défaite à Magnésie que par voie d'allusion, en décrivant la puissance des Romains, I Mach., viii, 6-8, ne dit rien de sa mort; mais le second livre des Machabées, i, 13-16, d'après plusieurs interprètes, et avec raison, croyons-nous, raconte la fin d'Antiochus le Grand. Comme, d'une part, l'Antiochus dont parle l'auteur sacré n'est pas désigné dans son récit, comme nous le faisons aujourd'hui, par un nombre ordinal ou par une épithète; comme, d'autre part, l'auteur du premier livre des Machabées, vi, 1-16, et aussi l'auteur du second, II Mach., ix, 1-28, nous apprennent qu'Antiochus IV Épiphane mourut dans des circonstances qui ont une certaine ressemblance avec celles qui sont rapportées dans la lettre insérée II Mach., i, 13-16, la plupart des commentateurs pensent que l'Antiochus indéterminé de II Mach., i, 13-16, est l'Antiochus de I Mach., vi, 1-16 et II Mach., ix, 1-28, lequel est incontestablement Épiphane. Cette identification nous semble fausse, parce que les détails contenus dans les deux récits, malgré quelques traits analogues, sont si différents qu'ils ne peuvent s'appliquer au même personnage. En effet, l'Antiochus dont parle la lettre des Juifs, voulant piller le temple de Nanée, y fut introduit par les prêtres, avec un petit nombre de compagnons, et y fut tué, II Mach., i, 14-16, tandis que l'Antiochus dont I Mach., vi, 1-16, et II Mach., ix, 2-28, racontent la mort, fut repoussé du temple qu'il avait entrepris de piller, et ne périt pas de mort violente dans le temple, mais de maladie, en chemin, à son retour en Syrie. A cause de ces différences, quelques exégètes ont imaginé que l'Antiochus de II Mach., i, 13-16, est Antiochus VII Sidètes; mais cette opinion n'est pas fondée. Voir Antiochus VII. Tout indique que cet Antiochus est le père d'Épiphane.

On ne voit point d'abord comment on pourrait soutenir que l'Antiochus qui est massacré dans le temple de Nanée, II Mach., i, 15-16, est le même que celui qui n'est que repoussé d'un temple et succombe en route au milieu des montagnes, non à ses blessures, mais à une maladie. II Mach., ix, 1, 5, 21, 28. Dès lors que la lettre des Juifs ne dit nullement que le roi, dont elle rappelle la mort, soit Antiochus IV Épiphane, et puisque celui dont elle parle a péri d'une autre manière que ce célèbre persécuteur des Juifs, la conclusion naturelle est qu'il s'agit d'un autre Antiochus. Comment admettre, en effet, qu'un écrivain, alors même qu'il ne serait pas inspiré, se serait contredit si formellement à quelques pages de distance? C'est contraire à toutes les vraisemblances. Quand même nous n'aurions aucun moyen d'expliquer ces récits différents par des témoignages extrinsèques, à cause de la pénurie des renseignements parvenus jusqu'à nous sur ces époques reculées, la critique nous prescrirait de tirer cette conclusion : le roi que l'auteur du second livre des Machabées fait mourir, au commencement de son ouvrage, de mort violente, dans le temple de Nanée, qu'il est en train de piller, n'est pas le même que le roi dont il décrit la fin un peu plus loin, dans des circonstances tout à fait diverses. Tous les deux s'appellent Antiochus, mais il y a eu treize rois de Syrie qui ont porté ce nom; tous les deux ont voulu piller un temple, mais ce n'était pas chose rare dans l'antiquité. Voir Strabon, xvi, 1, 4, édit. Didot, p. 634; Diodore de Sicile, xxviii, 3, t. ii, p. 473. Il est d'ailleurs certain, par les témoignages profanes, rapportés plus haut, qu'Antiochus le Grand trouva la mort dans une tentative de ce genre; il est certain aussi que son fils, Antiochus Épiphane, tenta une entreprise semblable, mais échappa à la mort et ne périt qu'à son retour, à Tabès, en Perse. Voir Antiochus IV. Pour plus de détails et pour la réponse aux autres objections qu'on peut faire à cette solution, cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. iv, p. 628-641.

Antiochus le Grand ne persécuta pas les Juifs, comme devait le faire son second successeur, son fils Antiochus Épiphane; mais ils eurent néanmoins beaucoup à souffrir, surtout pendant la première partie de son règne. « Pendant que ce prince, dit Josèphe, faisait la guerre contre Ptolémée Philopator et contre son fils surnommé Épiphane, les Juifs avaient à souffrir si Antiochus était vainqueur, et ils avaient à souffrir de même s'il était vaincu, de sorte qu'ils ressemblaient à un navire qui, au milieu d'une tempête, est battu de tous côtés par les flots, parce qu'ils se trouvaient au milieu des combattants. » *Ant. jud.*, xii, iii, 3. C'est ce qui nous explique pourquoi Daniel parle longuement du règne d'Antiochus III. Et parce que c'est lui qui attaque l'Égypte, la responsabilité

des souffrances qu'endurent les Juifs lui est imputable, et le prophète s'élève, Dan., XI, 14, contre ceux qui prennent parti pour lui contre le roi d'Égypte, de même que la lettre conservée dans II Mach., I, 13-16, adressée à des Juifs habitant l'Égypte, et bien disposés par suite en faveur des Ptolémées, leur dit que la mort d'Antiochus III les a tous délivrés d'un grand péril, parce que, si ce prince avait réussi à s'emparer du trésor du temple de Nanée, il aurait sans doute entrepris de se venger sur l'Égypte de tous les affronts qu'il avait reçus. Le texte grec de II Mach., I, 12, qui est le texte original (rendu avec une nuance inexacte dans la Vulgate), parle d'une guerre qui était « préparée » contre les Juifs. Quoi qu'il en soit, du reste, de cette guerre, et quoique Antiochus III, qui avait eu jusque-là tout intérêt à ménager les Juifs, afin de les gagner à son parti dans sa lutte contre l'Égypte, les eût, en effet, bien traités, au témoignage de Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3, 4, le roi de Syrie aurait difficilement résisté à la tentation de les pressurer, pour être en état de payer aux Romains les sommes dont il leur était redevable, de sorte que la mort de ce prince fut pour les Juifs, comme pour les Égyptiens, une délivrance. Voir Flathe, *Geschichte Macedoniens*, t. II, p. 225 et suiv.; Clinton, *Fasti hellenici*, t. III, p. 314 et suiv. F. VIGOUROUX.

3. ANTIOCHUS IV ÉPIPHANE, huitième roi de Syrie (175-164 avant J.-C.; de l'ère des Séleucides, 137-149); fils et second successeur d'Antiochus III le Grand (fig. 174). I Mach., I, 11; Appien, *Syr.*, 45. C'est de tous les rois

174. — Antiochus IV Épiphane.

Tête barbue et laurée du roi Antiochus IV. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ. Jupiter, assis sur son trône, tient dans la main droite une Victoire, et s'appuie de la gauche sur son sceptre.

séleucides celui dont les Livres Saints parlent le plus longuement, Dan., XI, 21-45; I Mach., I, 11-67; II-III; VI, 1-16; II Mach., IV, 7-IX, 29, celui dont la mémoire est restée la plus odieuse aux Juifs à cause de la persécution qu'il fit subir aux serviteurs fidèles du vrai Dieu. Il s'empara du trône, à la mort de son frère Séleucus IV Philopator, au détriment de son neveu, qui régna plus tard sous le nom de Démétrius Ier Soter. Il est connu dans l'histoire sous le surnom d'Épiphane, Ἐπιφανής, « illustre, » sous lequel il est désigné I Mach., I, 11 (grec, 10); II Mach., IV, 7; X, 9, 13; mais son caractère extravagant lui fit donner, par allusion à ce titre, le sobriquet d'Épimane, Ἐπιμανής, « fou. » Athénée, X, 438. Sur ses monnaies, comme pour justifier le reproche d'orgueil que lui font les Écritures, Dan., XI, 36; II Mach., V, 21; IX, 21, non content du titre d'Épiphane, il prend aussi celui de Θεός, « dieu, » et de Νικηφόρος, « victorieux, » qui était celui de Jupiter Olympien. Son père Antiochus III avait été obligé de le donner comme otage aux Romains (188 ans avant J.-C.), pour exécuter une des conditions du traité de Magnésie. I Mach., I, 11 (10); Appien, *Syr.*, 45. Il demeura à Rome jusqu'en 175, où son frère Séleucus IV, peu de temps avant sa mort, lui fit rendre la liberté, en substituant à sa place son propre fils Démétrius. Antiochus n'était pas encore de retour dans sa patrie et se trouvait à Athènes, lorsque Séleucus IV fut empoisonné par Héliodore. Voir HÉLIODORE. Ce dernier s'empara du trône; mais Antiochus, aidé par Eumène et Attale, le chassa facilement, et profitant de l'éloignement de son neveu Démétrius, héritier légitime de la couronne, qui l'avait remplacé comme otage à Rome, il le supplanta « et obtint le royaume par la fraude ». Dan., XI, 21; cf. Tite Live, XLI, 20; Jean d'Antioche, *fragm.* 58, dans Müller, *Histor. græc. fragm.*, t. IV, p. 558.

Le caractère du nouveau roi de Syrie nous a été dépeint par Polybe, son contemporain, dans les termes suivants : « Il aimait à s'échapper de son palais, loin de ses courtisans, et d'aller errer çà et là dans la ville, accompagné seulement d'un ou deux serviteurs. Ou le rencontrait surtout dans les boutiques des orfèvres qui travaillaient l'argent et l'or, s'entretenant sans fin avec les ciseleurs et les autres ouvriers, et leur témoignant un grand amour pour leur art. Il se plaisait aussi à se mêler familièrement aux gens du peuple, et même à manger et à boire avec les hôtes qui se trouvaient chez eux. Lorsqu'il apprenait que des jeunes gens se réunissaient quelque part pour se régaler, il s'y rendait sans s'être fait annoncer, accompagné d'une trompette et d'une cornemuse, de sorte que la plupart s'enfuyaient, effrayés par son arrivée imprévue. Souvent il se dépouillait de ses habits royaux, se revêtait d'une toge, et allait briguer une charge sur la place publique; il prenait alors les uns par la main, il embrassait les autres et les priait de lui donner leur voix, tantôt pour les fonctions d'édile, tantôt pour celles de démarque. Quand il avait obtenu la dignité sollicitée, il s'asseyait à la manière romaine sur un siège d'ivoire, il écoutait attentivement les affaires qui se traitaient sur l'agora, et il rendait ses sentences avec beaucoup de zèle et de soin. De tout cela il résultait que les gens sensés ne savaient que penser sur son compte : les uns croyaient que c'était un homme simple, les autres que c'était un fou. Dans la distribution de ses présents, il se conduisait d'une manière analogue : à ceux-ci il donnait des osselets, à ceux-là des dattes, à d'autres de l'or. S'il rencontrait par hasard des personnes qu'il n'avait jamais vues, il leur faisait aussi des dons auxquels elles ne s'attendaient en aucune façon. Dans les sacrifices qu'il offrait dans les villes et dans les honneurs qu'il rendait aux dieux, il surpassait tous les autres rois. La preuve en est dans le temple de Jupiter Olympien à Athènes, et dans les statues élevées autour de l'autel de Délos. Il avait coutume de se baigner dans les bains publics, lorsqu'ils étaient tout remplis de gens du peuple, etc. » Polybe, XXVI, 10. Cet écrivain, comme plusieurs autres historiens de l'antiquité, rapporte de lui beaucoup d'autres traits semblables. Ils s'accordent tous à montrer en lui un prince prodigue, Dan., XI, 24 (voir ANTIOCHIDE), vaniteux, ami du faste, de l'ostentation, des constructions somptueuses, des spectacles pompeux, se mêlant aux danseurs et luttant d'adresse avec eux, fréquentant la populace, plein de mépris et de dédain pour les grands. Cf. Polybe, XXVIII, 18, 3; XXIX, 9, 13; XXXI, 3 et suiv.; Diodore, XXIX, 32; XXXI, 16; Tite Live, XLI, 20; Ptolémée VII Évergète II, I, et Héliodore, 6, dans Müller, *Histor. græc. fragm.*, t. III, p. 186; t. IV, p. 425. En tout il se portait aux extrêmes et aux excès, et ce sont ses extravagances qui lui firent donner par Polybe, XXVI, 10, le surnom d'Épimane, au lieu de celui d'Épiphane. Par beaucoup de traits de son caractère, il présageait Néron.

Tel était le roi sous la domination duquel tombèrent les Juifs après la mort de Séleucus IV Philopator. A toutes ses autres manies, le nouveau souverain joignait celle de se poser en réformateur religieux, et d'aimer à intervenir dans les questions liturgiques et théologiques. Ses prédécesseurs avaient laissé à leurs sujets de Palestine pleine et entière liberté dans l'exercice de leur culte, mais il n'allait plus en être de même sous son gouvernement.

Les relations des enfants d'Abraham avec leurs maîtres

égyptiens et syriens avaient peu à peu altéré la foi et les mœurs d'un certain nombre de Juifs, et il s'était formé insensiblement un parti hellénisté, caractérisé par son penchant pour les idées et les coutumes grecques, et dont le centre principal était à Jérusalem. Il se composait naturellement des plus remuants et des plus ambitieux, et comptait dans son sein beaucoup de jeunes gens entreprenants et hardis. L'avènement d'Antiochus IV au trône de Syrie leur parut une occasion favorable pour s'emparer du pouvoir dans la Judée, et ce furent ces Hellénisants qui fournirent occasion au nouveau roi de s'immiscer dans leurs affaires intérieures et religieuses. Ils lui envoyèrent à Antioche des députés chargés de lui exposer leurs projets et d'obtenir de lui l'autorisation de les mettre à exécution. Rien ne pouvait lui être plus agréable; il accorda tout ce qu'on voulait, et l'on vit bientôt s'élever dans la cité sainte un gymnase païen, et des enfants de Jacob vivre à la façon des Grecs. I Mach., I, 12-16. C'est ainsi que commença l'œuvre de perversion, en attendant que la persécution lui vînt en aide pour travailler à déraciner le mosaïsme.

Encouragés par ces premiers succès, quelques hommes, mus par les mobiles les plus intéressés et les plus vils, recoururent à Antiochus afin de satisfaire leur ambition. Jason, frère du grand prêtre Onias III, entreprit de le dépouiller; il brigua pour lui-même le souverain pontificat, et l'obtint ou plutôt l'acheta d'Antiochus IV. Il gagna ce prince en le prenant par ses deux côtés faibles. Comme Épiphane, à cause de ses prodigalités et du lourd tribut qu'il avait à payer aux Romains, était toujours à court d'argent, le prêtre infidèle lui offrit des sommes considérables, II Mach., IV, 8-9; de plus, comme il savait que le prince était un ardent propagateur des mœurs helléniques, il changea son nom hébreu de Jésus (Josèphe, *Ant. jud.*, XII, v, 1) pour prendre le nom grec de Jason, et sollicita comme une faveur la permission d' « helléniser » ses compatriotes de Judée, et spécialement de Jérusalem. II Mach., IV, 9-20 (174 ans avant J.-C.). Onias III fut obligé de se retirer à Antioche, où un officier d'Antiochus le fit périr plus tard traitreusement, pendant que le roi faisait une guerre en Cilicie. Ce prince vengea sa mort à son retour, pour donner satisfaction à l'opinion publique. II Mach., IV, 30-38.

Jason, en achetant ainsi le souverain sacerdoce, avait appris à Antiochus IV qu'il pourrait trouver en Palestine des ressources abondantes pour satisfaire ses goûts de dépenses; aussi ce prince ne manqua-t-il aucune occasion d'arracher de l'argent aux Juifs. Daniel avait prédit les conquêtes d'Épiphane en Égypte. Dan., XI, 25. Ce pays avait toujours excité la cupidité des Séleucides; ils tenaient surtout à avoir en leur possession les provinces de Cœlésyrie, de Phénicie et de Palestine, et les Ptolémées les désiraient avec non moins d'ardeur. Elles avaient été données en dot par Antiochus III le Grand à sa fille Cléopâtre, lorsqu'elle épousa Ptolémée V Épiphane; mais depuis la mort de cette princesse les rois de Syrie n'avaient cessé de les réclamer. Elles étaient au pouvoir d'Antiochus IV dès le commencement de son règne, comme le prouve l'histoire de Jason, I Mach., I, 11, 14, et les honneurs avec lesquels ce roi fut reçu à Jérusalem, quelque temps après son avènement au trône, vers 173. II Mach., IV, 22. Mais pour assurer de plus en plus ces possessions, et dans le but de s'emparer de l'Égypte elle-même, I Mach., I, 17, Épiphane fit quatre campagnes contre ce dernier pays: la première en 171, la seconde en 170, II Mach., V, 1; I Mach., I, 17-21, la troisième en 169 et la quatrième en 168. Dans toutes ces expéditions, il eut à traverser la Palestine, et ce pays eut souvent à en souffrir.

Jason, après avoir acheté le souverain pontificat, en était resté paisible possesseur pendant trois ans, de 174 à 171. Il n'avait rien négligé pour s'assurer les bonnes grâces de son protecteur Antiochus; il avait même poussé l'infamie, lui grand prêtre du vrai Dieu, jusqu'à envoyer au roi de Syrie, qui assistait à Tyr aux jeux quinquennaux, trois cents drachmes d'argent destinées à célébrer un sacrifice en l'honneur d'Hercule. II Mach., IV, 18-19. Voir JASON. Il reçut aussi Antiochus avec les plus grands honneurs à Jérusalem. II Mach., IV, 22. Cependant tant de servilité et de bassesse furent impuissants à le maintenir dans sa charge. Un compétiteur non moins ambitieux que lui, appelé Ménélas, employa pour le supplanter le moyen dont il s'était servi lui-même pour usurper les fonctions d'Onias III; il offrit à Antiochus IV trois cents talents d'argent de plus; ses propositions furent acceptées, et Jason obligé de chercher un refuge chez les Ammonites (Josèphe commet une erreur, *Ant. jud.*, XII, v, 1; cf. XV, III, 1; XIX, VI, 2, quand il dit que Ménélas était frère de Jason). Le grand prêtre évincé ne put se consoler de sa disgrâce, et il guetta une occasion favorable pour se venger. Il crut l'avoir trouvée, pendant qu'Épiphane était occupé en Égypte par sa seconde campagne contre Ptolémée Philométor (170). Une fausse rumeur s'était répandue que le roi de Syrie était mort, Jason, à la tête de mille hommes, s'empara par un coup de main de Jérusalem, et son rival Ménélas fut contraint de se réfugier dans la citadelle.

Malheureusement pour Jason, Antiochus IV était toujours vivant, et de plus vainqueur. Il avait remporté les plus grands succès; à la tête d'une armée formidable, I Mach., I, 18, il était entré « dans des villes riches et opulentes », et fait « ce que n'avaient pas fait ses pères et les pères de ses pères ». Dan., XI, 24, il s'était emparé d'une grande partie de l'Égypte, et Ptolémée Philométor lui-même était tombé entre ses mains. I Mach., I, 20 (170 avant J.-C.). La nouvelle de ce qui s'était passé à Jérusalem irrita profondément Épiphane. Au retour de son expédition, il marcha contre la cité sainte à la tête de son armée victorieuse, y fit un grand massacre, pilla la ville et le temple, et en emporta les vases sacrés et tout ce qu'il renfermait de précieux. I Mach., I, 20-29; II Mach., V, 11-21; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, v, 3; *Cont. Apion.*, II, 7. Ménélas lui-même, altéré de vengeance, dirigea le roi dans le pillage de la maison de Dieu. II Mach., V, 15. Les profanations sacrilèges d'Antiochus furent plus douloureuses au cœur des Juifs fidèles que ses rapines. II Mach., V, 15-17. Ce n'étaient là cependant que les premiers présages de la persécution qui devait éclater plus tard avec tant de violence, mais l'horreur qu'inspira la conduite du roi souillant la demeure de Dieu fut le germe de la réaction qui devait amener la glorieuse révolte des Machabées contre le joug impie des étrangers.

La troisième expédition du roi de Syrie contre l'Égypte n'eut aucune conséquence particulière pour la Judée, mais la quatrième devait lui être fatale. L'orgueil d'Épiphane fut cruellement humilié dans cette dernière campagne. Cette expédition ne fut pas « semblable à la première ». Dan., XI, 29. L'Égypte fut d'abord réduite aux abois. Le Syrien se voyait à la veille de réaliser ses rêves les plus ambitieux, lorsque les Romains intervinrent. Le général Popilius Lœna lui signifia un ordre du sénat lui enjoignant de renoncer à ses projets sur le royaume des Ptolémées, s'il ne voulait pas être l'ennemi des Romains. Antiochus voulut gagner du temps et lui demanda à réfléchir. Popilius traça un cercle avec un bâton autour du roi et le somma de se prononcer avant d'en sortir. Ἐνταῦθα βουλεύου, « Délibère là, » lui dit le fier général. Le vainqueur des Ptolémées, qui avait vécu plusieurs années à Rome, en connaissait la puissance; il savait qu'il ne pouvait y résister; il se soumit (168 avant J.-C.). Dan., XI, 29-30; Polybe, XXIX, 11; Diodore de Sicile, XXXI, 2; Tite Live, XLV, 12; Appien, *Syr.*, 66; Justin, XXXIV, 3. Mais son amour-propre avait été cruellement blessé. Il s'en vengea sur les Juifs. « Les vaisseaux de Kittim [les Romains] viendront contre lui, avait prédit Daniel, et il sera frappé, et il s'en retournera, et il s'irritera contre l'alliance sainte, et il fera [du mal]. » Dan., XI, 30.

Comme nous l'avons vu, Antiochus IV était très dévoué au culte de ses dieux; il poussait pour eux le zèle jusqu'au fanatisme; il se croyait même personnellement un dieu, et il s'en attribuait le titre sur ses monnaies (fig. 174). Obligé de renoncer à tous ses projets de conquête en Égypte, il voulut du moins rendre païenne cette petite terre de Judée qu'il croyait incapable de lui résister, et d'où il résolut d'extirper la religion véritable. En l'an 168 ou 167 avant J.-C., il y envoya à la tête d'une armée un collecteur des impôts, I Mach., I, 30 (grec, 29), nommé Apollonius, II Mach., V, 14, avec la mission d'« hellériser » complètement Jérusalem. Afin d'y réussir, l'officier syrien devait anéantir une grande partie de la population juive, et la remplacer par des Hellènes ou des Hellénisants. Cf. I Mach., I, 38-40; II Mach., V, 24. Il arriva à Jérusalem en affectant des intentions pacifiques; mais au jour du sabbat, lorsque les Juifs ne se croyaient même pas le droit de se défendre, de peur de violer le repos du jour du Seigneur, les soldats syriens se précipitèrent sur eux, massacrèrent tous les hommes qu'ils rencontrèrent, s'emparèrent des femmes et des enfants et les vendirent comme esclaves. I Mach., I, 30-34; II Mach., V, 24-26. Aucune précaution ne fut négligée pour assurer au roi de Syrie la tranquille possession de la capitale de la Judée, et rendre ainsi facile la perversion de ses habitants et le triomphe de l'hellénisme : les murs de la ville furent renversés, afin que le peuple fut sans défense; mais la cité de David, où s'établirent les soldats d'Apollonius, fut fortifiée avec le plus grand soin, entourée d'une muraille solide, flanquée de fortes tours, et transformée en une citadelle inexpugnable, I Mach., I, 35, où la garnison syrienne vécut en sécurité. Sa position était si forte, qu'elle y maintint la domination des Séleucides même pendant les succès des Machabées, et ce ne fut que vingt-six ans plus tard (142-141 avant J.-C.) que Simon réussit à s'emparer de cette acropole et à briser ainsi complètement le joug des oppresseurs de son peuple.

Une fois que le lieutenant d'Antiochus Épiphane eut ainsi assuré sa position à Jérusalem, la persécution ouverte contre la religion judaïque commença. Le roi ordonna par écrit de pratiquer sa propre religion. I Mach., I, 43, 46, 53. L'observation de la loi mosaïque fut interdite, le culte légal aboli, la sanctification du sabbat et la circoncision défendues sous peine de mort. I Mach., I, 46-53. Dans toutes les villes de Juda, on dut offrir des sacrifices aux dieux païens. I Mach., I, 54. Le 15 casleu de l'an 145 de l'ère des Séleucides, c'est-à-dire en décembre 168, un autel païen fut construit sur l'autel juif des holocaustes, dans le temple même de Jérusalem, et dix jours après, le 25 casleu, on y immola pour la première fois des victimes. I Mach., I, 54 (texte grec). Antiochus IV Épiphane avait voué un culte particulier à Jupiter Olympien; il prenait ses titres sur ses monnaies (voir plus haut, col. 693), et se faisait représenter avec ses attributs : c'est à cette divinité qu'il consacra le temple du vrai Dieu. II Mach., VI, 2. Il ordonna aussi qu'on célébrât tous les mois le jour où il était né selon les rites païens, avec des couronnes de lierre en l'honneur de Bacchus. II Mach., VI, 7. Voir ANNIVERSAIRE, col. 648-649.

Pour assurer l'exécution de ces édits, des émissaires, envoyés par le roi, les publièrent dans toutes les villes de Judée. I Mach., I, 46. Des inspecteurs eurent la charge de les faire observer. I Mach., I, 53. Tous les mois, on faisait des perquisitions régulières. I Mach., I, 61. Quiconque était trouvé possesseur des Écritures Saintes, ou avait gardé les observances de la loi, était impitoyablement mis à mort. I Mach., I, 60. Les femmes mêmes qui avaient fait circoncire leurs enfants étaient massacrées avec le fruit de leurs entrailles et avec ceux qui les avaient circoncis, d'après les ordres exprès du roi Antiochus. I Mach., I, 63-64; II Mach., VI, 10. Partout la Terre Sainte était souillée par des sacrifices idolâtriques. I Mach., I, 49-50, 57-58. Un certain nombre de Juifs courbèrent la tête sous la violence de la tempête, ils eurent la faiblesse de se soumettre au persécuteur et de pratiquer les rites païens. I Mach., I, 45. Mais d'autres plus généreux préférèrent la mort à l'apostasie. I Mach., I, 65; cf. II Mach., VI, 18-31; VII, 1-41. Ceux qui le purent échappèrent à la violence en se cachant au fond des cavernes ou en s'enfuyant dans le désert. I Mach., I, 56; II Mach., V, 27; VI, 11. Et enfin Mathathias et ses fils se levèrent, et l'orgueil et la puissance d'Antiochus Épiphane vinrent se briser contre la foi et l'héroïsme des Machabées.

Les envoyés d'Antiochus IV arrivèrent un jour à Modin, pour obliger les Juifs qui y habitaient à immoler aux idoles. Le vieux prêtre Mathathias exhorta ses frères à être fidèles à leur Dieu, mais l'un d'eux s'avança aux yeux de tous pour sacrifier selon l'ordre du tyran. Le saint vieillard, à ce spectacle, ne put maîtriser son indignation; il s'élança contre le coupable et le frappa mortellement; il fit subir le même sort à l'émissaire d'Épiphane, et renversa avec horreur l'autel sacrilège. Après cet éclat, il se retira dans le désert avec les siens. Un grand nombre de Juifs fidèles ne tardèrent pas à le rejoindre, et ainsi se forma le noyau de l'armée qui devait délivrer Israël. Mathathias, chargé d'ans, ne tarda pas à rendre à Dieu son âme généreuse; mais il laissa après lui de dignes héritiers, ses cinq fils, cinq héros, et parmi eux Judas Machabée, « le lion » de Dieu. I Mach., II, 7-70; III, 4.

Apollonius ne tarda pas à s'apercevoir que la résistance était sérieuse. Il marcha contre les Juifs à la tête d'une forte armée. Judas s'empressa d'aller à sa rencontre, le battit, le tua et s'empara de ses dépouilles. I Mach., III, 10-12. Quand il reçut ces nouvelles, Séron, général en chef des forces syriennes, prit la route de la Palestine; il fut battu à son tour près de Béthoron. I Mach., III, 13-24. On s'imagine aisément quelle dut être la colère d'Antiochus Épiphane en apprenant ces désastres. I Mach., III, 26-27. Il résolut d'exterminer les Juifs, et comme il devait faire lui-même une campagne contre les Parthes, I Mach., III, 31; Tacite, *Hist.*, V, 8, il chargea Lysias, à qui était confiée l'éducation du prince royal, d'envoyer une armée considérable avec des éléphants en Judée, pour détruire jusqu'au nom d'Israël et repeupler le pays avec des étrangers. I Mach., III, 32-36. C'était l'an 147 de l'ère des Séleucides, 166-165 avant J.-C. Lysias envoya contre Judas trois généraux, Ptolémée, Nicanor et Gorgias. Ce dernier, avec ses troupes d'élite, fut complètement battu près d'Emmaüs. I Mach., IV, 1-22. Une armée nouvelle, conduite l'année suivante par Lysias en personne, essuya également une sanglante défaite. I Mach., IV, 28-35.

L'expédition d'Antiochus Épiphane contre les Parthes ne fut pas plus heureuse. Le tyran allait expier tout le mal qu'il avait fait au peuple de Dieu. Il avait toujours besoin d'argent pour satisfaire à ses prodigalités et pour payer aux Romains les contributions qu'ils avaient imposées à son père Antiochus III, et qui n'étaient pas encore complètement acquittées. II Mach., VIII, 10-11. Sa campagne à l'est de son royaume avait pour objet de remplir son trésor. I Mach., III, 29-31; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII; Appien, *Syr.*, 45; Tacite, *Hist.*, V, 8. Non seulement il ne devait pas atteindre son but, mais il devait y perdre la vie. Les richesses du temple de Nanée, la Diane et la Vénus élyméenne, tentèrent sa cupidité; il voulut piller son sanctuaire, mais il échoua dans son dessein; les adorateurs de la déesse se soulevèrent et l'obligèrent à s'enfuir. I Mach., VI, 1-4; II Mach., IX, 2; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 1; Polybe, XXXI, 11; Appien, *Syr.*, 66; S. Jérôme, *In Dan.*, XI, 44, 45, t. XXV, col. 573. Voir NANÉE, ÉLYMAÏDE, PERSÉPOLIS.

Il venait de subir cet échec humiliant quand à son retour, aux environs d'Ecbatane, lui arrivèrent les nouvelles du désastre de ses troupes en Judée. I Mach., VI, 5-7; II Mach., IX, 3. Ce message porta son irritation à son comble. Il voulut précipiter son voyage, mais il ne devait plus revoir Antioche : il fut pris de violentes douleurs d'entrailles,

II Mach., IX, 5; un accident de voiture aggrava son état; il se blessa dans sa chute, les vers et la gangrène se mirent à ses plaies. II Mach., IX, 5, 7. Il reconnut alors, mais trop tard, la main du Dieu qui le frappait; il le pria et implora sa miséricorde, I Mach., VI, 10-12; II Mach., IX, 12-13; il promit d'adorer le vrai Dieu, de réparer le mal qu'il avait fait aux Juifs et de les rendre égaux aux Athéniens, dont il avait embelli et enrichi les temples. II Mach., IX, 14-17. Cette conversion était sans doute trop intéressée pour être sincère; il sentit bientôt que tout était fini pour lui, et il chercha à assurer du moins son trône à son fils. La crainte qu'il ne pût lui succéder augmenta encore les angoisses de ses derniers moments. Son fils n'était encore qu'un enfant en bas âge, incapable de placer lui-même la couronne sur sa tête. De plus, il n'y avait point droit : elle appartenait légitimement à son cousin Démétrius, sur qui son père l'avait usurpée. Épiphane ne pouvait se dissimuler que son neveu mettrait sa mort à profit pour essayer de saisir le pouvoir qui lui avait été injustement ravi; il s'efforça donc d'assurer des partisans au jeune Antiochus, et à cette heure suprême, rendant comme malgré lui hommage à la fidélité des Juifs, dont ses prédécesseurs avaient eu plus d'une fois l'occasion d'avoir des preuves, ce roi qui les avait si cruellement persécutés leur écrivit une lettre pour leur recommander son fils. II Mach., IX, 18-27. Peu après il expirait « dans les montagnes », dit l'auteur sacré, II Mach., IX, 28; à Tabès, en Perse, comme nous l'apprennent d'une manière plus précise Polybe, XXXI, 11, et Porphyre, dans S. Jérôme, *In Dan.*, XI, 44; t. XXV, col. 573. C'était l'an 149 de l'ère des Séleucides, 164-163 avant J.-C. I Mach., VI, 16.

Antiochus IV, en mourant, avait nommé l'un des généraux qui l'avaient accompagné, Philippe le Phrygien, son ami d'enfance, régent du royaume et tuteur de son fils Antiochus V Eupator; mais Lysias, à qui il avait laissé le pouvoir à Antioche en partant pour la Perse, ne tint aucun compte de ses dernières volontés : il garda la personne du jeune roi pour régner réellement sous son nom, et Philippe, qui était revenu en hâte, emportant avec lui le corps du souverain défunt, fut obligé d'aller chercher un asile à la cour du roi Ptolémée VI Philométor. I Mach., VI, 14-17; II Mach., IX, 29; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 2. Voir PHILIPPE et LYSIAS.

Les circonstances principales de la mort d'Antiochus IV Épiphane, rapportées par les écrivains sacrés, sont confirmées, comme on l'a vu, par les historiens profanes. Mais on a prétendu que les auteurs des deux livres des Machabées n'étaient pas d'accord entre eux, I Mach., VI, 1-16; II Mach., IX, 2-28, et que celui du second livre se contredisait lui-même et rapportait cette mort de deux manières tout à fait différentes, II Mach., I, 13-16, et IX, 2-28. Des critiques catholiques mêmes ont admis que ces deux derniers récits, qui sont en effet inconciliables, étaient l'un et l'autre relatifs à la mort d'Épiphane, et ils prétendent qu'on doit considérer le premier, II Mach., I, 13-16, comme erroné, parce qu'il est contenu dans une lettre non inspirée, insérée simplement dans son livre par l'historien de la persécution d'Antiochus. Quelques-uns soutiennent, au contraire, que l'Antiochus de II Mach., I, 13-16, est Antiochus VII Sidètes; mais cette opinion ne saurait être acceptée. Voir ANTIOCHUS VII. Tout porte à croire que le roi dont la lettre des Juifs, II Mach., I, 13-16, raconte la fin violente est Antiochus III le Grand. Voir ANTIOCHUS III, col. 691-692. Il n'existe donc aucune contradiction entre les deux passages II Mach., I, 13-16, et IX, 2-28. Il n'en existe pas davantage entre I Mach., VI, 1-16, et II Mach., IX, 2-28.

On signale d'abord une contradiction sur le nom du lieu dont Antiochus IV voulait piller le temple : c'était Élymaïs, ville de Perse, d'après la leçon reçue et la traduction de la Vulgate de I Mach., VI, 1; c'était Persépolis, d'après II Mach., IX, 2; mais les deux textes sont faciles à éclaircir. La leçon : « Élymaïs, ville de Perse, » est fautive; les meilleurs manuscrits grecs portent : Ἔστιν ἐν Ἐλυμαΐδι ἐν τῇ Περσίδι πόλις ἐνδόξος; « Il y a en Élymaïde, en Perse, une ville célèbre. » Cette lecture est la seule vraie, car on ne trouve aucune trace de l'existence d'une ville appelée Élymaïs. L'auteur sacré ne nomme donc pas la ville dont Épiphane voulait piller le temple; il dit seulement qu'elle était située dans la province de l'Élymaïde, dans le royaume de Perse, la désignant ainsi de la même manière que l'ont fait Polybe, XXXI, 11, édit. Didot, p. 72, et Appien, *Syr.*, 66, édit. Didot, p. 208. Le second livre des Machabées, dans sa forme actuelle, nomme la ville où était le temple de Nanée « Persépolis ». II Mach., IX, 2. Cet ouvrage a été composé en grec. On peut supposer avec vraisemblance que Persépolis signifie, dans ce passage, non pas la ville qu'on appelait de ce nom, mais, en traduisant le nom grec, « la ville ou la capitale des Perses, » c'est-à-dire probablement Suse, en Élymaïde, l'une des principales résidences royales des rois de Perse, et l'une des plus connues des Juifs à cause de l'histoire d'Esther et d'Assuérus.

Après sa tentative infructueuse du pillage du temple, Antiochus IV apprend le désastre que Judas Machabée a fait subir à ses armes; il l'apprend « en Perse », dit I Mach., VI, 5; « près d'Ecbatane, » par conséquent en Médie, dit II Mach., IX, 3. — On a voulu découvrir là encore une contradiction, mais les deux textes disent la même chose en termes différents : le premier entend par la Perse toute l'Ariane, qui comprenait la Médie, puisque cette province faisait partie du royaume de Perse; le second est plus précis et indique nommément le lieu où lui parvinrent les nouvelles de Judée. Ce qu'il dit est confirmé indirectement par les historiens profanes, qui, comme on l'a vu, col. 699, nous apprennent qu'Épiphane mourut à Tabès, entre Ecbatane et Persépolis. — Voir J. Chr. C. Hoffmann, *De bellis ab Antiocho Epiphane adversus Ptolemæos gestis*, Erlangen, 1835; J. Frd. Hoffmann, *Antiochus IV Epiphanes, König von Syrien*, Leipzig, 1873; Grätz, *Geschichte der Juden*, t. II, 2 (1876), p. 436-443; Wiederholt, *Antiochus IV Epiphanes nach der Weissagung Dan. XI, 21-XIII, 3, und der Geschichte*, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, année 1874, p. 567-631. F. VIGOUROUX.

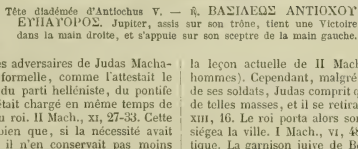
4. ANTIOCHUS V EUPATOR, neuvième roi de Syrie (164-162 avant J.-C.; de l'ère des Séleucides, 149-151), fils et successeur d'Antiochus IV Épiphane (fig. 175). Eupator signifie « qui a un noble père ». Il n'avait que neuf ans lorsqu'il monta sur le trône, d'après Appien, *Syr.*, 46, 66; douze ans, d'après Porphyre, dans Eusèbe, *Chron. arm.*, I, 40, t. XIX, col. 261. Son père avait désigné Philippe, un des généraux qui l'avaient accompagné en Perse, comme régent du royaume et tuteur du nouveau roi, I Mach., VI, 14-17; II Mach., IX, 29; mais Lysias, qui avait tenu la place d'Épiphane en Syrie, pendant son absence, n'eut garde d'abandonner le pouvoir qu'il avait entre les mains et de se dessaisir du jeune prince, dont il fit l'instrument de ses volontés. I Mach., VI, 14-15; II Mach., IX, 29. Après avoir été battu par Judas Machabée, il était retourné à Antioche. I Mach., IV, 34-35; II Mach., XI, 12. Il se préparait à venger son affront et à recommencer la campagne contre les Juifs, I Mach., IV, 35, lorsqu'il apprit la nouvelle de la mort d'Antiochus IV et ses dernières dispositions. Ces événements l'obligèrent de modifier sa politique envers les Juifs. Il fallait d'abord qu'il assurât la possession du trône à son pupille; il fallait aussi qu'il maintînt lui-même son pouvoir contre Philippe.

Antiochus IV Épiphane, en mourant, avait tout lieu de craindre que sa couronne ne passât point sans difficulté sur la tête de son jeune fils, parce qu'il l'avait usurpée lui-même sur son neveu Démétrius, et qu'il devait s'attendre à ce que ce dernier revendiquât ses droits à la première occasion favorable. Plusieurs historiens croient, d'après le récit de Porphyre, dans Eusèbe, *Chron. arm.*,

I, 40, t. XIX, col. 261, qu'afin d'assurer sa succession à son héritier naturel, il l'avait associé au trône, en 166, avant de partir pour la Perse. Mais cette association ne pouvait empêcher les revendications de Démétrius. Lysias put apprendre bientôt que le fils de Séleucus IV Philopator, détenu comme otage à Rome, réclamait, en effet, l'héritage de son père. Polybe, XXXI, 12; Appien, *Syr.*, 46. La nécessité d'être prêt à toute éventualité exigeait qu'il demeurât à Antioche et qu'il n'entreprît aucune guerre au dehors. Il devait être là, soit pour repousser Démétrius, soit aussi pour résister à Philippe et sauver sa propre situation, si son rival, comme cela ne pouvait manquer, venait, à la tête de l'armée qu'il ramenait de Perse, demander l'exécution des dernières volontés d'Épiphane. Son propre intérêt le porta donc à conclure un traité de paix avec les Juifs et à leur permettre le libre exercice de leur religion. II Mach., XI, 13-26. L'intervention des Romains ne fut pas non plus étrangère à la conclusion de la paix. II Mach., XI, 34-38. Lysias ne pouvait rien leur refuser; car il voulait leur faire retenir en Italie le jeune Démétrius, et l'empêcher ainsi de disputer le trône à son pupille.

Cependant, au moment même où Lysias accordait aux Juifs ce qu'ils demandaient, II Mach., XI, 16-21, et se faisait adresser à lui-même, par le roi enfant, une lettre qui les autorisait à pratiquer le culte mosaïque, II Mach., XI, 22-26, il favorisait ouvertement les apostats. Il écrivait, au nom d'Eupator, à la nation juive une lettre qui lui concédait des privilèges commerciaux, mais cette concession était faite pour relever le prestige des adversaires de Judas Machabée, et sur la demande formelle, comme l'attestait le document royal, du chef du parti hellénisté, du pontife usurpateur Ménélas, qui était chargé en même temps de parler au peuple au nom du roi. II Mach., XI, 27-33. Cette politique double montre bien que, si la nécessité avait imposé la paix à Lysias, il n'en conservait pas moins l'espoir de venger un jour sa défaite et de reprendre les projets d'Antiochus IV, puisque, loin de décourager le parti opposé à Judas Machabée et aux Juifs fidèles, il accordait des grâces en son nom et s'efforçait de maintenir à Jérusalem l'influence de son chef. L'événement prouva bientôt, en effet, que le traité conclu avec Judas n'avait été pour Lysias qu'un moyen de gagner du temps. Les Syriens laissèrent les Juifs tranquilles pendant l'année courante (164), de sorte qu'ils purent cultiver leurs champs et récolter leurs moissons. II Mach., XII, 1. Judas profita de l'occasion avec ses frères pour combattre les villes et les tribus voisines dont il avait à se plaindre. I Mach., V, 1-68; II Mach., XII, 2-36. Mais l'année suivante (163), I Mach., VI, 20; II Mach., XIII, 1, la guerre recommença plus terrible que jamais.

Les instigateurs de cette nouvelle campagne furent les enfants apostats de Jacob qui composaient le parti hellénisté. Ils n'hésitèrent pas, poussés par la cupidité et l'ambition, à trahir leur patrie et à appeler l'étranger. Judas avait tenté de s'emparer de la citadelle de Jérusalem, parce que la garnison syrienne qui l'occupait avait fermé les avenues des lieux saints, faisait subir toute sorte de vexations aux vrais Israélites et soutenait ouvertement les païens; le chef Machabée avait de plus réparé les fortifications de Bethsur. Ce furent les deux principaux griefs que les émissaires du parti hellénisté firent valoir contre lui, à Antioche, auprès d'Eupator et de Lysias. I Mach., VI, 18-27. Ce dernier ne demandait pas mieux que de recommencer la guerre. Il croyait sans doute le pouvoir du nouveau roi suffisamment assis; il ne redoutait plus probablement ni Démétrius ni Philippe, qui n'étaient encore arrivés ni l'un ni l'autre. Il leva donc une armée formidable de cent mille fantassins, de vingt mille cavaliers et de trente-deux éléphants. I Mach., VI, 30 (II Mach., XIII, 2, porte des nombres un peu différents, les chiffres ayant été altérés ici par les copistes, comme dans plusieurs autres passages de la Bible). Lysias et Eupator envahirent la Judée par le sud, en passant par l'Idumée. Le chef du parti hellénisant, Ménélas, n'eut pas honte d'aller rejoindre les ennemis de sa patrie, dans l'espoir de recouvrer le souverain pontificat; mais soit qu'il n'eût pas été véritablement plus fidèle à Antiochus qu'à son Dieu, soit pour toute autre cause inconnue, il n'eut d'autre récompense de sa trahison que la mort, parce que Lysias le considéra comme la cause de tous les maux qui s'étaient produits. II Mach., XIII, 3-8.



175. — Antiochus V Eupator.

Tête diadémée d'Antiochus V. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΕΥΠΑΤΟΡΟΣ. Jupiter, assis sur son trône, tient une Victoire dans la main droite, et s'appuie sur son sceptre de la main gauche.

Judas Machabée n'hésita pas à tenir tête à des forces si redoutables. Il défendit d'abord Bethsur contre les Syriens, qui ne purent s'en emparer, et il en sortit ensuite pour aller dresser son camp à Bethzachara, vis-à-vis de celui d'Antiochus Eupator. C'est là que Lysias l'attaqua. Il était convaincu sans doute qu'avec tous ses fantassins, ses cavaliers et ses terribles éléphants, qu'on avait eu soin d'enivrer, il écraserait la petite troupe des Machabées; mais il se trompa et il perdit six cents hommes. I Mach., VI, 32-46 (d'après la leçon actuelle de II Mach., XIII, 15, quatre mille hommes). Cependant, malgré le courage et la bravoure de ses soldats, Judas comprit qu'il ne pouvait lutter contre de telles masses, et il se retira. I Mach., VI, 47; II Mach., XIII, 16. Le roi porta alors son camp à Jérusalem et assiégea la ville. I Mach., VI, 48. La position devenait critique. La garnison juive de Bethsur fut obligée de capituler, réduite par la famine, parce que l'année sabbatique avait obligé de laisser cette année la terre sans culture. I Mach., VI, 49-50; II Mach., XIII, 18-22. Jérusalem était mal approvisionnée pour la même raison, et bientôt, serrée de très près par les ennemis, elle fut réduite à la dernière extrémité. I Mach., VI, 51-54. Tout semblait perdu, lorsque la Providence vint au secours de ses fidèles serviteurs. Une diversion inespérée les sauva.

Philippe le Phrygien, frère de lait d'Antiochus IV, à qui ce prince mourant avait confié la tutelle de son fils et la régence, ne s'était pas sans doute immédiatement, après son retour de Perse, senti de force à arracher à Lysias le gouvernement qu'il avait en main, et il s'était réfugié en Égypte, à la cour de Ptolémée VI Philométor, II Mach., IX, 29, probablement dans le but de s'assurer son concours et d'épier l'occasion favorable pour s'emparer du pouvoir. Il crut le moment propice venu, tandis que Lysias était loin d'Antioche et occupé à combattre les Juifs. Il s'empressa donc de retourner en Syrie et de rallier l'armée de Perse et de Médie, qui lui était restée fidèle, et était revenue vraisemblablement à petites journées. I Mach., VI, 55-56. Il put ainsi devenir maître de la capitale de la Syrie. II Mach., XIII, 23; cf. I Mach., VI, 63. On conçoit sans peine de quelle inquiétude fut saisi Lysias en apprenant ces nouvelles. Il se hâta aussitôt de faire valoir au roi et aux généraux de l'armée la grande force de la situation de Jérusalem et la pénurie de vivres dont on

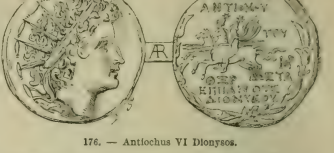
souffrait dans ce pays, qui n'avait pas été cultivé; sous ce prétexte il fit conclure la paix avec les Juifs, à qui l'on assura de nouveau le libre exercice de leur religion. Les Syriens n'étaient pas de bonne foi; ils le prouvèrent tout de suite après en détruisant les murs de la ville, contrairement au serment royal. Cependant la crainte que Philippe ne réussît à s'emparer du pouvoir les obligea à quitter précipitamment la Palestine, et Jérusalem fut ainsi délivrée. I Mach., VI, 57-63; II Mach., XIII, 23-26. La guerre entreprise par Mathathias et ses fils, pour la liberté religieuse, se termina de la sorte par un glorieux triomphe pour les Juifs. Le droit de pratiquer leur religion, reconnu à Israël par Antiochus V Eupator, ne leur fut plus contesté par aucun roi de Syrie. La folle entreprise d'Épiphane d' « helléniser » les serviteurs du vrai Dieu avait complètement échoué. Désormais les Juifs devaient avoir encore à combattre contre les Séleucides, mais seulement pour leur indépendance politique et non plus pour leur indépendance religieuse. Les maux qu'ils avaient endurés leur étaient venus d'un usurpateur, du père d'Eupator, à qui le trône n'appartenait pas, et, par une conséquence imprévue, c'étaient les suites mêmes de cette usurpation qui, en introduisant pour longtemps la division dans la famille des Séleucides, devaient permettre aux Machabées, habiles à profiter de la rivalité des rois qui se disputaient la couronne, de recouvrer leur autonomie et de s'affranchir pleinement du joug étranger.

Lysias, de retour en Syrie, après avoir calmé à Ptolémaïde les citoyens de cette ville, qui s'indignaient d'avoir été soumis à Judas, II Mach., XIII, 24-26, ne paraît pas avoir eu de peine à écraser son rival Philippe et à garder ainsi en son pouvoir le jeune roi Antiochus V. I Mach., VI, 63; cf. II Mach., XIII, 23-26. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 7, Philippe fut non seulement vaincu, mais mis à mort (163 avant J.-C.).

Cependant Eupator et Lysias ne devaient pas rester longtemps paisibles possesseurs du pouvoir. Un ennemi plus redoutable que celui qu'ils venaient d'abattre surgit tout à coup, Démétrius, fils de Séleucus IV Philopator. Les Romains avaient servi les intérêts du tuteur d'Antiochus V en retenant Démétrius comme otage en Italie, et en l'empêchant de faire valoir ses droits à la couronne, parce qu'ils aimaient mieux voir le trône de Syrie occupé par un enfant; mais le fils de Séleucus IV parvint à tromper leur surveillance et à se rendre en Syrie. Les soldats mêmes de Lysias se rangèrent sous ses ordres. II Mach., XIV, 1; Eusèbe, *Chron. arm.*, I, 40, t. XIX, col. 261; Syncelle, édit. Dindorf, t. I, p. 150; Justin, XXXIV, 3. Eupator et Lysias furent livrés au nouveau roi par leurs propres troupes. « Ne me montrez point leur face, » dit Démétrius, qui voulait venger sur leur personne le mal que lui avait fait Antiochus Épiphane. Et l'armée les fit mourir aussitôt l'un et l'autre (162 avant J.-C.). I Mach., VII, 2-4. Cf. II Mach., XIV, 2; Appien, *Syr.*, 46. Antiochus V Eupator avait régné deux années pleines. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 1; Polybe, XXXI, 19. F. VIGOUROUX.

5. ANTIOCHUS VI DIONYSOS, roi de Syrie, en compétition avec Démétrius II Nicator (145-vers 142 avant J.-C.; de l'ère des Séleucides, 167-170. Les dates 167-170 sont données par les monnaies de ce prince). Il était fils d'Alexandre Ier Balas et de Cléopâtre (fig. 176). Son père, ayant été vaincu par Ptolémée VI Philométor, s'était vu obligé de s'enfuir en Arabie et y avait péri assassiné. Antiochus n'était encore qu'un enfant, I Mach., XI, 54; Appien, *Syr.*, 68; Tite Live, *Epit.* 50, et hors d'état de disputer la couronne à Démétrius II Nicator, le rival de son père, qui se trouva ainsi quelque temps unique maître du royaume de Syrie. Mais Démétrius II se fit détester de ses sujets par sa cruauté, et un des officiers d'Alexandre Ier Balas, Diodote, plus connu sous le nom de Tryphon, mettant à profit ces circonstances favorables, alla chercher en Arabie, où il était resté depuis la mort de son père, et où il était élevé par Émalchuel, le jeune Antiochus VI pour l'opposer à Nicator. I Mach., XI, 39-40, 54. Celui-ci ne put résister à ceux qui s'étaient soulevés contre lui, et Antiochus ceignit la couronne. I Mach., XII, 54-56. Cf. Justin, XXXVI, 1; Appien, *Syr.*, 68; Diodore, dans Müller, *Hist. græc. frag.*, t. II, p. XXVII, n. 21.

La guerre civile qui avait ainsi éclaté en Syrie permit aux Juifs de s'assurer de nouveaux avantages. Quand Démétrius II s'était vu menacé à Antioche par ses propres soldats qu'il avait licenciés, il avait promis à Jonathas



176. — Antiochus VI Dionysos.

Tête radiée d'Antiochus VI. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΔΙΟΝΥΣΟΥ. Les Dioscures à cheval et la lance en arrêt. Une étoile est au-dessus de leur tête. Datée ΘΞΡ, ou 169 de l'ère des Séleucides. A droite, au-dessus de la marque de fabrique, ΤΡΥ, et au-dessous, ΣΤΑ, probablement abréviations de Tryphon et de Staphilos (protecteur).

Machabée de lui remettre la citadelle de Jérusalem et les autres places fortes de la Judée, à la condition de recevoir des troupes auxiliaires. Ces troupes lui avaient été envoyées et avaient sauvé le roi dans une sédition; mais, le danger passé, il n'avait pas tenu ses promesses. I Mach., XI, 38-53. Les Juifs n'avaient donc pas lieu d'être satisfaits de lui. Tryphon, après avoir chassé Démétrius II, s'empressa de mettre à profit le mécontentement de Jonathas pour le gagner à la cause d'Antiochus VI. Le jeune roi lui écrivit pour lui assurer la tranquille possession de tout ce que Nicator lui avait accordé, et pour confier à Simon, son frère, le titre de général commandant depuis l'échelle de Tyr jusqu'à la frontière d'Égypte. I Mach., XI, 57-59. Les Juifs se rangèrent d'autant plus volontiers du côté d'Antiochus VI, qu'ils avaient conservé une vive reconnaissance pour son père Alexandre Ier Balas. I Mach., X, 47. Jonathas et Simon soumirent donc par la force au nouveau roi tous les pays environnants, I Mach., XI, 60-66, et repoussèrent même une attaque de Démétrius contre la Palestine. I Mach., XII, 24-30.

Cependant la fidélité de Jonathas inquiéta celui qu'elle aurait dû le plus réjouir, c'est-à-dire Tryphon. Cet ambitieux voulait s'emparer du trône, et il se servait d'Antiochus VI comme d'un instrument pour réaliser ses projets. Craignant que Jonathas ne devînt un obstacle à ses plans, il chercha à se défaire de sa personne, parvint à s'en emparer par stratagème, et le fit périr à Ptolémaïde (143 avant J.-C.). I Mach., XII, 40-48. Il retourna alors en Syrie et couronna sa trahison en mettant à mort le malheureux jeune roi, I Mach., XIII, 31, à l'aide des médecins, d'après le récit de Tite Live, *Epit.* 55. Cf. Diodore, dans Müller, *Histor. græc. fragm.*, t. II, p. XIX, n. 25; Appien, *Syr.*, 68; Justin, XXXVI, 1; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 1. F. VIGOUROUX.

6. ANTIOCHUS VII SIDÈTES, le dernier roi de Syrie nommé dans les Livres Saints (138-129 ou 128 avant J.-C.; de l'ère des Séleucides, 174-183). C'était le second fils de Démétrius Ier Soter (fig. 178). On lui a donné le surnom de Sidètes, parce qu'il était né à Sida, en Pamphylie. Eusèbe, *Chron. arm.*, I, 40, t. XIX, col. 262. Lorsque son frère Démétrius II Nicator fut fait prisonnier par

Mithridate Ier (Arsace VI), roi des Parthes, I Mach., XIV, 2-3 (138 avant J.-C.), il se trouvait dans l'île de Rhodes. Appien, *Syr.*, 68. Il résolut aussitôt de ceindre la couronne du roi captif, et pour s'assurer des alliés contre l'usurpateur Tryphon, qui disputait le trône à Démétrius II, il écrivit « des îles » mêmes, I Mach., XV, 1,

177. — Antiochus VII Sidètes.

Tête diadémée d'Antiochus VII. — ℞. ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Aigle aux ailes ployées avec une palme.

avant d'avoir débarqué sur la côte de Phénicie, à Simon Machabée pour lui confirmer tous les privilèges qui lui avaient été déjà accordés, et pour lui conférer de plus le droit de battre monnaie. I Mach., XV, 1-9. C'est donc de cette époque que datent les premiers sicles hébreux. Simon, pour reconnaître ses bienfaits, lui envoya deux mille hommes; mais, avant qu'ils fussent arrivés, Antiochus VII était devenu maître de la situation. Il avait épousé sa belle-sœur Cléopâtre, qui lui avait par ce mariage assuré le trône. La plupart des soldats de Tryphon l'avaient abandonné, et il avait été réduit à s'enfuir à Dor, sur la côte de Phénicie, où il ne tarda pas à être assiégé par son vainqueur. I Mach., XV, 10-14. Il réussit cependant à s'échapper de cette place, et se retira en premier lieu à Ptolémaïde (Charax, dans Müller, *Histor. græc. fragm.*, t. III, p. 644, n. 40), puis à Orthosiade, au nord de Tripoli en Phénicie, I Mach., XV, 37, et enfin à Apamée, où il fut encore assiégé et où il périt. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 2; cf. Appien, *Syr.*, 68; Strabon, XIV, 5, 2.

Les succès d'Antiochus VII l'avaient rendu moins conciliant pour les Juifs. Lorsque les troupes envoyées par Simon étaient arrivées à Dor avec les présents du prince asmonéen, il avait refusé de les recevoir, retiré les concessions qu'il avait faites, et demandé par Athénobius, un de ses officiers, que les places fortes occupées par les Juifs en dehors de la Judée lui fussent rendues, ou qu'on lui payât mille talents. I Mach., XV, 26-31. Simon Machabée revendiqua les droits de son peuple auprès d'Athénobius; il offrit cependant cent talents pour Joppé et Gadara. Antiochus VII ne les accepta pas, et, pour soumettre les Juifs à ses volontés, il fit marcher contre eux un de ses généraux, Cendébée, qui s'établit dans une forte position à Cédron ou Gédor, dans les environs de Jamnia, et ravagea de là tout le pays environnant. I Mach., XV, 32-41. Simon était trop avancé en âge pour aller combattre en personne Cendébée; il envoya à sa place ses deux fils Judas et Jean, qui remportèrent contre les Syriens une victoire complète.

C'est le dernier événement de l'histoire d'Antiochus VII et des guerres des Syriens avec les Juifs que rapportent les auteurs sacrés. I Mach., XVI, 1-10. Nous savons par Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 23, et par Eusèbe, *Chron. arm.*, II, t. XIX, col. 511, qu'Antiochus VII tenta plus tard de venger lui-même la défaite de Cendébée, après la mort de Simon, lorsque le fils de ce dernier, Jean Hyrcan, fut devenu grand prêtre, en 135-134 avant J.-C. Simon avait péri, près de Jéricho, assassiné par Ptolémée, son gendre, et l'assassin avait demandé du secours à Antiochus VII. I Mach., XVI, 11-16. Le roi syrien envahit la Judée, ravagea tout sur son passage, et enfin mit le siège devant Jérusalem. Il fut sur le point de l'emporter d'assaut; mais enfin, sans doute par crainte des Romains, il fit avec Hyrcan une paix dont les conditions ne furent pas trop onéreuses pour les Juifs. Antiochus VII entreprit ensuite une guerre contre les Parthes (129 avant J.-C.). Jean Hyrcan fut obligé de l'y accompagner. Le roi de Syrie remporta d'abord quelques avantages; il fut finalement défait par Phraorte II (Arsace VII), et succomba sur le champ de bataille. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4; Justin, XXXVIII, 10; XXXIX, 1; Diodore de Sicile, XXXIV, 15-17; Tite Live, *Épit.*, 59; Appien, *Syr.*, 68 (128 avant J.-C.).

On voit, par ce dernier trait, qu'on ne saurait admettre l'opinion des commentateurs qui pensent que l'Antiochus dont parle la lettre des Juifs insérée dans II Mach., I, 12-16, est Antiochus Sidètes. Ce dernier périt dans un combat, tandis que celui dont la lettre des Juifs nous fait connaître la fin tragique fut massacré dans un temple qu'il voulait piller. VOIR ANTIOCHUS III. — Les historiens anciens ont reproché à Antiochus VII de s'être adonné avec excès, comme la plupart de ses prédécesseurs, aux plaisirs de la table, Athénée, V, 210; X, 439; XII, 540; cf. Justin, XXXVIII, 10; mais ils louent sa bravoure et son courage. — Voir J. F. Tochon, *Dissertation sur l'époque de la mort d'Antiochus Évergète Sidètes, roi de Syrie, sur deux médailles de ce prince et sur un passage du IIe livre des Machabées*, in-4°, Paris, 1816. F. VIGOUROUX.

7. ANTIOCHUS (Septante : Ἀντίοχος), père de Numénius, qui fut un des ambassadeurs envoyés par Jonathas aux Romains et aux Lacédémoniens. I Mach., XII, 16; XIV, 22.

8. ANTIOCHUS (VIIe siècle), moine grec, du couvent de Saint-Sabas, voisin de Jérusalem, appartient à la première moitié du VIIe siècle, car il est contemporain, lui-même en témoigne, de la prise de Jérusalem par Chosroès (614). C'est à peu près tout ce que l'on sait de sa vie. On a de lui un ouvrage exégétique considérable, intitulé *Pandectes Sacræ Scripturæ*, plusieurs fois imprimé depuis le XVIe siècle, et dernièrement par Migne, *Patr. Gr.*, t. LXXXIX, col. 1415-1855 : traité de morale d'après la Sainte Écriture, et divisé en cent trente homélies, dont chacune a un sujet distinct : Qu'il ne faut pas aimer le monde; — Qu'il ne faut point se chercher soi-même; — Du rire; — De la psalmodie; — De la délectation en Dieu; — De la vocation de Dieu, etc. etc. Voir une excellente notice sur cet écrivain dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harless, t. X, p. 499-504. P. BATIFFOL.

ANTIPAS. Ἀντίπας, contraction d'Ἀντίπατρος, *Antipater*. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, I, 3.

1. ANTIPAS, fils d'Hérode le Grand et de Malthace la Samaritaine, qui fit décapiter saint Jean-Baptiste. Il n'est désigné dans les Évangiles que sous le nom d'Hérode. Voir HÉRODE 3.

2. ANTIPAS (Ἀντίπας), chrétien appelé par saint Jean, dans l'Apocalypse, II, 13, « le témoin ou martyr fidèle. » Le contexte semble indiquer qu'il avait été évêque de Pergame avant l'époque où saint Jean écrivait sa prophétie. La tradition ecclésiastique le fait en effet évêque de cette ville. Il consomma son martyre, disent les martyrologes, sous Domitien, dans les flancs d'un taureau embrasé. On célèbre sa fête le 11 avril. Voir *Acta Sanctorum*, aprilis t. II, p. 3-5. E. JACQUIER.

ANTIPATER (Septante : Ἀντίπατρος), fils de Jason, et l'un des ambassadeurs que Jonathas envoya aux Romains et aux Lacédémoniens pour renouveler l'alliance avec eux. I Mach., XII, 16; XIV, 22.

ANTIPATRIS (Ἀντιπατρίς), ville de Judée. Saint Paul, menacé de mort par les Juifs, fut conduit, pendant

la nuit, de Jérusalem à Antipatris. Act., XXIII, 31. Le jour suivant, les soldats revinrent à leur camp de Jérusalem, laissant aller avec l'Apôtre les cavaliers qui le conduisirent à Césarée au procurateur Félix.

Joséphe nous apprend qu'Antipatris était située dans la fertile plaine de Saron, *Bell. jud.*, I, XXI, 9; qu'elle était bien arrosée d'eau, entourée d'arbres, *Ant. jud.*, XVI, V, 2, et placée dans le voisinage de la montagne. *Bell. jud.*, I, IV, 7. Elle avait été bâtie par Hérode le Grand sur l'emplacement de Kapharsaba ou Chabarzaba, et avait été appelée Antipatris en souvenir d'Antipater, père d'Hérode. *Ant. jud.*, XIII, XV, 1; XVI, V, 2. Elle était à quarante-deux milles romains de Jérusalem et à seize de Césarée.

Robinson et d'autres archéologues ont identifié Antipatris avec Kefr-Saba, village de huit cents habitants, situé sur une colline peu élevée, sur la route de Jaffa à Naplouse. On y retrouve quelques débris antiques. Le nom arabe de Kefr-Saba reproduit exactement la forme chananéenne ou hébraïque, Kapharsaba, du bourg ou village sur lequel avait été bâtie Antipatris. Il y a cependant à cette identification quelques difficultés que M. Guérin a relevées, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine, Samarie*, t. II, p. 357-367, et qui l'ont engagé à placer Antipatris à Medjdel-Yâba.

1° Comment les fantassins de l'escorte de saint Paul auraient-ils pu, entre neuf heures du soir et le lendemain à la nuit tombante, aller et revenir de Jérusalem à Antipatris, si on place cette ville à Kefr-Saba? Par la route la plus courte qui passait par Djifnéh (l'ancienne Golna), Aboud et Medjdel-Yâba, il y a douze heures de marche très pénible, surtout à la sortie de Jérusalem, où l'on doit traverser un massif montagneux. Medjdel-Yâba, étant plus près de Jérusalem, permettrait de répondre à cette observation, qui déjà a été présentée par quelques exégètes contre la véracité des Actes. Mais il ne semble pas que cette marche soit exagérée pour des soldats romains, habitués aux fatigues. — 2° *L'Itinéraire de Bordeaux* marque entre Lydda et Antipatris un intervalle de dix milles, tandis que Kefr-Saba est à dix-sept milles; à dix milles de Lydda, on trouve Medjdel-Yâba. — 3° Joséphe dit que le territoire de Kapharsaba est bien arrosé; or aucune rivière ne coule aux environs de Kefr-Saba, tandis qu'à trois kilomètres de Medjdel-Yâba se trouvent des sources abondantes, qui forment un petit fleuve, arrosant le pays. — 4° Eusèbe et saint Jérôme placent à six milles au nord d'Antipatris un village appelé Galgoulis. C'est Djeldjoulieh, à six milles et demi de Medjdel-Yâba. Kalkilieh, avec lequel on pourrait identifier Galgoulis, n'est qu'à un mille et demi de Kefr-Saba. — 5° Alexandre Jannée, pour arrêter la marche des Syriens sur la Judée, avait fait construire un retranchement, qui s'étendait des montagnes qui dominent Kapharsaba, à la mer de Joppé, sur une longueur de cent cinquante stades. Or, de Kefr-Saba à la mer, il n'y a que quatre-vingts stades. Il est vrai que le fossé a pu rejoindre, au sud de Kefr-Saba, le cours sinueux du Nahr el-Aoudjéh, et se diriger ensuite à l'ouest vers la mer. On retrouverait ainsi les cent cinquante stades de Joséphe.

La nouvelle carte de Palestine, au 1/168,960 publiée par le *Palestine Exploration Fund*, 1890, ainsi que celle de Hans Fisher au 1/700,000, 1890, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, XIII, 1, placent Antipatris à Kûlât Râs el-'Aïn, localité à cinq ou six kilomètres de Medjdel-Yâba. Mais M. Guérin rejette cette identification. Les sources qui jaillissent du sol y sont tellement abondantes, qu'elles forment un marais, où l'on n'aurait pu bâtir une ville. Quant à la colline de Kûlât Râs el-'Aïn, elle est trop peu étendue pour servir d'assiette à une ville. En définitive, des fouilles faites sur ces divers emplacements permettront seules de localiser Antipatris avec certitude.

En 69, Vespasien passa deux jours à Antipatris. Aux temps de saint Jérôme, cette ville était déjà à moitié détruite; c'était, à cette époque, le siège d'un évêché. En 744, les Arabes massacrèrent la plus grande partie de la communauté chrétienne habitant Antipatris. Enfin, au moyen âge, le souvenir même de l'emplacement de cette ville s'était tellement perdu, que les historiens des croisades identifiaient Antipatris avec Arsouf, l'ancienne Apollonia de Palestine. E. JACQUIER.

ANTITYPE (ἀντίτυπος), ce qui répond au type (τύπος, Rom., V, 14; Heb., VIII, 5) ou figure. Ce terme grec est employé deux fois dans le Nouveau Testament. Heb., IX, 24 (Vulgate : *exemplaria*); I Pet., III, 21 (Vulgate : *similis formæ*). Dans l'Épître aux Hébreux, IX, 24, il a le même sens que « type ». Le mot « type », dans son acception théologique et dans le langage des commentateurs, désigne un symbole, une figure d'une personne ou d'une chose future, un exemple préparé par Dieu et destiné par lui à préfigurer cette personne ou cette chose future. Ainsi Judith, Esther, délivrant leur peuple, sont des types de la très Sainte Vierge, qui est l'antitype; l'arche de Noé, dans laquelle ce patriarche est sauvé avec sa famille, est le type de l'Église, I Pet., III, 20, et l'Église, dans laquelle sont sauvés les élus de Dieu, est l'antitype de l'arche.

1. ANTOINE BACELAR. Voir BACELAR.

2. ANTOINE BARBERINI. Voir BARBERINI.

3. ANTOINE BRUICH. Voir BRUICH.

4. ANTOINE D'ASSISE, frère mineur, mort en 1466, avait écrit pour son utilité personnelle *Bibliorum Anacephalæosis*. Il mit ensuite cet ouvrage à la disposition du public en lui donnant le titre nouveau de *Tabula Bibliæ*. C'était un dictionnaire alphabétique de la Bible, commençant par le mot *Absentia*. Les bibliographes franciscains le notent d'après Possevin et autres plus anciens, sans détails plus étendus. P. APOLLINAIRE.

5. ANTOINE DE BITONTO, théologien italien, de l'ordre des frères mineurs, né dans le royaume de Naples; il professa la théologie dans différentes villes d'Italie : à Ferrare vers 1440, puis à Bologne en 1448, enfin à Mantoue en 1449. Il mourut à Atella (royaume de Naples), le 25 septembre 1459. Il a laissé plusieurs ouvrages : *Quæstiones scholasticæ theologicæ in Epistolas et Evangelia totius anni, tam de tempore quam de sanctis*, qu'on rencontre avec la glose (*postilla*) littérale et morale de Nicolas de Lyre; cet ouvrage fut imprimé d'abord en 1500, chez Nicolas Wolf, sans autre indication; puis à Lyon, en 1569, avec la *Postilla* de Nicolas de Lyre; *Sermones in omnes Epistolas Quadragesimales*, Lyon, 1496. On possède en outre de lui plusieurs recueils de sermons et des ouvrages de théologie dont quelques-uns sont restés manuscrits. Voir Fabricius, *Bibl. lat. med. æv.*, édit. de 1734, t. I, p. 324, 671-672; Oudin, *Script. Eccl.*, édit. de 1722, t. III, p. 2469-2470; Hain, *Repert. Bibliogr.*, édit. de 1826, t. I, p. 440-442; Wadding, *Script. min.*, édit. de 1650, p. 30. É. BABIN.

6. ANTOINE DELPHINI. Voir DELPHINI.

7. ANTOINE DE GUEVARA. Voir GUEVARA.

8. ANTOINE DE LA MÈRE DE DIEU (*Antonius a Matre Dei*), commentateur espagnol, carme déchaussé, mort en 1679. Il fut professeur de théologie à Salamanque, et occupa les premières charges de son ordre. Il nous reste de lui : *Præludia isagogica ad Sacrorum Bibliorum intelligentiam, in quibus de essentia et existentia S. Scripturæ, de libris protocanonicis et deuterocanonicis, deque*

eorum auctoribus secundariis, de linguis quibus scripti et in quas translati et de cujusque translationis auctore et auctoritate agitur. Accessit tractatus appendix de notitia et usu eruditionis profanæ ubi stabilitur ex Scriptura et Patribus talem notitiam et usum licitum esse ac decentem, in-f°, Lyon, 1669; in-4°, Mayence, 1670; *Apis Libani, sive commentarius in Proverbia Salomonis*, 3 in-f°, 1685-1700. Voir *Bibliotheca Hispana nova*, t. I, p. 144; *Bibliotheca Carmel.*, t. I, p. 182.

B. Heurebise.

9. ANTOINE DE LEBRIJA (en latin *Antonius Nebrissensis*), ainsi appelé de Lebrija, lieu de sa naissance, en Andalousie, théologien et orientaliste espagnol, né en 1444, mort en 1522. Cet homme éminent, également versé dans la théologie, le droit, la médecine, le latin, le grec et l'hébreu, fut le restaurateur des sciences et des lettres en Espagne. Après avoir étudié à Salamanque d'abord, puis à Bologne, en Italie, il ouvrit dans sa patrie, en 1473, la première école d'humanités et de rhétorique. Le cardinal Ximénès le nomma professeur d'éloquence latine à l'université d'Alcala de Hénarès, et le fit travailler à l'édition de la Polyglotte de Complute. Il écrivit la vie de Ferdinand le Catholique. Parmi ses nombreux ouvrages, le plus remarquable au point de vue exégétique est son *Quinquagena locorum Sacræ Scripturæ non vulgariter enarratorum*, in-4°, Paris, 1520; in-8°, Bâle, 1543; in-8°, Anvers, 1600, et dans les *Critici sacri*, Londres, 1660, t. XIII, p. 1465; ouvrage digne de mention, parce que l'auteur prend pour base de ses explications le texte original. Voir W. H. Prescott, *Ferdinand and Isabella of Spain*, 8e édit., t. I, p. 456.

10. ANTOINE DE PADOUE (Saint), né à Lisbonne en 1195, mort en 1231. Issu d'une illustre famille qu'on dit être celle du chef de la première croisade, il se nommait Fernández de Bouillon avant d'entrer dans l'ordre de Saint-François. Il était chanoine régulier de Saint-Augustin au monastère de Sainte-Croix, à Coimbre, lorsque l'attrait de la grâce et le désir du martyre le décidèrent, à l'âge de vingt-cinq ans (1220), à embrasser le genre de vie des frères mineurs. Il prit le nom d'Antoine, et s'embarqua pour le Maroc; mais la divine Providence le conduisit en Italie (1221). Ce fut le premier mineur auquel saint François confia le soin d'enseigner à ses frères les sciences sacrées. Pour étudier à fond la théologie mystique, il alla à Verceil, où il trouva Thomas Gallo, un des plus célèbres maîtres de cette école. Ce grand mystique, comme aussi l'auteur de l'Imitation, l. III, ch. XLIII, font de la science de notre saint le plus bel éloge : « Quidam amando me intime, didicit divina et loquebatur mirabilia. » Après avoir professé la théologie à Bologne, à Toulouse, à Montpellier, à Limoges, saint Antoine se livra exclusivement à la prédication. Les succès de son éloquence apostolique, appuyée par ses vertus et ses miracles, furent vraiment prodigieux en France et en Italie. Il mourut à Padoue, le 13 juin 1231, à l'âge de trente-six ans. Sa science de l'Écriture le fit appeler par Grégoire IX : « Arca Testamenti et divinarum armarium Scripturarum. » Il faut le dire cependant, le sens littéral est trop souvent sacrifié par lui à des applications mystiques parfois un peu subtiles; c'était, il est vrai, le goût du siècle. Ses œuvres scripturaires sont : 1° *Interpretatio mystica in Sacram Scripturam*, imprimée dans ses Œuvres complètes; 2° *Concordantiæ morales SS. Bibliorum cum annotationibus*, imprimées pour la première fois, in-4°, à Rome, 1623, et aussi dans les Œuvres complètes publiées à Paris, par les soins de Jean de la Haye : *Opera omnia S. Antonii Paduani*, in-f°, Paris, 1641. L'*Interpretatio mystica in Sacram Scripturam* n'est pas à proprement parler une œuvre originale de saint Antoine. C'est un recueil d'extraits de ses écrits. Tous les passages de la Bible expliqués dans ses sermons ont été recueillis et réunis sous les titres des différents Livres Saints. Ils se rapportent à la plupart de ces livres; pour quelques-uns, l'*Interpretatio* ne contient qu'un ou deux versets commentés. Cette collection a été faite sans doute par quelque frère mineur, grand admirateur de notre saint. Il en est autrement des *Concordances morales*. Dans leur état actuel, elles sont bien l'œuvre de saint Antoine. Elles sont divisées en cinq livres : le premier concerne l'homme dépravé par le péché; le deuxième, la conversion; le troisième, le combat spirituel; le quatrième, l'homme perfectionné par les vertus; le cinquième, les différentes conditions. Dans chacun de ces livres, les textes de l'Écriture qui ont trait aux matières indiquées sont rangés sous de nombreuses subdivisions. Ces divisions et subdivisions forment comme le canevas d'une Somme morale ou théologie ascétique avec des textes d'Écriture Sainte tout préparés pour chaque article. Le P. A. Azzoguido a publié à part : *S. Antonii Ulyssiponensis cognomento Patavini Sermones in Psalmos*, 2 in-4°, Bologne, 1757. Cf. *Acta Sanctorum*, 13 juin; Puyol, *La doctrine de l'Imitation*, in-8°, Paris, 1881, p. 380; Dirks, *Life of St Anthony of Padua*, in-8°, New-York, 1866; P. Hilaire, *Saint Antoine de Padoue, sa légende primitive*, in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1890.

É. Levesque.

11. ANTOINE DE RAMPEGOLO, religieux augustin de la province d'Italie, naquit à Gênes. La seconde partie de son nom est écrite de manières fort diverses par les auteurs qui parlent de lui. Dans ses œuvres, il est appelé Anthonius de Rampengolis. Il fit son noviciat en Lombardie et devint profès du couvent de Gênes. En 1390, il était dans tout l'éclat de son talent et de sa réputation. Supérieur par l'intelligence, savant exégète, habile juriste, il enseigna avec éclat à Padoue, à Bologne et à Naples. En outre, prédicateur éloquent et renommé, il édifia l'Église par sa parole soutenue de ses exemples. Il représenta la république de Gênes au concile de Constance, et s'y fit remarquer par ses controverses avec les Hussites. On ignore l'époque de sa mort; mais, au témoignage d'Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 732, il aurait assisté au concile de Bâle en 1433. Voici la liste des œuvres exégétiques d'Antoine de Rampegolo : *Figure Biblie* (sic) *clarissimi viri fratris Anthonii de Rampengolis ordinis S. Augustini*, in-8°, Paris, 1497. Caractère gothique. Bibliothèque Nationale. *Réserve D 49532*. — *Biblia aurea*, in-8°, Paris, 1510. Caractère gothique. Bibliothèque Nationale. *Réserve D 9478*. — Ossinger, *loc. cit.*, cite un troisième ouvrage : *Aureum Bibliorum repertorium, continens locos communes de titulis theologicis*, Nuremberg, 1481. Ossinger ajoute que la bibliothèque du couvent de Munich, où il écrivait lui-même, possédait un exemplaire de cette édition, dont le manuscrit se trouvait à la Bibliothèque Ambrosienne.

Possevin, *Apparatus sacer*, Cologne, 1608, t. I, p. 104, juge très sévèrement les *Figuræ Bibliorum*. Dans ce livre dit-il, l'auteur développe le sens topologique des faits racontés dans la Bible et montre leur relation avec une des vertus morales. Au point de vue de l'orthodoxie, on a de graves reproches à lui faire; aussi le pape Clément VIII mit-il à l'*Index* les *Figuræ Bibliorum*. Cette défense ne fut levée qu'en 1628, lorsqu'on eut fait disparaître, dans les éditions nouvelles, les erreurs signalées dans les anciennes. « Dans ce livre, dit encore Possevin, l'auteur rapporte les faits autrement qu'ils se sont passés suivant le récit biblique; dans ses citations de la Sainte Écriture, tantôt il altère le texte sacré, tantôt il le reproduit d'une manière imparfaite et sans indiquer les endroits de la Bible d'où il tire les passages allégués. Il manque de critique, citant comme canoniques des pièces ou des fragments de pièces apocryphes. Ses citations des Pères ont besoin d'un contrôle soigneux. Enfin, des solécismes, des barbarismes viennent encore déparer cette œuvre. Néanmoins, ajoute en terminant le savant critique, l'utilité de ce livre serait immense, après correction. Mais il paraît plus aisé de le refaire que de le corriger. » Le

second ouvrage d'Antoine de Rampegolo, *Biblia aurea*, traite le même sujet que le premier, mais la disposition des matières est plus méthodique : il subdivise en divers chefs de doctrine l'enseignement relatif à chaque verte, et range ainsi dans un certain ordre, sous chacun de ces points secondaires, les faits corrélatifs de la Bible. L'*Aureum Bibliorum repertorium*, sous un titre différent, semble être le même que la *Biblia aurea*. Voir Fabricius, *Bibliotheca latina*, Florence, 1858, t. I, p. 423; Hain, *Repertorium bibliographicum*, Paris, 1838, t. II, part. IIe, p. 189; Brunet, *Manuel du libraire*, Paris, 1860, t. I, p. 216. O. REY.

12. ANTOINE DE SAINT-MICHEL, théologien français, né à Arles, en Provence, mort le 13 juillet 1650, entra dans l'ordre des Récollets, dans la province de Saint-Denis, où il se fit remarquer par son zèle et sa piété. Il avait un talent particulier pour expliquer les allégories de l'Écriture Sainte. Il écrivit plusieurs ouvrages mystiques et une *Catechesis theologica in Apocalypsim Joannis, mysticis et tropologicis exculta conceptibus*, in-8°, Paris et Tours, 1625. É. BABIN.

13. ANTOINE MARIE DE RIETA. Voir SCHYRLE.

14. ANTOINE MÉDICIS. Voir MÉDICIS.

15. ANTOINE SOBRINO. Voir SOBRINO.

ANTON Konrad Gottlob, philologue allemand, né à Lauban, dans la haute Lusace, le 29 novembre 1745, mort à Wittenberg, le 4 juillet 1814. Il devint, en 1780, professeur de langues orientales à Wittenberg. Parmi ses ouvrages, on remarque : *Rationem prophetias Messianas interpretandi certissimam nostræque ætati accommodatissimam exponit*, Dessau, 1786; *Abhandlung von der alten hebräischen Tonkunst*, dissertation publiée dans le *Neues Repertorium* de Paulus, t. III, p. 36 et suiv., dans laquelle il considère les accents comme des notes musicales. Il développa davantage cette idée dans *Salomonis Carmen melicum, quod Canticum canticorum dicitur, ad metrum priscum et modos musicos revocatum*, in-8°, Wittenberg et Leipzig, 1800; *Carmen alphabeticum integrum operationis in hymnis decantandis vel apud Hebræos usitatæ*, in-8°, Wittenberg, 1805. Il s'était occupé spécialement de la poésie hébraïque dans *Dissertatio de metro Hebræorum antiquo*, in-4°, Leipzig, 1770; *Vindiciæ Dissertationis de metro Hebræorum antiquo a dubitationibus virorum doctorum*, in-8°, Leipzig, 1771-1772. On a aussi de lui : *Nova loci I Sam., VI, 19, interpretandi ratio*, 1780; *Dissertatio de verisimillima librum Jonæ interpretandi ratione*, in-4°, Leipzig, 1794. Voir sa biographie publiée par son fils Karl Gottlieb Anton, dans son *Programm zum Andenken an K. G. Anton*, in-4°, Görlitz, 1816; Rosenmüller, *Handbuch für die Litteratur, biblische Kritik und Exegese*, t. IV, p. 146.

178. — La citadelle Antonia, à Jérusalem. État actuel. D'après une photographie.

ANTONIA (Αντωνία), forteresse de Jérusalem occupée par la garnison romaine au temps de Notre-Seigneur et des Apôtres. Elle n'est pas désignée par ce nom propre dans le Nouveau Testament, mais elle y est indiquée par le mot παρεμβολή (Vulgate : *castra*), lieu où habitent les soldats, ou, comme nous dirions aujourd'hui, « caserne. » Saint Paul y fut enfermé, lorsqu'il fut arrêté dans le temple, avant d'être conduit à Césarée. Act., XXI, 34, 37; XXII, 24; XXIII, 10, 16, 32. Cette forteresse datait de l'époque des Machabées. Elle avait été construite par Jean Hyrcan, fils de Simon, et avait servi de palais aux princes asmonéens. Elle était connue d'abord sous le nom de Baris, « forteresse. » Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 4; XVIII, IV, 3. Hérode le Grand l'agrandit et l'embellit, et lui donna le nom d'Antonia, en l'honneur de Marc-Antoine, son protecteur et son ami. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, IV, 3; *Bell. jud.*, I, XXI, 1; V, V, 8. L'historien juif l'a décrite tout au long, *Bell. jud.*, V, IV, 2; V, 8. Elle était bâtie sur un rocher de cinquante coudées de haut (environ vingt-sept mètres), à l'angle nord-ouest du temple, à l'endroit où est encore aujourd'hui la caserne turque (fig. 178). Le mur d'Antonia s'élevait de quarante coudées (vingt et un mètres) au-dessus de la cour du temple. Elle était de forme carrée et flanquée d'une tour

à chacun de ses quatre angles. Trois de ses tours avaient cinquante coudées de haut; la quatrième, celle du sud-est, avait soixante et dix coudées (trente-six mètres), et dominait tout le temple avec ses parvis. A l'intérieur, l'Antonia était un vrai palais, renfermant de nombreux et beaux appartements, avec des galeries, des bains et de grandes salles qui servaient de logement à la garnison romaine établie à Jérusalem. Elle renfermait tout ce qui était nécessaire à la vie, de sorte qu'elle formait comme une petite ville. Au nord, elle était séparée du mont Bézétha par un fossé profond. Elle donnait accès, au sud, dans les cours du temple par des escaliers, Act., XXI, 35, qui communiquaient avec le portique du nord et de l'ouest. Les soldats romains pouvaient ainsi pénétrer dans le temple, quand leurs chefs le jugeaient à propos, et c'est par là que le tribun romain accourut pour tirer saint Paul des mains des Juifs qui s'étaient emparés de sa personne dans le temple et voulaient le tuer. Act., XXI, 30-40. L'Apôtre fut ramené par ce même chemin dans la forteresse, qui lui servit de prison, Act., XXII, 24; XXIII, 10; et c'est des marches de l'escalier qu'il montait, Act., XXI, 40, qu'avec la permission du tribun, il adressa un discours au peuple rassemblé dans la cour voisine du temple. Act., XXII, 1-21. — Le Prétoire de Pilate, où fut conduit Jésus au moment de sa passion, Matth., XXVII, 25, était aussi dans la forteresse Antonia. Voir PRÉTOIRE.

ANTONIDES Théodore, calviniste belge, mourut au commencement du XVIIIe siècle. Il a laissé des commentaires estimés, malgré quelques singularités, sur divers livres de la Sainte Écriture : *Schristmatige verklaringe ouer den eersten sendbrief Petri*, in-4°, Leuwarden, 1693; *Schristmatige verklaringe ouer den tweenden sendbrief van Petrus en de Iudas*, in-4°, Leuwarden, 1697; *Schristmatige verklaringe ouer den algemeenen sendbrief van den Apostel Iacobus*, in-4°, Leuwarden, 1699; *Bedenkingen voorgestelt ter nader verklaring van't boek Iobs*, in-4°, Leuwarden, 1700. Cet ouvrage fut combattu par Schmidius, dans une dissertation *De mystico historiæ Iobæ sensu*, in-4°, Leipzig, 1703. Pour Antonides, Job est la figure de l'Église. B. HEURTEBISE.

ANTONIN de Plaisance, auteur d'un *Itinéraire* des Lieux Saints. Tout ce qu'on sait de ce pèlerin, c'est qu'il était de Plaisance, en Italie, et vivait dans la seconde moitié du VIe siècle. Quant à la qualification de martyr, qu'on lui donne dans les manuscrits, elle paraît devoir être attribuée à l'erreur d'un copiste qui a confondu notre pèlerin avec un saint Antonin, martyr, honoré à Plaisance. Son voyage en Syrie, en Palestine, au mont Sinaï et en Mésopotamie, doit se placer vers 570 : c'est le dernier pèlerin qui ait vu la Terre Sainte soumise encore à la domination des empereurs chrétiens. L'antiquité de cette relation lui donne un grand intérêt; elle contient des indications, trop rares, il est vrai, mais très précieuses pour la géographie de la Palestine. Cet itinéraire a été imprimé pour la première fois à Angers en 1640, d'après un manuscrit de l'abbaye de Saint-Serge : *Itinerarium B. Antonini martyris*, in-4°, Angers, 1640. En 1680, les Bollandistes en donnèrent une autre édition d'après un manuscrit de Tournay : *Acta sanctorum* (maii), t. II, p. X-XVIII. Cette édition a été reproduite en 1747 par Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. VII, p. 1207-1224, et en 1849 par Migne, *Pat. lat.*, t. LXXVII, col. 898. Ces éditions imparfaites ont été surpassées par l'édition critique du docteur Titus Tobler, *De locis sanctis quæ perambulavit Antoninus martyr*, in-12, Saint-Gall, 1863; publiée de nouveau dans les *Itinera et descriptiones Terræ Sanctæ* de la Société de l'Orient latin, in-8°, Genève, 1877, t. I, p. 91-138. En 1880, Tobler et Molinier ont donné une relation abrégée du même pèlerinage dans les *Itinera Hierosolymitana* de la société de l'Orient latin, *Itinera latina*, I, p. 360-382. Cf. F. Tuch, *Antoninus martyr, seine Zeit und seine Pilgerfahrt nach den Morgenlande*, in-4°, Leipzig, 1864; M. Delpit, *Essai sur les anciens pèlerinages à Jérusalem*, in-8°, Paris, 1870. E. LEVESQUE.

ANTONIO DE ARANDA, théologien espagnol, de l'ordre des Frères mineurs (XVIe siècle). Il était originaire de la petite ville d'Aranda de Duero, dans la Vieille-Castille. D'une très grande piété, il devint le directeur spirituel de la reine de Hongrie et de l'Infante de Portugal, filles de Charles-Quint. Vers 1530, il fit un séjour à Jérusalem et quelques voyages dans les lieux les plus vénérés de la Palestine. Nous trouvons le résultat de ces pieuses pérégrinations dans son livre intitulé : *Verdadera descripcion de la Tierra Santa, como estava el año de MD.XXX*, in-8°, Alcala de Hénares, 1531. Cette première édition, aujourd'hui fort rare, fut suivie de plusieurs autres en 1537 (Tolède), en 1545 (ibid.), en 1563 (Alcala) et en 1587 (ibid.), avec des titres quelque peu modifiés. La *Descripcion* du P. Antonio d'Aranda est précieuse à consulter pour connaître l'état des Lieux Saints dans la première moitié du XVIe siècle. Nous devons aussi au franciscain espagnol les deux ouvrages suivants, qui n'offrent pas le même intérêt : *Tratado sobre las siete palabras que se leen en el Evangelio haber dicho nuestra Señora* ou *Loores de la Virgen nuestra Señora*, in-8°, Alcala, 1537; *Loores del dignissimo lugar del monte Calvario, en que se relata todo lo que nuestro Señor Jesu Christo hizo y dixó en él*, in-4°, Alcala, 1551. Voir Nic. Antonio, *Bibliot. nova*, t. I, p. 96; Wadding (continuation), *Annales ord. Minorum*, t. XIX, p. 28. M. FÉROTIN.

ANUS. Saint Jérôme traduit par ce mot dans la Vulgate, I Reg., VI, 5, 11, 17, les deux termes hébreux *'ôfâlim* et *tehôrim*. Voir 'OFALIM.

AOD, hébreu : *'Êhud*, « union; » Septante : 'Αούδ.

1. **AOD,** fils de Balan, descendant de Benjamin. I Par., VII, 10. Il ne faut pas le confondre avec le juge d'Israël Aod, qui était de la famille de Géra.

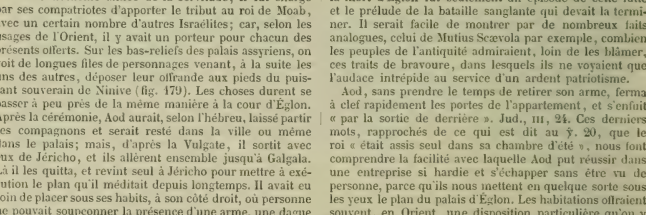
2. **AOD,** fils de Géra, de la tribu de Benjamin, le second des juges d'Israël. Jud., III, 15-30. Le titre de juge, *šôfêt*, qu'on lui donne généralement, ne lui est pas cependant expressément attribué par l'Écriture; elle dit seulement que le Seigneur suscita aux Israélites un sauveur, *môši a*, du nom d'Aod. Jud., III, 15. Mais par cela même il eut une mission à remplir de la part de Dieu, comme les autres libérateurs; et, de fait, il « jugea », c'est-à-dire sauva ou affranchit Israël au même sens qu'eux. Après la mort du premier de tous, Othoniel, qui avait maintenu l'indépendance de son pays pendant quarante ans, les Israélites retombèrent dans l'idolâtrie. Le fléau dont Dieu se servit pour les châtier une seconde fois fut Églon, roi de Moab, qu'il « fortifia contre eux », et auquel « il associa les enfants d'Ammon et ceux d'Amalec ». Jud., III, 13.

Les Moabites traversèrent le territoire de Ruben, dont les Amorrhéens les avaient autrefois chassés en les refoulant au sud de l'Arnon. Num., XXI, 26. Puis, ayant passé le Jourdain, ils battirent les Israélites établis à l'occident du fleuve, et s'emparèrent de la « ville des Palmes », nom qui désigne Jéricho, selon le sentiment commun. Cette ville avait dû se relever, au moins en partie, de ses ruines, malgré l'anathème porté par Josué contre ceux qui la rebâtiraient, Jos., VI, 26, la défense ne se rapportant probablement qu'à la reconstruction des remparts. Cf. Jos., XVIII, 21. Églon y établit le siège de son gouvernement. Cette fois, le châtiment ne consista donc pas seulement dans le malheur de la défaite et le payement d'un tribut annuel, qu'on devrait porter au vainqueur rentré dans ses États; le tribut fut exigé, mais le vainqueur resta. Églon avait voulu faire la conquête du territoire sur

lequel il avait battu les Israélites, à savoir, la partie de la tribu de Benjamin qui avoisinait le Jourdain. Un mot de l'Écriture, Jud., III, 19, ferait croire qu'il entendait aussi travailler à la conquête religieuse du pays et y faire régner ses faux dieux en attirant à leur culte les habitants.

Au bout de dix-huit ans de ce régime d'oppression, les Israélites se tournèrent vers Dieu et le supplièrent de les délivrer : il leur suscita un sauveur, Aod, qui devait faire périr Églon de sa propre main et mettre ainsi un terme à l'asservissement de son peuple. L'écrivain sacré fait remarquer qu'Aod était ambidextre, c'est-à-dire également habile à se servir de la main droite et de la main gauche, ce qui devait lui permettre d'exécuter plus sûrement et avec plus de facilité le projet qu'il avait formé de tuer le roi de Moab. Cet avantage, si apprécié avant l'invention des armes à feu, était commun dans la tribu de Benjamin : nous voyons au chapitre XXI, 16, de ce même livre des Juges, sept cents hommes de Gabaa ambidextres comme Aod.

Barac, qui ne fut que l'auxiliaire de Débora. Quelle que soit d'ailleurs la moralité intrinsèque de cet acte, on ne peut le juger équitablement qu'en se conformant à cette règle élémentaire de critique historique, trop souvent méconnue quand il s'agit de l'histoire sainte : pour apprécier un fait quelconque, on doit tenir compte des mœurs et des idées régnantes au temps où vivait celui qui l'a accompli. Or les Orientaux ont de tout temps donné la préférence à la ruse sur la force, même quand ils pouvaient recourir à celle-ci avec espoir de succès; à plus forte raison doivent-ils employer la ruse, quand elle est le seul moyen de réussir : c'était le cas d'Aod. Il ne faut pas d'ailleurs oublier que les Israélites considéraient les Moabites comme des ennemis campés sur la portion de la Terre Promise qu'ils avaient usurpée par la violence; leur domination oppressive n'était donc, aux yeux d'Aod et de ses compatriotes, que la continuation de la guerre sous une autre forme. On conçoit dès lors que, pour lui,



179. — Tributaires apportant le tribut à Sargon, roi d'Assyrie. D'après Botta, *Monument de Ninive*, Architecture, pl. 29.

La dix-huitième année de la servitude, il fut chargé par ses compatriotes d'apporter le tribut au roi de Moab, avec un certain nombre d'autres Israélites; car, selon les usages de l'Orient, il y avait un porteur pour chacun des présents offerts. Sur les bas-reliefs des palais assyriens, on voit de longues files de personnages venant, à la suite les uns des autres, déposer leur offrande aux pieds du puissant souverain de Ninive (fig. 179). Les choses durent se passer à peu près de la même manière à la cour d'Églon. Après la cérémonie, Aod aurait, selon l'hébreu, laissé partir ses compagnons et serait resté dans la ville ou même dans le palais; mais, d'après la Vulgate, il sortit avec eux de Jéricho, et ils allèrent ensemble jusqu'à Galgala. Là il les quitta, et revint seul à Jéricho pour mettre à exécution le plan qu'il méditait depuis longtemps. Il avait eu soin de placer sous ses habits, à son côté droit, où personne ne pouvait soupçonner la présence d'une arme, une dague qu'il avait fait fabriquer exprès : elle avait deux tranchants, et la garde était longue d'un *gômêd*. Voir GÔMÉD. C'est avec cette arme cachée qu'il se présenta devant Églon. Il avait, disait-il, une communication à lui faire. Le roi fit sortir tout le monde pour l'entendre; Aod lui dit alors : « J'ai à vous transmettre une parole de Dieu. » A ces mots le roi se leva de son trône par respect; Aod profita de ce mouvement pour saisir sa dague de la main gauche et la lui enfonça dans le ventre avec tant de force, que la poignée même disparut dans la plaie et fut recouverte par la graisse, car Églon était fort obèse.

Cette action d'Aod, si blâmable qu'elle puisse paraître, ne saurait fournir un motif d'attaquer l'Écriture, qui se borne à rapporter le fait sans le louer ni le blâmer. En nous disant qu'Aod avait été suscité par le Seigneur pour délivrer les enfants d'Israël, elle indique bien qu'il avait reçu de Dieu sa mission; mais lui seul est responsable du moyen qu'il a choisi pour l'inaugurer. C'est même une chose remarquable que la phrase : « L'Esprit de Dieu fut en lui, le remplit, etc., » ne se lit pas au sujet d'Aod, tandis que nous la trouvons appliquée à tous les autres juges, sauf Abimélech, que Dieu n'avait pas choisi, et là mort d'Églon fut seulement un épisode de cette lutte et le prélude de la bataille sanglante qui devait la terminer. Il serait facile de montrer par de nombreux faits analogues, celui de Mutius Scævola par exemple, combien les peuples de l'antiquité admiraient, loin de les blâmer, ces traits de bravoure, dans lesquels ils ne voyaient que l'audace intrépide au service d'un ardent patriotisme.

Aod, sans prendre le temps de retirer son arme, ferma à clef rapidement les portes de l'appartement, et s'enfuit « par la sortie de derrière ». Jud., III, 24. Ces derniers mots, rapprochés de ce qui est dit au ℣. 20, que le roi « était assis seul dans sa chambre d'été », nous font comprendre la facilité avec laquelle Aod put réussir dans une entreprise si hardie et s'échapper sans être vu de personne, parce qu'ils nous mettent en quelque sorte sous les yeux le plan du palais d'Églon. Les habitations offraient souvent, en Orient, une disposition particulière qu'on y retrouve encore fréquemment de nos jours. Elles se composaient de deux maisons : la principale, *dar* ou *bayit*, et, attenante à celle-là, une autre plus petite, mais ordinairement plus élevée d'un étage et qu'on appelle, aujourd'hui comme au temps des Juges, *'aliyâh*. On y donne l'hospitalité aux étrangers; le maître y trouve, en tout temps, un lieu tranquille pour s'occuper d'affaires ou s'y reposer et, en été, un séjour plus frais que la grande maison. Elle communique avec le *bayit* par une porte intérieure et avec le dehors par une autre porte donnant sur un escalier extérieur, qui conduit à l'entrée principale ou bien même directement à la rue. C'est par cet escalier qu'Aod se sauva, après avoir fermé par dedans la porte de communication et par dehors la porte extérieure du *'aliyâh*, dans lequel gisait Églon.

Comme il l'avait prévu, les serviteurs du roi, pensant que leur maître avait lui-même fermé la porte, attendirent longtemps sans chercher à pénétrer chez lui; et lorsque, honteux enfin de cette longue attente, ils ouvrirent, ils le trouvèrent étendu mort par terre. Aod était déjà loin; le trouble dans lequel cet événement jeta les gens d'Églon servit à assurer encore mieux sa fuite. Il

s'en retourna par le même chemin jusqu'au point d'où il était revenu, aux environs de Galgala, et de là il se dirigea vers Seirath. Il fit aussitôt retentir la trompette de la délivrance dans les montagnes d'Éphraïm, et les enfants d'Israël, répondant à cet appel, vinrent se mettre sous ses ordres. « Suivez-moi, leur dit-il, car le Seigneur nous a livré entre les mains nos ennemis les Moabites. » Jud., III, 28. Il s'avança d'abord à la tête de son armée vers le Jourdain, dont il fit occuper les gués, afin d'ôter aux ennemis tout moyen d'échapper, et marcha ensuite contre eux. Pris ainsi à revers par les Israélites et déjà démoralisés par la mort de leur roi, les Moabites furent taillés en pièces, et ils périrent tous dans le combat, au nombre d'environ dix mille. Quatre-vingts ans de paix et de sécurité furent le résultat de l'« humiliante » défaite qu'Aod infligea en ce jour aux Moabites. Jud., III, 30.

E. Palis.

APADNO (hébreu : *'Apadnô*) désigne, d'après la Vulgate, une ville où Antiochus IV Épiphane devait « fixer sa tente, entre les mers, sur la montagne célèbre et sainte ». Dan., XI, 45. Les versions ont différemment compris ce mot. Les Septante l'omettent; Aquila et Théodotion en font un nom propre : Ἐφαδανῶ ou Ἀφαδανώ; Symmaque traduit *'ohôlê 'apadnô* par τὰς σκηνὰς τοῦ ἱπποστασίου αὐτοῦ, « les tentes de sa cavalerie » ou « de son écurie »; la *Peschito*, ne considérant que l'étymologie *paddan*, « plaine, pays plat, » sans tenir compte du suffixe possessif, met simplement : « dans la plaine. »

Les commentateurs sont également divisés. Les uns, voyant dans Apadno une ville, l'identifient avec une localité nommée Ἀπάδνας par Procope, *De ædificiis Justiniani*, II, 4, peut-être l'Ἀφαδάνα de Ptolémée, V, 18, située, en Mésopotamie, au confluent de l'Euphrate et du Chaboras. Porphyre, cité et en même temps réfuté par saint Jérôme, *Comment. in Danielem*, t. XXV, col. 573, la place entre le Tigre et l'Euphrate. Dom Calmet, traduisant de même l'hébreu : *'Apadnô bên yammîm* par « Apadno ou Padan d'entre les deux mers », reconnaît ici « Padan d'entre les deux fleuves, ou *Padan Aram* ou *Aram Naharaïm*, qui signifient incontestablement la Mésopotamie; les fleuves du Tigre et de l'Euphrate sont assez grands pour être nommés des mers, surtout dans leurs débordements ». *Commentaire sur Daniel*, Paris, 1715, p. 735. On suppose encore qu' « Apadno entre les deux mers » désignerait la Paretacène, dans laquelle Quinte-Curce, V, 13, place la ville de *Tabès*, où mourut Antiochus IV. D'autres la cherchent en Palestine, non loin de Jérusalem ou auprès d'Emmaüs-Nicopolis. Cf. S. Jérôme, *In Dan.*, t. XXV, col. 574. Enfin, d'après M. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, Paris, 1891, t. II, part. II, p. 1426, Grätz a soutenu tout récemment que le mot *'apadnô* désigne la ville d'Apfadna en Élymaïde.

Avec le texte hébreu, tel que nous le possédons actuellement, il est impossible de faire un nom propre du mot qui nous occupe. Pour traduire : « Il fixera sa tente à Apadno, » il faudrait un suffixe possessif à *'ohôlê*, et la préposition *be* devant Apadno; d'un autre côté, *'ohôlê*, étant à l'état construit, indique que *'apadnô* est son complément. Aussi la plupart des exégètes anciens et modernes en font un nom commun. C'est, dit saint Jérôme, *In Dan.*, t. XXV, col. 574, un mot composé qui signifie θρόνου αὐτοῦ, « son trône; » et le sens est : « Il fixera sa tente et *son trône* entre les mers. » D'autres traduisent : « Il fixera les tentes de *son palais*, » expression employée par le prophète, probablement en souvenir des grandes tentes, semblables à des palais, en usage chez les rois orientaux. C'est donc entre ces deux sens que flotte *'apadnô*. Pour Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 1092, אֶפֶדֶן, *appédén*, n'est autre chose que *péden* avec *aleph prosthétique*, et se rattache ainsi à la racine *pâdan*, d'où l'arabe فَدَّنَ, *faddan*, « construire en haut, » et فَدَن, *fadan*, « tour élevée, » en sorte que notre mot signifie « palais, citadelle ». Le syriaque ܐܦܕܢܐ, *ofadêa*, a la même signification chez les auteurs profanes et chrétiens, et dans certains passages de la version biblique; I Par. XV, 1; Eccli., XXI, 5. Le Targum de Jonathan a rendu par אַפַדְנָה, *'apadnêh*, le mot *šafrirô*, ἀπὰξ λεγόμενον, c'est-à-dire, qui ne se rencontre qu'une seule fois dans l'Écriture, Jer., XLIII, 10. *Šafrirô*, dans la phrase du prophète, est certainement en parallélisme avec *kis'ô*, « son trône; » mais a-t-il ce sens précis? M. Fabre d'Envieu le croit : « Le *šaprir* dont parle Jérémie, dit-il, était, en effet, un trône royal, splendide, que les rois chaldéens emmenaient avec eux, et sur lequel ils s'asseyaient pour juger les rebelles et pour recevoir les hommages, les adorations de leurs sujets, et aussi la soumission des vaincus. » *Daniel*, t. II, part. II, p. 1427. D'autres auteurs y voient simplement une annexe ou un ornement du siège royal, c'est-à-dire le tapis ou les draperies qui le recouvraient. On explique le mot *šafrir* par l'assyrien *šaparu*, *šupar-ruru*, « étendu, » « extentum vel expansum, ergo στρῶμα, stramentum. » J. Knabenbauer, *Commentarius in Jeremiam*, Paris, 1889, p. 492.

On peut rapprocher du terme hébreu *'apadnô* le mot *apadâna* écrit en caractères cunéiformes sur des monuments de Persépolis, et qui semble réunir les deux sens dont nous venons de parler. Il désigne, en effet, selon plusieurs savants, une « salle du trône » dans laquelle les rois de Perse donnaient leurs audiences solennelles. Cependant il reste encore des doutes sur cette expression. « Nous voyons bien, dit M. Perrot, que ce mot se lit sur des bases qui ont appartenu à une salle de ce genre; mais la seule étymologie qui en ait été présentée par un linguiste compétent, M. James Darmesteter, *Études iraniennes*, t. II, p. 133, ne suggère pas d'autre idée que celle de « bâtiment élevé sur une hauteur », et c'est avec ce même sens de « citadelle », de « palais », qu'il a passé du perse dans les langues sémitiques, en hébreu, en syriaque et en arabe. » *Histoire de l'art dans l'antiquité*, Paris, 1890, t. V, p. 664. Nous ne pouvons discuter ici l'origine du mot *apadâna*; il nous suffit de retenir que les différents sens qui viennent d'être exposés conviennent parfaitement à *'apadnô*, dont l'idée générale peut se résumer dans celle de « pavillon royal ».

A. Legendre.

APAMÉE, contrée de la Syrie, que traversa Holopherne dans sa marche contre le peuple d'Israël. Judith, III, 14. Le texte latin seul la mentionne. C'est le territoire que Strabon, XVI, 10, édit. Didot, p. 640, désigne par ἡ Ἀπάμεια, ἡ Ἀπαμέων γῆ, et qui, outre la capitale de

180. — Monnaie d'Apamée de Syrie.

Tête laurée de Zeus. — ℞. ΑΠΑΜΕΩ[Ν] ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΚΑΙ ΑΣΥΛΟΥ. Un éléphant.

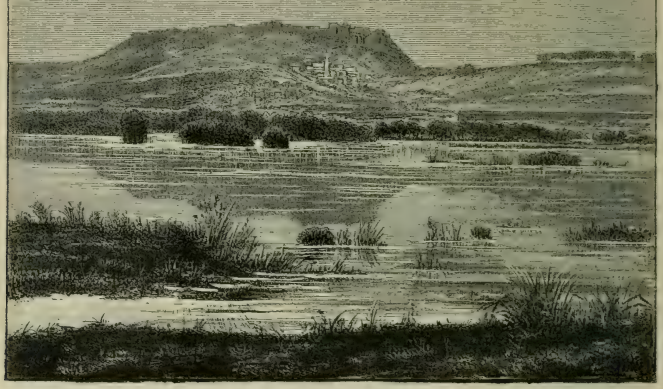
même nom, comprenait des villes telles que Larisse (Qala'at Seïdjar), Mégare et Apollonie. Voir en particulier la *Géographie de Strabon*, traduite du grec en français, Paris, 1805-1819, t. V, p. 206-208, avec les notes de Letronne. La ville principale s'appelait *Apamée sur l'Oronte* (fig. 180), pour la distinguer de plusieurs cités de ce nom, entre autres d'Apamée de Phrygie, dans le voisinage de laquelle une tradition fait arrêter l'arche de Noé. Le géographe grec

décrit en ces termes Apamée de Syrie : « C'est une ville très forte de presque tous les côtés. En effet, elle consiste en une colline parfaitement bien fortifiée, qui, s'élevant au milieu d'une plaine basse, est entourée presque entièrement par l'Oronte et par un grand lac, dont les débordements forment de vastes marais et d'immenses prairies qui nourrissent des bœufs et des chevaux : voilà ce qui rend la position d'Apamée si forte, et ce qui lui a valu le nom de *Chersonèse* (presqu'île). »

Cette description convient bien à *Qala'at el-Moudiq*, localité regardée généralement comme l'emplacement de l'ancienne Apamée, et située à quelque distance au nord-

petite cour rectangulaire. Des fûts brisés et d'une grande variété jonchent le sol. La forteresse ou acropole est située sur une colline isolée, dans la ligne occidentale des murailles; elle contient un petit hameau dans son enceinte (fig. 181). Cf. Ed. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, 1883, p. 71-82.

Primitivement appelée *Pharnaké*, cette ville reçut de Séleucus Nicator, qui la fortifia et l'agrandit, le nom d'Apamée, en l'honneur de sa femme Apamé. « Elle reçut aussi des premiers Macédoniens le nom de *Pella*, parce qu'un grand nombre de ceux qui faisaient partie de l'expédition s'y fixèrent. » Strabon, XVI, 10. Séleucus Nicator



181. — Vue d'Apamée de Syrie.

ouest de Hamah. Elle occupe le bord occidental de la grande plaine qui s'étend entre les pentes méridionales du massif montagneux où se trouve *El-Barah*, et les hauteurs que domine *Qala'at Seidjar*. La colline sur laquelle elle est assise descend, à l'ouest, vers la vallée de l'Oronte (*Nahr el-Aci*) ; au sud et à l'est, elle est séparée du plateau voisin par une tranchée naturelle qui a dû servir de fossé à la ville ; vers le nord, ce fossé est en grande partie comblé. De la forteresse et de différents points environnants, la vue embrasse toutes les parties de l'horizon ; mais le plus beau panorama est du côté de l'ouest, où, par-dessus le fleuve, l'on aperçoit les flancs élevés et massifs des monts Ansariyéh.

Ce large plateau, élevé de cent mètres au-dessus de l'Oronte, est recouvert de ruines, qui rappellent l'antique importance d'Apamée. On y voit les restes d'une enceinte presque entièrement détruite, sauf la porte du nord, enfouie sous les décombres d'une tour. De cette porte partait la rue principale, longue d'environ quinze cents mètres, et bordée de chaque côté par une colonnade corinthienne, qui, de distance en distance, formait une

en fit une sorte d'entrepôt de la vallée de l'Oronte, où l'on gardait ses éléphants, ses chevaux et les trésors de guerre. Tryphon Diodote, compétiteur des Séleucides, assiégé par Antiochus dans Dor (aujourd'hui *Tantoura*, sur la côte palestinienne, entre Césarée et le Carmel), parvint à s'échapper par mer et à se rendre à Orthosia, port de la Phénicie, entre Tripoli et l'embouchure de l'Eleuthère (*Nahr el-Kébir*). I Mach., XV, 37. Josèphe, complétant le récit sacré, nous apprend que de là il gagna Apamée, sa patrie, où il fut ensuite pris et mis à mort. *Ant. jud.*, XIII, VII, 2. Pompée, quittant ses quartiers d'hiver, probablement auprès d'Antioche, et se dirigeant vers Damas, rasa la forteresse d'Apamée. *Ant. jud.*, XIV, III, 2. Les habitants de cette ville, comme ceux d'Antioche et de Sidon, montrèrent à l'égard des Juifs, pendant la guerre, des sentiments d'humanité que leur refusèrent d'autres cités, où ils furent jetés en prison et massacrés. *Bell. jud.*, II, XVIII, 5. Apamée est l'*Aspamia* du Talmud. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 304. Au temps des croisades, elle portait le nom de *Fâmiéh* ou *Fémie*. A. LEGENDRE.

APELLE (Ἀπέλλης), chrétien de Rome, salué par saint Paul, Rom., XVI, 10. L'Apôtre l'appelle τὸν δόκιμον ἐν Χριστῷ, c'est-à-dire « serviteur fidèle du Christ ». Origène a supposé sans fondement, *In Rom.*, XVI, 10, t. XIV, col. 1281, qu'Apelle était la même personne qu'Apollo. Act., XVIII, 24. Le fameux trait satirique d'Horace : *Credat Judæus Apella, non ego*, *Sat.* I, v, 100, montre que ce nom juif était bien connu à Rome. D'après la tradition, Apelle était un des soixante et douze disciples, et devint évêque de Smyrne ou d'Héraclée. J. A. Fabricius, *Salutaris Lux Evangelii*, in-4°, Hambourg, 1731, p. 115. Les Grecs l'honorent le 31 octobre. Le martyrologe romain marque sa fête le 22 avril et le 10 septembre.

APHÆRÉMA (Ἀφαίρεμα), une des trois toparchies, νομούς, détachées de la Samarie et ajoutées à la Judée par les rois de Syrie. I Mach., XI, 34. La Vulgate l'omet. Josèphe l'appelle Ἀφερεμά, *Ant. jud.*, XIII, IV, 9. C'est, selon toute vraisemblance, la forme grecque de l'hébreu *'Efraïn* (*Qeri*), *'Efrôn* (*Ketib*), II Par., XIII, 19, devenu plus tard, par un changement presque insensible, Ἐφραίμ, *Éphrem*, l'endroit où, peu de temps avant sa passion, Notre-Seigneur se retira, avec ses disciples. Joa., XI, 54. D'après Josèphe, cette ville d'*Éphraïm* était dans le voisinage de Béthel et tomba, comme elle, au pouvoir de Vespasien. *Bell. jud.*, IV, IX, 9. C'est bien celle qu'Eusèbe place à vingt milles au nord de Jérusalem ; il la nomme également Ἐφραίμ ou Ἐφραείμ. *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 254, au mot Ἐφρών, et S. Jérôme, *Ephrxa, Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 894. Elle est identique à l'*Ophêra* de Benjamin, Jos., XVIII, 23, que Robinson et plusieurs auteurs, après lui, reconnaissent dans le village actuel de *Thayebéh*, au nord-est de *Beitin* (Bethel). *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 447 ; V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 47. Pour la description, voir ÉPHREM et OPHÉRA, et cf. APHRA, col. 736. A. LEGENDRE.

APHARA (hébreu : *Haffârâh* ou *Happârâh*, avec l'article défini ; Septante : Φαρά), ville de la tribu de Benjamin, mentionnée une seule fois dans la Sainte Écriture. Jos., XVIII, 23. Elle appartient au premier groupe, qui, dans l'énumération de Josué, représente les parties orientale et septentrionale de la tribu. Jos., XVIII, 21-24. On trouve dans l'*Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 222, une ville nommée Ἀφρά, que saint Jérôme, complétant une lacune d'Eusèbe, place à cinq milles à l'est de Béthel, et qu'il identifie avec le village d'*Efrem* ou *Effrem*. *Liber de situ et nominibus loc. heb.*, t. XXIII, col. 872. Ces indications conviennent mieux, croyons-nous, à Ophêra (hébreu : *'Ofrâh*), qui suit immédiatement Aphara, et que plusieurs auteurs sont portés à reconnaître dans le village actuel de Thayebéh, à l'est-nord-est de Beitin ou Béthel. Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 447 ; V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 47.

Aphara se retrouve aujourd'hui dans *Khirbet Tell el-Fârah*, près de l'Ouadi Fârah, qui, au sud-est de Béthel et de Moukhmas, se joint à l'Ouadi Soueinit pour entrer dans l'Ouadi el-Kelt. Voir la carte de la tribu de BENJAMIN. L'identité de nom et la position conforme aux données de l'Écriture peuvent faire regarder comme certaine cette identification, proposée d'abord par Robinson, *ouv. cité*, t. I, p. 439, note 1 ; acceptée par van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, 1859, p. 338 ; admise par V. Guérin, *ouv. cité*, p. 72, et par les auteurs anglais, G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 141. On ne saurait y opposer la différence de racine et de signification entre les deux mots hébreu et arabe (*Fârah*, hébreu : « génisse ; » arabe : « souris, ») car les noms modernes se rattachent plus souvent aux anciens par le son que par le sens.

La colline de *Tell el-Fârah*, dit M. V. Guérin, *ouv. cité*, p. 72, « domine d'une centaine de mètres la vallée au milieu de laquelle elle s'élève, et elle est elle-même commandée par plusieurs montagnes voisines. Son sommet, divisé en deux parties par une petite dépression centrale, est couvert de menus matériaux appartenant à des habitations complètement rasées. Au bas du *tell*, vers l'ouest, près du confluent de l'Oued Soueinit et de l'Oued el-Fârah, je remarque les débris de plusieurs constructions, entre autres d'un aqueduc, dont je suis les traces jusqu'à son origine, en remontant, l'espace de quatre cent soixante pas, à l'ouest, les bords de l'Oued el-Fârah. Le lit de ce torrent est rempli de roseaux gigantesques et de magnifiques touffes d'agnus castus. Bientôt j'arrive à une source très abondante, qui tombe en cascade et dont les eaux étaient autrefois en partie dérivées dans le canal de l'aqueduc que je viens de mentionner. L'*oued* est, en cet endroit, resserré entre deux énormes masses de rochers, qui se dressent, presque verticalement, à une très grande hauteur. Les parois sont percées, à différents étages, d'un certain nombre de grottes artificielles... Rien de plus austère et de plus saisissant que cette gorge sauvage, où l'on n'entend que les cris des oiseaux de proie qui ont élu domicile dans ces cavernes, depuis longtemps abandonnées, et dont la source solitaire est, vers le soir, le rendez-vous des bêtes fauves qui hantent les montagnes voisines. » A. LEGENDRE.

APHARSACHÉENS (chaldéen : *'Âfarsekâïê* ; Septante : Ἀφαρσαχαῖοι ; Vulgate : *Apharsachæi* et *Arphasachæi*), captifs transplantés par les Assyriens dans l'ancien royaume d'Israël, mentionnés dans I Esdr., V, 6 ; VI, 6, comme hostiles au rétablissement des Juifs dans leur patrie et à la reconstruction du temple de Jérusalem, et signataires d'une lettre adressée dans ce but à Darius. On les confond assez souvent avec les Apharsatachéens mentionnés I Esdr., IV, 9 : ces deux noms ne diffèrent que par l'addition ou la suppression d'un ת, *thav*, et d'un *patach* ou *a* bref, il est possible que ces signes soient tombés ou aient été ajoutés par l'inadvertance des copistes. Clair, *Esdras et Néhémie*, sur I Esdr., V, 6, dans la Bible de Lethielleux, 1882, p. 30 ; Kitto, *Biblical Cyclopædia*, t. I, p. 163 ; Eb. Schrader, dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, t. I, p. 69. En soi, la suppression serait plus probable que l'addition ; cependant il faut noter que le mot Apharsatachéens ne se trouve qu'une fois dans la Bible, tandis que l'autre y est répété deux fois (et même dans notre Vulgate, par une faute de copiste évidente sous deux formes légèrement différentes, Arphasachéens dans la lettre à Darius, et Apharsachéens dans la réponse). Du reste, rien n'oblige à confondre les deux noms : les circonstances sont différentes, la première lettre, signée par les Apharsatachéens, Dinéens, etc., I Esdr., IV, 10, est adressée à Artaxerxès ; celle des Apharsachéens l'est à Darius.

H. Rawlinson, *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 239, ayant fait des Apharsatachéens une tribu élamite, les Hafar-Sittacéniens, fait de même des Apharsachéens les Hafar-Saces ; il est suivi par Rœdiger dans le supplément à Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ, Addenda*, p. 107. Mais, outre que c'est couper ces deux noms bibliques d'une façon arbitraire, les inscriptions cunéiformes contemporaines ne nous présentent jamais les noms ainsi combinés, et eux-mêmes se nomment toujours *Aibir* dans leurs inscriptions de Mal-amir. — Delitzsch (dans Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 64, note) voit avec plus de vraisemblance dans ces deux noms les localités mèdes de *Partakka* et *Partukka*, soumises toutes deux à l'Assyrie sous le règne d'Asarhaddon, dont la situation doit correspondre à la Parétacène des anciens. Voir APHARSATA-

CHÉENS. Ces deux localités voisines eurent naturellement le même sort; transplantées en Samarie par Asénaphar ou Asarhaddon, elles se confondirent avec les néo-Samaritains et restèrent en hostilité avec les Juifs. E. PANNIER.

APHARSATACHÉENS (chaldéen : *'Áfarsatkäïé'*; Septante : Ἀφαρσαθχαῖοι; Vulgate : *Apharsathachæi*), captifs transportés dans le royaume d'Israël lors de la seconde colonisation opérée par Asénaphar, c'est-à-dire Asarhaddon, ou, suivant quelques assyriologues, son fils et successeur Assurbanipal. (Voir ces noms.) Ils tâchèrent d'empêcher la reconstruction du temple de Jérusalem. I Esdr., IV, 10. Quelques auteurs les confondent avec les Apharsachéens mentionnés par I Esdr., V, 6; VI, 6, comme signataires d'un rapport adressé à Darius au sujet de la même entreprise; ces deux noms ne diffèrent, en effet, que par l'addition ou l'omission d'un *thav* et d'un *vatach* ou *a* bref dans les points-voyelles, il est possible que ces signes soient tombés ou aient été ajoutés par l'inadvertance des copistes. Dom Calmet, *Commentaire littéral*, sur I Esdr., IV, 10, 1722, p. 32; Clair, *Esdras et Néhémie*, dans la Bible de Lethielleux, sur I Esdr., IV, 10, 1882, p. 25; Keil et Delitzsch, *Biblischer Commentar*, Th. V, *Chronik, Esra*, sur I Esdr., IV, 10, Leipzig, 1870, p. 437; Kitto, *Biblical Cyclopædia*, au mot *Apharsachites*, t. I, p. 163; Eb. Schrader dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, t. I, p. 69, etc.

Les Apharsatachéens paraissent originaires de l'Élam ou plutôt de la Médie. Leur rapprochement des Susanéchéens et des Élamites dans le texte d'Esdras a fait penser que c'est une tribu élamite (A. H. Sayce, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. III, part. II, *The Language of the cuneiform Inscriptions of Elam and Media*, p. 468); de plus, dans la langue élamitique, sur laquelle les inscriptions cunéiformes jettent déjà quelque jour, la désinence *ak* ou (*a*)-*ka* se remarque dans les appellations géographiques et sert à la dérivation des adjectifs : *šušinak, šušunka*, Susien ou de Susiane. A. H. Sayce, *ibid.*, p. 478, 479 et passim; J. Oppert, *Les Inscriptions en langue susienne*, p. 179, dans les *Mémoires des congrès des Orientalistes*, Paris, 1873; et du même, *Susian texts*, dans les *Records of the Past*, 1re série, t. VII, p. 81. — Les inscriptions d'Asarhaddon, que nous ne possédons pas complètes d'ailleurs, ne mentionnent pas de guerre en Élam; mais Sennachérib, son prédécesseur, fut en lutte avec les Élamites alliés aux Babyloniens durant la plus grande partie de son règne; il remporta sur eux de grands succès et leur fit de nombreux prisonniers. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 215, 221-223; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 102-105, 106-111; *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 37, col. 19; pl. 41, col. V, l. 5-85 et passim. Ces prisonniers de Sennachérib, auxquels vinrent s'adjoindre ceux que fit à son tour Asarhaddon dans les régions voisines (681-668), auraient formé le contingent de cette deuxième déportation en Israël. Mais la difficulté est de trouver dans le pays d'Élam un nom géographique se rapprochant de celui des Apharsatachéens; en prenant la désignation d'Élam au sens large, c'est-à-dire en y comprenant la Susiane et les provinces que les textes assyriens y rattachent, parce qu'en effet à l'époque de leur rédaction tous ces pays appartenaient au même souverain, on reconnaît dans les inscriptions susiennes un district voisin de la Médie et nommé *Habirdi*; les inscriptions cunéiformes trouvées dans cette localité même donnent la forme *Aibir*, le pays des Amardes des anciens, le plateau de Mal-Amir actuel; sous ces mêmes noms *Hapirti, Hapirtip*, les inscriptions médiques désignent même l'Élam dans toute son étendue. Il se peut que les victoires des monarques assyriens sur les troupes élamites aient mis à leur disposition des prisonniers du pays d'Aibir; mais il y a trop de différence entre ce nom et celui qu'on trouve dans I Esdras. — H. Rawlinson fait des Apharsatachéens les Aibir ou « Hafar-Sittacéniens » ou de la Sittacène; mais, outre que c'est pratiquer dans le texte une coupure arbitraire, il faut bien reconnaître qu'aucune inscription ne permet la jonction de ces deux noms propres. H. Rawlinson, *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 239; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 261; Rœdiger dans Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, supplément, p. 107. Voir aussi sur les Habirdip : Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, p. 487 et suiv.; Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 15, 16 et 236; Sayce, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. III, part. II, p. 468 et suiv.; Amiaud, *Cyrus, roi de Perse*, p. 253-254, dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, sect. philol., fascicule 73, *Mélanges Renier*.

Fr. Delitzsch (*Daniel*, p. IX, et dans Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 64, note) préfère avec raison y voir des tribus mèdes soumises par Asarhaddon lui-même : les (A)-pharsatachéens seraient les habitants de *Partakka*, comme les (A)-pharsachéens et les (A)-pharséens seraient ceux de *Partukka* et ceux du *Parsua*, autres localités médiques. Du reste la Médie confinait à l'Élam, et la langue des inscriptions médiques ne diffère que peu de celle des inscriptions élamites. Quant à la transcription de ces noms en chaldéen, le *p* du syllabaire cunéiforme correspond au double emploi du *phé* hébreu ou chaldéen, *p* et *f*; l'addition de l'*aleph* prosthétique ne peut pas surprendre, car les Mèdes se nomment indistinctement aussi dans les inscriptions assyriennes *Madâ* ou *Amadâ*, et les géographes anciens nous ont conservé côte à côte les deux formes Μάρδοι et Ἄμαρδοι, Strabon, XV, 3 et VIII, 8, édit. Didot, p. 619 et 440. Asarhaddon, dans ses inscriptions, mentionne en effet ses conquêtes dans les districts de Partoukka, Partakka et autres circonvoisins. *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 46, col. IV, l. 8-38; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 244; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 132; voir aussi Fr. Lenormant, *ibid.*, t. II, p. 1, p. 489-490; Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 175, note. Cette dernière opinion ne diffère donc pas beaucoup de l'ancienne, qui faisait des Apharsatachéens les habitants de la Paretacène ou des Scytho-Mèdes. Dom Calmet, *Comment. littér.* in IV Reg., XVII, 24, 1722, p. 103.

Asarhaddon nous renseigne aussi sur le sort qu'il réservait à ses prisonniers; il transplanta dans le *mat Hatti*, qui embrassait la Phénicie, Chanaan, la Syrie, dont il avait au préalable enlevé les habitants révoltés, « les hommes des montagnes conquis par son arc, et ceux de la mer du Levant, » c'est-à-dire les riverains du golfe Persique, et les montagnards des diverses chaînes du Zagros qui ferment à l'est le bassin du Tigre. Or ces expressions conviennent aux Élamites et aux Mèdes; à ce point que Eb. Schrader, après avoir révoqué en doute cette deuxième colonisation de la Samarie par Asarhaddon, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1867, p. 497 et suiv., l'admet sans hésiter dès la première édition de ses *Keilinschriften und das Alte Testament*, 1872, p. 244. Voir aussi Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 62 et 63, note; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 241; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 126-127; *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 45, col. I, l. 24-34.

La suite de l'histoire des Apharsatachéens nous est connue par la Bible; mélangés aux déportés de la première colonisation et aux débris israélites épargnés par le vainqueur, ils partagèrent leurs sentiments de jalousie contre les Juifs, et aussi leur religion ou le culte du vrai Dieu s'allia avec celui de leurs idoles nationales. Zorobabel ayant repoussé leur concours pour la reconstruction du temple de Jérusalem, ils la firent interrompre

par leurs intrigues, de sorte que l'entreprise ne put s'achever que sous le règne de Darius. É. PANNIER.

APHARSÉENS (chaldéen : *'Âfarsâïê* ; Septante : Ἀφαρσαῖοι ; Vulgate : *Apharsæi*), tribus transplantées dans le royaume d'Israël, avec les Apharsatachéens, etc., lors de la seconde colonisation opérée par Asénaphar, c'est-à-dire Asarhaddon, ou même, suivant quelques auteurs comme Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 329; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 65, par son fils et successeur Assurbanipal. Voir ASARHADDON, ASSURBANIPAL. Tous ces déportés tâchèrent d'empêcher la reconstruction du temple de Jérusalem. I Esdr., IV, 9, 10. — La plupart des commentateurs, trompés par la ressemblance des noms, ont fait des Apharséens une tribu perse : ainsi dom Calmet, *Comm. litt.* in IV Reg., XVII, 24; Smith, *Dictionary of the Bible, Apharsathchites*, t. I, p. 78; Rœdiger, dans le supplément à Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ, Addenda*, p. 107. Il est certain que la patrie de ces tribus était, non pas la Perse, située au sud de la Médie et au sud-est de l'Élam, mais un district du nord de la Médie correspondant à l'Atropatène méridionale et à la Sagartie Médique, jusque vers les Champs Niséens, et nommé *Parsua* ou *Parsuas* dans les inscriptions cunéiformes. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, p. I, p. 526; Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 173; Fr. Delitzsch, dans Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, et note (où Schrader se rangerait peut-être à l'opinion de Delitzsch, s'il n'en était empêché par l'identification d'Asénaphar avec Assurbanipal ; mais de graves raisons empruntées aux textes soit bibliques, soit assyriens, nous paraissent justement établir qu'Asénaphar est Asarhaddon, et non Assurbanipal). Les monarques assyriens, loin d'avoir conqui la Perse, ne la mentionnent même pas dans leurs inscriptions. Au contraire, le pays de Parsoua fut souvent ravagé et conquis par les prédécesseurs d'Asarhaddon ; Sennachérib, son père, défit même à Haloulê (vers 690) toute une armée de Babyloniens et d'Élamites, auxquels étaient venues se joindre les troupes du Parsoua. *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 41, l. 5-85; pl. 43, l. 44; pl. 44, l. 55; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 222 et 232; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 106-107. Dans le peu d'inscriptions qui nous restent de lui, Asarhaddon ne mentionne pas le Parsoua, mais le Patousarra et d'autres districts voisins en Médie, dont il déporta les habitants. *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 46, col. IV, l. 8-37; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 244; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 132-135. Il est possible qu'une partie des régions environnantes ait éprouvé le même sort sans que les inscriptions en parlent explicitement; ou bien le roi de Ninive aura joint aux convois de déportés provenant de ses propres conquêtes ceux qui provenaient des campagnes de son père, pour les faire conduire ensemble en Samarie. — D'après Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, p. 527; A. Amiaud, *Cyrus, roi de Perse*, p. 255, dans les *Mélanges Renier*, 73e fascicule de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, sect. philol. et histor.; H. H. Howorth dans *The Academy*, 5 mars 1892, p. 231, les *Parsua*, épargnés par les rois assyriens, auraient commencé à émigrer vers le sud et donné aux régions par eux conquises leur appellation nationale, *Parsu* des textes achéménides, la Perse.

La transcription du nom assyrien en chaldéen ne souffre aucune difficulté, le *p* des caractères syllabiques assyriens correspond au double emploi du *phê* hébreu (*p* et *f*); quant à l'addition de l'*aleph* prosthétique, les inscriptions cunéiformes elles-mêmes nous donnent pour la Médie les formes *Madâ* et *Amadâ*, Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 173, note; Strabon nous a conservé côte à côte les deux noms Μάρδοι et Ἄμαρδοι, XV, 3 et VIII, 8, édit. Didot, p. 619 et 440.

Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, part. I, p. 487, note, préfère voir dans les Apharséens les *Habirti* ou *Hapirtip* des inscriptions médiques, élamites et susiennes. Mais dans les textes médiques ce mot a une signification trop étendue, car il est transcrit en babylonien dans l'inscription trilingue de Béhistoun (perse, mède, babylonien) par le terme *Num-a* ou *'Elam-a*, ou même phonétiquement *'E-lam-mat* (*The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 39, l. 30 et 41), c'est-à-dire l'Élam y compris la Susiane. J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 120-121, et *ibid.*, lexique, p. 236. Or les Élamites et les Susiens sont précisément nommés plus loin dans l'énumération de I Esdr., IV, 9; on ne peut pas supposer qu'ils y prennent place deux fois sous des noms différents. Au sens restreint, il désigne une portion de l'Élam voisine de la Médie, habitée par les Mardes ou Amardes de Strabon, d'Arrien et d'Hérodote, la région actuelle de Mal-amir. A la vérité, il pouvait y avoir de ces Mardes d'Élam parmi les déportés en Samarie; car Sennachérib, père d'Asarhaddon, avait vaincu à plusieurs reprises les troupes élamites. Voir APHARSATACHÉENS. Mais la forme originale de ce nom, telle qu'elle ressort précisément des inscriptions cunéiformes de Malamir, est *Aipir* ou *Aibir*, d'où il paraît difficile d'obtenir la forme chaldéenne d'Esdras *'Afarsâïê*. J. Oppert, *ibid.*, p. 15, 16, 236; A. H. Sayce, *The language of the cuneiform Inscriptions of Elam and Media*, p. 408, 472 et passim, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VIII, part. II.

Les captifs provenant des régions orientales, telles que l'Élam et la Médie, furent ensuite déportés en Syrie, y compris Chanaan et la Phénicie; voir col. 724. *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 45, col. I, l. 24-34; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 241; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 124-127; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 238-261; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 61-62. Dans d'autres inscriptions déjà citées, il mentionne tout spécialement des tribus mèdes, comme ayant été par lui arrachées à leur pays. La suite de leur histoire est la même que celle des Apharsatachéens, col. 724-725. É. PANNIER.

APHEC, APHÉCA, hébreu : *'Âfêq*, *'Âfêqâh*, *'Âfîq*, « place forte; » Septante : Ἀφέκ, Ἀφεκά, Ὀφέκ, Φακουζ, nom de plusieurs villes de Palestine, dont les unes sont rendues dans la Vulgate par Aphec, les autres par Aphéca.

1. APHEC (hébreu : *'Âfêq* ; Septante : Ὀῦρὲκ τῆς Ἀφούκ), cité chananéenne, dont le roi fut vaincu par Josué. Jos., XII, 18. Il est difficile d'en déterminer exactement la situation, parce que, dans l'énumération de l'auteur sacré, les villes qui la précèdent, Taphua et Opher, aussi bien que celle qui la suit, Saron, se refusent elles-mêmes à toute identification certaine. Une première question se présente à nous : Appartenait-elle au midi ou au nord de Chanaan? La réponse est dans cette remarque de Keil, basée sur le contexte, et très juste, à notre avis : à partir du ỳ. 10, Josué énumère les villes royales dont la conquête est spécialement racontée au chap. X, et il y joint, ỳỳ. 13, 15, 16, celles dont il se rendit maître pendant la guerre contre les Chananéens du sud, X, 28-43. Suivant le même ordre dans la seconde partie de l'énumération, il donne en première ligne, ỳỳ. 19-20, les villes capitales des rois alliés du nord, conformément au récit du chap. XI; puis il y rattache celles qui furent prises dans cette guerre, et qui ne sont pas expressément nommées. Les deux parties de l'énumération correspondent ainsi au double récit qui vient d'être fait dans les chapitres précédents. Nous sommes donc en droit de conclure que les quatre villes

des ℣. 17 et 18 sont de celles qui furent conquises dans l'expédition contre le roi de Jérusalem et ses alliés, et par conséquent doivent être cherchées, non, comme le font plusieurs auteurs, dans le nord, mais bien dans le sud de Chanaan. Cf. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua*, Leipzig, 1874, p. 98-99.

Poursuivant notre calcul, nous pouvons préciser encore davantage l'emplacement approximatif d'Aphec, au moyen de Taphua et de Saron, quelle que soit l'obscurité qui les enveloppe elles-mêmes. Taphua (hébreu : *Tappûah*) doit être identique à la ville de même nom qui est mentionnée dans la tribu de Juda. Jos., xv, 34. Or cette dernière se trouvait « dans la plaine », et fait partie d'un groupe où plusieurs noms sont facilement identifiés : Estaol (*Achou'a*), Saréa (*Sara'a*), Zanoé (*Zânou'a*), Jérimoth (*Yarmouk*), etc. Elle appartenait donc à la région nord-ouest de la tribu, et M. V. Guérin, par une conjecture fondée sur l'ensemble de ces rapprochements, propose de la reconnaître dans le *Khirbet Khreichoum. Description de la Palestine, Judée*, t. II, p. 28. Une conjecture semblable nous permettrait peut-être de placer Aphec aux ruines de *Belled el-Foka*, que Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 403, et les auteurs de la carte anglaise, feuille 14, donnent comme le site probable d'Aphec. 3. Nous nous gardons cependant d'appuyer cette hypothèse sur le mot *Foka*; il pourrait sembler rappeler Aphec, mais c'est un simple adjectif qui, en arabe, signifie « supérieur » ou « d'en haut », et qui détermine plus d'un nom actuel dans la Palestine : par exemple, *Beit'Our el-Fôka*, « Béthoron supérieur, » par opposition à *Beit'Our et-Tahta*, « Béthoron inférieur. » D'un autre côté, Saron, Jos., XII, 18, pourrait être le village de Sarona, dans la plaine du même nom, auprès de Jaffa, marquant, vers le nord-ouest, la limite des villes énumérées du ℣. 9 au ℣. 18. Si *Belled el-Foka* paraît trop éloigné de ce point, nous indiquerons le *Khirbet Mentij el-Fikieh*, sur la route de Ramleh à Jérusalem, dont le nom et la position peuvent également convenir à la cité chananéenne.

D'après ce que nous venons de dire, cette ville ne saurait être confondue avec l'Aphéca de Jos., xv, 53, qui, mentionnée entre Beththaphua et Hébron, se trouvait « dans la montagne de Juda ». Jos., xv, 48. Voir Aphéca 2. Était-elle identique à l'Aphec de I Reg., IV, 1? Voir Aphec 3. A. Legendre.

2. APHEC (hébreu : *'Afêq*, Jos., XIX, 30; *'Afiq*, Jud., I, 31; Septante : 'Αφέκ, Jos., XIX, 30; omis, Jud., I, 31), ville de la tribu d'Aser, Jos., XIX, 30, dont les Chananéens ne furent pas chassés, Jud., I, 31. Citée entre Amma et Rohob, elle est jusqu'ici restée inconnue. Certains auteurs l'assimilent à l'Aphéca de Jos., XIII, 4, limite septentrionale de la Terre Sainte, l''Αφακά des Grecs, l'*Afka* du Liban. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua*, Leipzig, 1874, p. 158; Mühlau, dans Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, Leipzig, 1884, t. I, p. 69; Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 140. Voir Aphéca 1. Cette opinion nous semble sujette à plus d'une difficulté. Examinons d'abord la place qu'occupe Aphec dans l'énumération des villes de la tribu d'Aser. Jos., XIX, 24-30. L'auteur sacré, qui suit toujours un ordre méthodique, après avoir successivement parcouru le centre, le sud et l'est, se dirige vers le nord par Cana et Sidon; puis il redescend vers Tyr jusqu'à Achzib (*Ez-Zîb*), pour finir par une ligne qui, partant de *Râs en-Naqoura*, s'étend vers la tribu de Nephthali avec Amma ('*Alma ech-Chaoub*, ou même, si l'on veut, *Khirbet 'Ammêh*; voir Amma 1) et Rohob (peut-être *Tell er-Rahib*). Voir la carte de la tribu d'Aser. C'est donc dans cette dernière région que devrait se trouver notre ville.

Ensuite l'identification, tantôt certaine, tantôt probable, des différents noms, ne nous transporte pas au delà du Léontès, *Nahr el-Qasmiyéh* ou « fleuve de la séparation ». Quelques auteurs, nous le savons, placeraient volontiers Amma à *Kefr Ammeih*, dans le Liban, au sud d'*Hammana*, dans le Djourd, et Rohob à *Hûb*, au nord-est de Djébaïl; mais, outre le caractère très hypothétique de cette assimilation, ce serait isoler complétement ces villes du reste de la tribu, et les jeter sans raison en plein territoire phénicien.

Nous croyons donc que si, en droit, c'est-à-dire en vertu d'une promesse divine dont l'entier accomplissement ne fut que momentané, les frontières de la Terre Sainte s'étendirent jusqu'à l'Afka du Liban, de fait elles n'atteignirent pas cette limite. Voilà pourquoi nous pensons qu'on peut identifier avec cette ville l'Aphéca de Jos., XIII, 4, mais nous hésitons à y reconnaître l'Aphec de la tribu d'Aser. A. Legendre.

3. APHEC (hébreu : *'Afêq*; Septante : 'Αφέκ), ville où étaient campés les Philistins au moment du fatal combat pendant lequel l'arche d'alliance fut prise et les fils d'Héli tués. I Reg., IV, 1. Nous sommes ici en présence d'un problème topographique des plus difficiles, parce qu'il renferme trop d'inconnues.

Aphec se trouvait auprès d'Ében-Ézér, « la Pierre du Secours, » I Reg., IV, 1, c'est-à-dire près de l'endroit ou, vingt ans plus tard, Samuel éleva une pierre commémorative, pour rappeler la victoire miraculeuse qu'il venait de remporter sur les mêmes ennemis, les Philistins. I Reg., VII, 12. Ce monument fut placé « entre Maspha et Sen ». Sen (hébreu : *Haššên*, « la dent ») semble indiquer ou un rocher pointu, ou une localité située sur une sorte de pic : sa position est incertaine. Maspha est une localité de la tribu de Benjamin. Robinson l'identifie avec le village actuel de *Néby-Samouïl*, au nord-ouest de Jérusalem; *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 460; et M. Guérin avec *Cha'fath*, situé plus bas, directement au nord de la ville sainte. *Description de la Palestine, Judée*, t. II, p. 395. L'un ou l'autre de ces deux sites, d'ailleurs très rapprochés, représente l'un des extrêmes; mais, l'autre restant indéterminé, il devient difficile de fixer le point intermédiaire, Ében-Ézér. Les deux principales opinions sur ce sujet sont les suivantes.

Conder et Clermont-Ganneau placent Ében-Ézér à *Deir Abân*, trois milles (environ cinq kilomètres) à l'est d'*Ain Chemis*, l'ancienne Bethsamès, dans la région nord-ouest de la tribu de Juda. Deir Abân, « le couvent de la Pierre, » rappellerait la première partie du nom ancien, et la situation serait en conformité avec l'ensemble des faits racontés I Reg., IV, V, VI, VII. Dans ce cas, Aphec serait probablement *Belled el-Foka*, à environ six kilomètres au sud-ouest de Deir Abân, et se confondrait ainsi avec la cité chananéenne de Jos., XII, 18. Voir Aphec 1. Le combat aurait donc eu lieu sur les confins du pays des Philistins. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1876, p. 149; 1877, p. 154-156. Cette opinion présente plusieurs difficultés que nous ne pouvons exposer ici; voir Ébén-Ézér : une des plus grandes est la distance qui sépare Deir Abân de Silo. Il n'y a pas moins de quarante-huit kilomètres entre les deux endroits, et cependant le messager qui porta à Héli la nouvelle du désastre arriva « le jour même », c'est-à-dire le soir de la bataille. I Reg., IV, 12. Comme il ne partit pas avant la fin du combat, ℣. 16, 17, et qu'il était à Silo avant la nuit, ℣. 13, on peut regarder le chemin comme trop considérable, même pour un bon coureur.

La seconde opinion, soutenue par W. F. Birch et Thomas Chaplin, place le champ de bataille dans la tribu de Benjamin. Pour eux, Maspha est *Néby-Samouïl*, et Sen est *Deir Yesin*, cinq kilomètres plus bas, vers le sud, nom qui répond exactement au *Beth-iasan* des versions syriaque et arabe. Ébén-Ézér est, pour le premier, *Khirbet Samouïl*, à 1600 mètres au sud de Néby-Samouïl, et, pour le second, *Beit Iksa*, un peu plus bas : tous deux reconnaissent Aphec dans *Kastâl* ou *Kasthoul*, localité située

au sud-ouest des précédentes et au nord-ouest de Deïr Yesin. L'hébreu אֲפֵק, *'Âfêq*, signifie « forteresse », et l'arabe قصطل, *kûstûl*, semble dériver d'un ancien *castellum* construit par les Romains. Le village, composé de quelques maisons seulement, est sur une hauteur d'où la vue est très étendue et d'où l'on aperçoit distinctement la mer. Le long des flancs de la montagne, on remarque encore les traces d'une voie antique. Ct. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1881, p. 100-101; 1882, p. 262-264; 1888, p. 263-265.

Cette hypothèse évidemment n'est pas exempte de toute difficulté, mais M. Chaplin, *ouv. cité*, 1888, p. 263-265, montre bien comment les différents points de cette topographie s'adaptent d'une façon naturelle au récit biblique. I Reg., IV et VII. De son exposé nous ne retenons que ce qui concerne Aphec. Pendant que les Hébreux occupaient la colline de Beit Iksa, entourée de vallées profondes, les Philistins trouvaient dans celle de *Kûstûl* une position sûre et parfaitement appropriée pour leur servir de point d'attaque. Au nord s'étend un large plateau qui, encore environné par les restes d'un rempart de grandes pierres, semble avoir été utilisé comme camp dans les temps anciens. De là, ne pouvant se lancer directement sur les Hébreux défendus par la vallée comme par un fossé naturel, ils pouvaient marcher en toute sécurité vers le nord, passer par le village actuel de *Beit Sourik*, puis, une fois arrivés à *Biddou*, faire un mouvement tournant vers la droite pour fondre sur Maspha, le centre du gouvernement à cette époque, ou sur un ennemi retranché à Beit Iksa. De ce dernier point, il était facile à un coureur agile d'aller, en quatre heures à peu près, porter à Silo, après la défaite et la perte de l'arche, la triste nouvelle qui devait causer la mort du grand prêtre. A. LEGENDRE.

4. APHEC (hébreu : *'Âfêqâh;* Septante : Ἀφέκ), ville où étaient campés les Philistins avant le combat qui occasionna la défaite et la mort de Saül. I Reg., XXIX, 1. Quelques auteurs sont tentés de l'assimiler à la précédente, I Reg., IV, 1; mais comme, au chap. XXVIII, 4, le récit sacré nous montre les ennemis d'Israël déjà établis à Sunam, au pied sud-ouest du petit Hermon, il faut voir alors dans le chap. XXIX un épisode intercalé et racontant des événements qui se seraient passés pendant la marche des Philistins vers la plaine d'Esdrelon. Calmet, *Commentaire sur le premier livre des Rois*, Paris, 1711, p. 331; Grove, dans Smith's *Dictionary of the Bible*, Londres, 1861, t. I, p. 78.

Un plus grand nombre d'exégètes la distinguent d'Aphec 3. Eusèbe et saint Jérôme la placent « près d'Endor de Jezraël, où combattit Saül ». *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 97, 226. C'est la reproduction de l'interprétation inexacte des Septante, qui, I Reg., XXIX, 1, ont traduit *bâ'ain*, « près de la fontaine, » par Ἀενδώρ. Il ne s'agit pas ici de cet endroit. Pour mieux fixer, d'ailleurs, l'emplacement que nous cherchons, rappelons les principaux mouvements des deux armées ennemies. Les Philistins, « rassemblant leurs troupes et se préparant à la guerre, vinrent camper à Sunam, » I Reg., XXVIII, 1, 4, c'est-à-dire au village actuel de *Soulam*, sur la pente sud-ouest du Djébel Dahy. Saül, de son côté, s'établit, avec les armées d'Israël, sur le mont Gelboé, I Reg., XXVIII, 4, d'où il contemple avec frayeur les forces ennemies, ỳ. 5. Les Philistins, retranchés d'abord au pied de la montagne, reviennent vers la plaine, à Aphec, où ils pourront développer plus facilement leur cavalerie et leurs chariots. En même temps, les Hébreux prennent position « auprès de la fontaine qui était à Jezraël, » I Reg., XXIX, 1, 2, c'est-à-dire l'*Aïn el-Maïteh*, ou, plus probablement, l'*Aïn-Djaloud*, suivant M. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, t. I, p. 309. Enfin les Philistins « montent à Jezraël, » I Reg., XXIX, 11, la *Zera'in* actuelle, à l'extrémité nord-ouest du mont Gelboé. C'est là que se passe le combat, là que les Israélites sont vaincus, et que Saül, après avoir vu périr ses fils, blessé et pressé par l'ennemi, se jette sur son glaive pour se donner la mort. I Reg., XXXI, 1-6. Voir la carte de la tribu d'ISSACHAR.

D'après cet exposé, Aphec devait se trouver dans la plaine d'Esdrelon, à l'ouest de Sunam et au nord-ouest de Jezraël. Or le village qui, par sa position, répond le mieux à ces données topographiques, est celui d'*Afouléh*, situé sur une éminence qui domine un peu la plaine. Certaines traditions du moyen âge plaçaient là les ruines de notre ville, et M. V. Guérin donne cette opinion comme vraisemblable. *Description de la Palestine, Galilée*, t. I, p. 109-110. Tel est aussi le sentiment de Van de Velde. *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, 1859, p. 286. C'est entre ce village et celui de Fouléh, à peu de distance vers l'est, que, le 16 avril 1799, était campé le gros de l'armée turque, à la bataille dite du mont Thabor. Kléber, avec une poignée d'hommes disposés en carrés, osa l'attaquer, et résistait depuis six heures à toute la furie de nombreux adversaires, lorsque Bonaparte, débouchant dans la plaine, enveloppa l'ennemi qui, bientôt déconcerté, s'enfuit dans toutes les directions, laissant sur le terrain d'innombrables cadavres d'hommes et de chevaux.

Conder, *Handbook to the Bible*, p. 403, et G. Armstrong, W. Wilson, *Names and places in the Old and New Testament*, p. 11, carte, 1890, feuille 10, placent Aphec à *Foukou'a*, localité qui, à une altitude de plus de 400 mètres, occupe, vers le sud-est, l'un des points culminants du massif montagneux auquel elle a donné son nom, le *Djébel Foukou'a*, ancien mont Gelboé. Cette identification nous semble en désaccord avec l'ensemble du récit biblique, tel que nous l'avons exposé. On se demande d'abord pourquoi les Philistins seraient venus s'embarrasser dans la montagne, quand la plus vulgaire tactique leur conseillait de choisir la plaine; puis pourquoi ce mouvement en arrière de l'armée israélite, de Sunam à Foukou'a. Enfin, au lieu de « monter » d'Aphec à Jezraël, comme le dit formellement le texte sacré, I Reg., XXIX, 11, ils auraient dû « descendre » de Foukou'a à Zéra'in. Plusieurs auteurs prétendent que l'Aphec dont nous venons de parler est identique à celle de III Reg., XX, 26, 30. Voir APHEC 5. A. LEGENDRE.

5. APHEC (hébreu : *'Âfêqâh;* Septante : Ἀφεκά, III Reg., XX, 26, 30; *'Âfêq*, Ἀφέκ, IV Reg., XIII, 17), ville où Achab remporta sur Benhadad II, roi de Syrie, une éclatante victoire, III Reg., XX, 26, 30; et où plus tard Joas, fils de Joachaz, roi d'Israël, vainquit Benhadad III. IV Reg., XIII, 17, 25. On la trouve dans les inscriptions assyriennes sous le nom d'*Ap-qu*. Ct. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 204; Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 178, 286, 287. Joséphe la nomme également Ἀφεκά. *Ant. jud.*, VIII, XIV, 4.

Plusieurs auteurs l'identifient avec la précédente, car elle se trouvait « dans la plaine ». Les Syriens, en effet, battus une première fois auprès de Samarie, dans une contrée montagneuse, attribuèrent leur défaite aux dieux des Israélites, qui devaient être « des dieux de montagnes », et se promirent un triomphe facile dans la plaine, où ces mêmes dieux n'avaient aucun pouvoir. III Reg., XX, 23-25. Voilà pourquoi ils revinrent, au bout d'un an, camper à Aphec, où ils éprouvèrent un nouvel échec. Telle est l'opinion de Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, die Bücher der Könige*, Leipzig, 1876, p. 220; de Fried. Delitzsch, *ouv. cité*, p. 287; de Mühlau, dans Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Alterthums*, Leipzig, 1884, t. I, p. 69.

Beaucoup d'autres placent Aphec à l'est du lac de Tibériade, sur la grande route de Damas en Palestine, au village actuel de *Fik*, dont le nom, فيق ou أفيق, chez

les écrivains arabes, reproduit exactement l'*Afêq* biblique. Cf. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, 1859, p. 286; H. B. Tristram, *The Land of Israel*, Londres, 1866, p. 437; Schnader, *ouv. cité*, p. 204; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. IV, p. 45, note 1; Stanley, qui prétend que le mot hébreu *hammisôr* avec l'article, « la plaine, » III Reg., XX, 23, 25, désigne les hauts plateaux qui s'étendent à l'est du Jourdain, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 484; G. Armstrong, W. Wilson, Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 11. Fik est le *castellum grande*, πόμη μεγάλη qu'Eusèbe et saint Jérôme mentionnent

L'auteur sacré, décrivant la bataille qui eut lieu sous les murs d'Aphec, nous représente d'une façon saisissante les deux armées en présence. En face des Syriens dont l'immense multitude couvre la plaine, les Israélites, campés sur le penchant des collines, ressemblent, avec leurs deux divisions, « à deux petits troupeaux de chèvres ». III Reg., XX, 27. Pendant sept jours, les adversaires s'observent mutuellement; enfin le combat a lieu; Dieu, pour venger sa puissance outragée par les ennemis, donne la victoire à son peuple, ỳ. 29. Les Syriens, qui avaient cherché un abri derrière les remparts de la ville, voient les murailles s'écrouler sur eux et en ensevelir un grand nombre, ỳ. 30. Enfin Benhadad se présente en suppliant

182. — Ruines de Fik.

auprès d'Hippos de la Décapole, *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 219; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 870. Visité par quelques voyageurs modernes, U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina*, etc., 4 in-8°, Berlin, 1854-1859, t. I, p. 352-354; Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, in-4°, Londres, 1822, p. 279, 280, il a été récemment exploré et décrit par G. Schumacher, *Der Dscholan*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1886, t. IX, p. 319-325; traduction anglaise, *The Jaulân*, Londres, 1888, p. 136-146.

Situé à peu de distance, à moins d'une heure de marche du lac de Tibériade, le village de Fik s'élève à l'endroit ou commencent l'ouadi et le ruisseau du même nom. Du rocher autour duquel il est bâti, la vue s'étend agréablement, du côté de l'ouest, sur la vallée et ses plants d'oliviers, sur Qala'at el-Hosn et sur la mer de Galilée. Vers le sud est une colline couverte de ruines : chapiteaux et fûts de colonnes basaltiques, vieux linteaux de porte avec inscriptions cuniques effacées (fig. 182). Voir Schumacher, *ouv. cité*. Tout cela prouve que cette localité est une ancienne place d'une grande importance : par sa situation, ses sources d'eau vive et les arbres qui l'environnent, elle offrait aux caravanes et aux armées un lieu de campement des plus avantageux.

devant Achab, qui le renvoie après avoir conclu avec lui un traité d'alliance désapprouvé de Dieu. III Reg., XX, 31-42.

A. LEGENDRE.

1. APHÉCA (hébreu : *'Ăfêqâh ;* Septante : Ἀφέκ), ville située à la frontière septentrionale de la Terre Sainte, au delà de Sidon. Jos., XIII, 4. L'Écriture en détermine bien la position en la citant entre « Maara des Sidoniens », d'un côté, et, de l'autre, « les confins de l'Amorrhéen et le pays de Gébal. » Maara, « la caverne » est, d'après certains auteurs, le village actuel de *Mogheiriyeh*, au nord-est de Sidon, ou, suivant d'autres, *Mughr-Djezzin*, « les cavernes de Djezzin, » plus bas, à l'est, sur les pentes du Liban. Voir MAARA. Les Amorrhéens dont il est ici question sont ceux du nord, la tribu qui avait poussé jusque dans la vallée de l'Oronte. Voir AMORRHÉENS. Enfin Gébal est l'ancienne Byblos, aujourd'hui *Djebaïl*, au nord de Beyrouth. Il faut, en effet, remarquer que le texte hébreu porte ici, ỳ. 5, *hâ'âreṣ haggibli*, « la terre ou le pays des Giblites, » ce que la Vulgate, lisant *gebûlô*, a traduit par « ses frontières ». Apféca correspond donc bien au village de même nom, *Afka*, au nord-est de Beyrouth et au sud-est de Djebaïl, sur le flanc occidental du *Djébel Moneitirah*, dans la chaîne du Liban. C'est l'Ἀφακα des Grecs, si célèbre par son temple de Vénus; cf. Zosime, *Hist.*, I, 58, édit. gr. lat., Ciza (Zeitz), 1679, p. 94.

Afka est un des sites les plus merveilleux que l'on puisse rencontrer. « Un cirque immense, aussi beau que les plus sauvages des Alpes ou des Pyrénées, déroule à nos yeux des escarpements à pic, rendus verdoyants çà et là par des pins et des chênes qui ont pris racine sur les corniches suspendues au-dessus de l'abîme... Dans la paroi de l'est s'ouvre une grotte immense, dont l'ouverture, à peu près quadrangulaire, a soixante mètres dans tous les sens; une eau limpide et claire comme le cristal jaillit avec force du fond de cette caverne, s'échappe

183. — Cascades du Nahr Ibrahîm (fleuve Adonis).

ensuite au milieu des gros blocs éboulés, et donne naissance à un large torrent qui tombe par une série de chutes écumantes jusqu'au port antique d'une seule arche sur lequel passe le sentier (fig. 183). Au-dessous du pont, trois nouvelles cascades superbes forment sur les replats du rocher des bassins si réguliers, qu'on les a crus taillés par la main des hommes... L'ouverture de la caverne est à 1 205 mètres d'altitude, et le pont romain à 1 150. Tout à l'entour poussent des arbrisseaux qui laissent pendre jusque dans le torrent des grappes blanches odorantes; c'est le *Sorbus trilobata*, dont la fleur gracieuse a dû être consacrée dans l'antiquité, ainsi que celles des rosiers sauvages, qui forment ici des touffes admirables. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLIV, p. 406.

La rivière qui s'échappe de la grotte d'Afka pour se jeter dans la Méditerranée à six kilomètres au sud de Djebail est l'Adonis des Phéniciens et des Grecs, devenu le *Nahr Ibrahîm* pour les mahométans et les Juifs, qui ont voulu substituer à la tradition païenne le souvenir du patriarche Abraham. Le nom d'Adonis rappelle les mystères licencieux qui se célébraient dans cet endroit, où la fraîcheur des eaux, la douceur de l'air, tous les environnements de la nature, semblaient inviter l'homme à donner libre cours à tous ses rêves, à toutes ses passions. Cf. Nicéphore Callisto, *H. E.*, VIII, 30, t. CXLVI, col. 117. On voit encore, vis-à-vis de la source, un peu au sud, les ruines du temple de Vénus Aphaca, dont les soubassements seuls sont restés à peu près intacts. Des pans de murs entiers, bâtis avec des pierres de taille de moyennes dimensions, mais régulières; d'élégants fragments de sculpture gisent sur le sol. Au milieu des ruines, on aperçoit un petit autel et des tronçons de colonnes de syénite d'Égypte. Ce temple a évidemment subi une destruction violente. Il fut, en effet, renversé par Constantin, à cause des infamies qui s'y commettaient. Eusèbe, *De Vita Constantini*, III, 55, t. XX, col. 1120.

A quelques centaines de mètres du temple, vers l'ouest se trouve le petit village d'Afka, enseveli sous les noyers et les térébinthes. Il consiste en un amas de maisons assez mal bâties, et dont la moitié sont renversées. Au centre d'un cercle de pierres, servant de lieu de prières pour les habitants, qui sont Métoualis, on remarque une jolie colonne en granit rose, qui provient sans doute de l'antique temple de Vénus. La ville descendait autrefois plus bas et se rapprochait davantage de son sanctuaire, qu'environnaient des bosquets sacrés. Cf. V. Guérin, *La Terre Sainte*, t. II, p. 39-42; Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. III, p. 603-608; E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris, 1864, p. 295-301. Faut-il voir dans Aphéca l'Aphec de la tribu d'Aser, Jos., XIX, 30? Ce n'est pas certain. Voir APHEC 2.

A. LEGENDRE.

2. APHÉCA (hébreu : *'Afêqâh;* Septante : Φακουά), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 53. Comprise dans le second groupe des villes de la montagne, elle est mentionnée entre Bethtaphua et Athmatha. Cette dernière est inconnue, mais la première est généralement identifiée avec *Tefouah* ou *Tâffûh*, village situé à l'ouest et non loin d'Hébron. Or plus haut, vers le nord, à l'ouest de Bethléhem, on rencontre l'*ouadi Foukîn*, dont le nom, فوكين, rappelle assez bien Aphec. La carte anglaise, Londres, 1880, feuille 14, ne signale que l'ouadi; mais M. Guérin a visité le village du même nom, qui, à moitié ruiné, ne compte maintenant qu'un fort petit nombre d'habitants. Il « a dû cependant succéder à une localité antique, car, le long des flancs du monticule au bas duquel il est bâti, on observe plusieurs anciens tombeaux creusés dans le roc. » *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 321. M. Maspero admet volontiers qu'il répond à *Apouken*, , n° 66 des listes de Karnak. Il pourrait en être, selon lui, d'*Apoukn*[*i*] comme de *Loudn*[*i*], où le ⟋⟋⟋, *n*, final paraît être l'ethnique. « Ici pourtant, ajoute-t-il, je pense que le ⟋⟋⟋, *n*, existe réellement dans le nom même de la bourgade, car on trouve sur la carte moderne un village de Foukîn, qui répond à Apouken de la même manière que Fîk répond à Aphec. » *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Judée;* extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, 1888, p. 4. A la convenance du nom se joint celle de la position. Apouken se trouve, sur le monument égyptien, entre *Aunau* (Ono) et *Sauka* (Socho); et Foukîn est à quelque distance à l'est de *Khirbet ech-Choueikéh*, regardé comme le représentant de l'ancienne Socho. Voir la carte de la tribu de JUDA.

Mariette avait bien, dès le début, rapproché le mot hiéroglyphique d'une des Aphec de Juda, mais sans savoir à laquelle il se rapportait au juste. « Il est bien plus probable, dit-il, que le n° 66 est la ville d'Aphec dont le roi fut tué par Josué, Jos., XII, 18, et qui fut plus tard

attribuée aux fils de Juda. L'emplacement d'Aphec est jusqu'à présent inconnu. » *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 33. Nous avons déjà distingué la cité chananéenne de Jos., XII, 18, située « dans la plaine », de l'Aphéca située « dans la montagne », dont nous parlons ici. Voir APHEC 1. Nous ne voyons aucune difficulté à identifier cette dernière avec Foukin et Apouken. Faut-il y reconnaître celle qui est mentionnée I Reg., IV, 1? Nous ne le croyons pas. Voir APHEC 3. A. LEGENDRE.

APHIA (hébreu : *'Âfiah*, « ranimé; » Septante : Ἀφέκ), Benjamite, ancêtre du roi Saül. I Reg., IX, 1.

APHONITE (hébreu : *Haššifmi*, article avec un nom de lieu. I Par., XXVII, 27), habitant de *Šifmôt* (Vulgate : Séphamot), dans le sud, cf. I Reg., XXX, 28, ou de *Sefam*, (Vulgate : Séphama), au nord de la Palestine. Cf. Num., XXXIV, 10.

APHRA (hébreu : *Bêt le'afrâh*; Vulgate : *domus pulveris*, « maison de la poussière »), ville mentionnée dans un passage remarquable de Michée, I, 10. Après avoir, au début de ses oracles, I, 1-8, annoncé et pleuré la ruine de Samarie, le prophète montre le châtiment divin s'étendant jusqu'à Juda et Jérusalem, ỳ. 9-16. Empruntant à l'élégie de David sur la mort de Saül, II Reg., I, 20, ces paroles : « Ne l'annoncez pas dans Geth, » ỳ. 10, il engage les Israélites à cacher leurs désastres aux Philistins, dont la haine séculaire en concevrait trop de joie, à ne pas porter le spectacle de leur détresse même chez des étrangers comme les Chananéens d'Accho (Saint-Jean d'Acre). Puis, pour mieux faire sentir l'effrayante réalité des maux qu'il prédit, il prend dix villes de Juda, au nom desquelles, par une élégante et saisissante paronomase, il rattache les calamités futures ou les divers accents de sa douleur. Ce ne sont pas là de futiles jeux de mots, mais la promulgation la plus efficace d'un oracle extrêmement grave, un tableau animé où chaque nom représente un malheur particulier, une terreur spéciale.

Les versions ont différemment rendu ce passage, et, en plus d'un endroit, ont mis le nom commun au lieu du nom propre. C'est ainsi que la Vulgate, au verset qui nous occupe, a traduit *bâkô 'al ṭibkû* par *lacrymis ne ploretis*, « ne pleurez pas avec des sanglots, » c'est-à-dire pleurez en silence pour ne pas réjouir vos ennemis par vos cris douloureux. Nous avons montré, à l'article ACCHO, qu'il vaut mieux, avec bon nombre d'auteurs, voir dans *bâkô* une contraction pour *be'akkô*, et traduire ainsi : « Dans Accho ne pleurez pas. » Voir aussi ACHAZIB 2. Nous reconnaissons de même une ville dans *Bêt le'afrâh*. La Vulgate ne considérant, comme dans la phrase précédente, que le nom commun, *'âfâr*, « poussière, » rend celle-ci de la manière suivante : *in domo pulveris pulvere vos conspergite*, « dans une maison (réduite) en poussière (le *lamed* hébreu indiquant alors ou une simple redondance ou le génitif) couvrez-vous de poussière, » c'est-à-dire, avec la poussière ou la cendre de vos maisons détruites ou brûlées formez-vous un vêtement de deuil. La traduction des Septante s'éloigne bien plus de l'hébreu et s'explique difficilement. Pour nous en tenir au seul mot *Bêt le'afrâh*, ils l'ont rendu par τῇ οἴκῳ κατὰ γέλωτα, « de la maison [tombée] en dérision. » Ils ont la différemment le texte original, ou bien, suivant une conjecture de J. F. Schleusner, *Novus thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX*, Londres, 1829, t. I, p. 487, ils auraient d'abord transcrit le nom propre l'ἔφορα (le l' représentant le ע, *aïn* hébreu, comme dans l'ἄζα, Gaza, hébreu : *'Azzâh*), qui, plus tard, par une faute de copiste plus ou moins admissible, serait devenu l'ἔλωτα. La version arabe a suivi les Septante. La Peschito donne le nom propre, *Ophra*, et nous croyons que le contexte et le parallélisme l'exigent. Il suffit, en effet, de mettre en regard les trois parties du ỳ. 10, pour faire ressortir la pensée du prophète avec toute son énergie et la consonance qu'il a recherchée dans les mots :

Begat 'al-taggidû
bâkô 'al-ṭibkû
bebêt le'afrâh 'âfâr hitpallâšî (*Qeri*)
« Dans Geth ne l'annoncez pas,
« Dans Accho ne pleurez pas,
« Dans Beth-Afrah roule-toi dans la poussière. »

Ces jeux de mots sont intraduisibles dans notre langue. La ville dont parle Michée est ainsi celle que mentionne Eusèbe, *Onomasticon*, Goettingue, 1870, p. 222 : Ἀφρὰ, χλίφρου Βενιαμίν, καὶ νῦν ἐστὶ κώμη Ἀφρὴλ ἀπὸ..., ce que saint Jérôme traduit, en comblant la lacune qui existe dans le texte : « Aphra, dans la tribu de Benjamin ; c'est encore aujourd'hui le village d'Elfrem, à cinq milles de Béthel, vers l'orient, » *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 872. C'est l'*Ophéra* de Jos., XVIII, 23, l'*Aphaérema* de I Mach., XI, 34, le village actuel de *Thayebéh*, dont la situation à l'est-nord-est de *Beitin* (*Béthel*) et la distance répondent exactement aux indications de saint Jérôme. Voir APHAERÉMA, col. 721. Elle est distincte d'Aphara, aujourd'hui *Khirbet Tell el-Fârah*, dans la même tribu. Voir APHARA.

Par sa position et quelques débris antiques, Thayebéh doit avoir été autrefois une ville importante. Du sommet de la montagne dont elle couvre les pentes, on jouit d'un coup d'œil imposant. Le regard plonge, à l'est, dans la profonde vallée du Jourdain, et, au delà, il découvre les chaînes de l'antique pays de Galaad, embrassant ainsi une partie du bassin septentrional de la mer Morte et des montagnes de Moab. A l'ouest, au nord et au sud, l'horizon, quoique moins grandiose, est encore très remarquable. Sur le point culminant de la hauteur, on observe les restes d'une belle forteresse, construite en magnifiques blocs, la plupart taillés en bossage. Au centre s'élève une petite tour, qui semble accuser un travail musulman, mais qui a été bâtie avec des matériaux antiques. Cette forteresse était elle-même environnée d'une enceinte beaucoup plus étendue, dont une partie est encore debout. Très épaisse et construite en talus incliné et non point par ressauts successifs en retraite les uns sur les autres, celle-ci est moins bien bâtie que la forteresse antique, à laquelle elle semble avoir été ajoutée à une époque postérieure. Quelques-unes des maisons du village, intérieurement voûtées, paraissent très anciennes. On rencontre en beaucoup d'endroits des citernes et des silos, creusés dans le roc vif, qui datent très certainement de l'antiquité, et prouvent avec les débris de la citadelle l'importance primitive de cette localité. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 45-46. Voir la carte de la tribu de BENJAMIN. A. LEGENDRE.

APHRAATE, surnommé le « Sage Perse », est chronologiquement le premier des écrivains de l'Église syriaque dont les œuvres nous soient parvenues. Elles comprennent vingt-trois *Démonstrations* ou Traités, écrits entre 336 et 345. On possédait d'une partie de ces Démonstrations une version arménienne, œuvre du Ve ou du VIe siècle, éditée sous le nom de saint Jacques de Nisibe, et accompagnée d'une traduction latine, inexacte et fautive. La découverte de l'original syriaque parmi les manuscrits du monastère de Scété a permis de restituer l'ouvrage à son véritable auteur.

La vie d'Aphraate ne nous est pas connue. Il ressort seulement de la lecture de ses écrits qu'il fut moine, constitué en dignité dans l'Église, et vraisemblablement revêtu du caractère épiscopal. Les auteurs syriaques postérieurs nous le représentent comme un docteur versé dans la connaissance des divines Écritures, et ayant joui d'un renom de sainteté et de science parmi ses contemporains. Aphraate habita, selon ces auteurs, le monastère de Mar

Matthai, situé dans la partie syrienne de la Perse, sur la rive gauche du Tigre, à cinq lieues à l'est de Mossoul.

Les *Démonstrations* traitent de divers sujets de morale et de controverse, et fournissent de précieux témoignages sur la foi et la discipline de l'Église syriaque au IVe siècle. Le dogme de la Trinité, la divinité de Jésus-Christ, la maternité divine de la sainte Vierge, l'établissement de l'Église, fondée sur Pierre, les sacrements, et en particulier la pénitence et la confession des péchés, y sont exposés et défendus dans un sens orthodoxe. Mais c'est spécialement au point de vue scripturaire qu'Aphraate doit être ici examiné. Or, bien qu'il n'ait pas directement commenté l'Écriture, ses *Démonstrations* sont néanmoins précieuses pour l'exégèse, à cause des très nombreuses citations qu'elles contiennent. Aphraate, en effet, possédait à fond l'Écriture Sainte ; il la met perpétuellement à contribution, soit qu'il la reproduise textuellement, soit qu'il en prenne seulement la pensée, ou bien encore quelques expressions choisies. Nous allons donc rechercher les livres dont il a fait usage et le texte qu'il a suivi, puis examiner sa méthode d'exégèse.

I. *Canon et texte des Livres Saints.* — Aphraate cite fréquemment le Pentateuque, qu'il appelle la « Loi » *ŭraïta* (la Genèse est spécialement dénommée le « Livre des Générations » ou des « Origines » *Sfar tauldâtâ*, *Dém.*, XXIII, 44); tous les livres historiques, excepté Néhémie et Judith ; tous les prophètes, sauf Abdias ; une grande partie des Psaumes, pour lesquels il paraît suivre la division du psautier syriaque : « David écrit au psaume XC : « Mille ans aux yeux du Seigneur sont comme le jour d'hier qui est passé. » *Dém.*, II, 14 (la numérotation des psaumes dans la Bible syriaque est jusqu'au CXIIIe celle du psautier hébraïque); les Proverbes, qu'il attribue à Salomon, *Dém.*, VII, 14; les Lamentations, *ŭliâtâ*, de Jérémie, *Dém.*, V, 8, et les Machabées, *Dém.*, V, 15. Il allègue plusieurs passages d'Esther, *Dém.*, III, 10 et suiv.; un verset du livre de Tobie, *Dém.*, XX, 2; il fait aussi allusion à quelques versets de l'Ecclésiastique, et peut-être de la Sagesse, *Dém.*, XX, 2; XIII, 5; XIV, 45. Le Cantique des cantiques n'est pas explicitement cité. Enfin les parties deutérocanoniques de Daniel et d'Esther, non plus que la prophétie de Baruch, ne sont pas représentées dans les *Démonstrations*. Mais comme Aphraate n'a pas prétendu dresser le catalogue complet des Écritures, son silence relativement aux livres qu'il n'a pas eu occasion de citer ne prouve rien contre eux. — Un passage de la *Démonstration*, VI, § 6, offre quelque analogie avec le quatrième livre d'Esdras, VII, 32 et suiv.; VIII, 52 et suiv.; mais la ressemblance n'existe que dans l'idée, et n'autorise pas à affirmer que notre auteur se soit servi de cet apocryphe.

La plupart des livres du Nouveau Testament sont cités par Aphraate : les Évangiles, et en particulier les versets 17 et 18 du dernier chapitre de saint Marc, *Dém.*, I, 17; les Actes, qu'il appelle « la Prédication des Apôtres », *Dém.*, XX, 6; douze des Épîtres de saint Paul, spécialement l'Épître aux Hébreux, qu'il attribue expressément à l'Apôtre, *Dém.*, I, 16, etc. ; il omet l'Épître à Philémon et la seconde aux Thessaloniciens. Parmi les Épîtres catholiques, la première de saint Jean est seule alléguée, *Dém.*, IV, 11 ; un passage est cité, il est vrai, de la première de saint Pierre, IV, 18, mais sous le nom de Salomon, et par conséquent d'après les Proverbes, *Dém.*, VII, 16. Les cinq autres Épîtres font défaut, ainsi que l'Apocalypse, à laquelle pourtant l'auteur fait une allusion douteuse en parlant à deux reprises de la « seconde mort ». *Dém.*, VII, 25; VIII, 17. On sait que cette expression n'est pas particulière à l'Apocalypse, et qu'elle se trouve dans les targums d'Onkelos et de Jonathan.

Les citations de l'Ancien Testament données par Aphraate sont généralement conformes à la Peschito, même en des passages où la version syriaque diffère soit de l'hébreu, Is., LXXI, 16; *Dém.*, I, 12, soit de la version des Septante, Is., XI, 12; *Dém.*, I, 9. Cependant Aphraate s'éloigne de temps en temps du texte de la Peschito, et la divergence, si elle provient quelquefois de ce que l'écrivain cite de mémoire, Is., LVIII, 6; *Dém.*, III, 8; Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 11-12; *Dém.*, VIII, 10, représente en d'autres cas une meilleure leçon que celle de la Vulgate syriaque, de telle sorte que les variantes fournies par notre auteur pourraient servir à améliorer le texte de la Peschito, par exemple dans les endroits suivants : Deut., XIII, 9; *Dém.*, III, 4; Jud., VI, 33; *Dém.*, XI, 9; Nahum, II, 14 (13); *Dém.*, XIX, 4; Malach., II, 7; *Dém.*, XXII, 16.

Il est remarquable que l'auteur, qui emploie si souvent les textes de l'Écriture, n'ait fait erreur que rarement. Nous n'avons à signaler que de légères fautes, telles que les suivantes : Aphraate attribue à Zacharie le passage d'Amos, VIII, 9; *Dém.*, I, 11, et à Jérémie le texte d'Ézéchiel, XXII, 30; *Dém.*, XIV, 2, 15. Dans l'énumération des fils de Jacob, Gen., XXXV, 26, il donne Gad et Aser comme les fils de Bala, et Dan et Nephthali comme ceux de Zelpha, *Dém.*, XXIII, 43.

Quant au Nouveau Testament, on voit par l'ordre et l'enchaînement des textes de l'Évangile (cf. par exemple *Dém.*, II, 12, 13 et 17; XXIII, 20), qu'Aphraate se servait du *Diatessaron* de Tatien, ouvrage qui jouissait dans les églises syriennes d'une plus grande popularité que les « Évangiles séparés ». Toutefois il semble avoir employé aussi ces derniers, car il cite sous le nom de saint Jean un passage du quatrième Évangile. Joa., III, 34; *Dém.*, VI, 12. Le texte d'Aphraate reproduit le plus souvent celui de l'ancienne version dite de Cureton, dont les fragments, malheureusement très incomplets, représentent un texte plus ancien que celui de la Peschito. Cependant Aphraate s'éloigne parfois du texte des fragments susdits pour suivre la Peschito, ou encore il donne un texte différent à la fois de la Peschito et de Cureton, et peut-être plus ancien que ce dernier. C'est ainsi qu'il traduit constamment par « prier » le verbe grec παρακαλῶ, dont le sens biblique est « consoler », Matth., V, 4; Luc., VI, 24; XVI, 25, ainsi que l'expriment les deux versions de Cureton et de la Peschito. Enfin, dans les parties de l'Évangile où le texte de Cureton fait défaut, comme aussi dans les autres livres du Nouveau Testament, Aphraate s'écarte de nouveau de la Peschito, et semble suivre pareillement une plus ancienne version.

Aphraate fournit quelques citations en dehors des livres canoniques : « Il leur dit : Ne doutez pas, de peur que vous ne soyez submergés dans le monde, comme Simon, qui, ayant douté, commença à être submergé dans la mer. » *Dém.*, I, 17. « Il est écrit : Le bien doit arriver ; heureux celui par qui il viendra ! Le mal doit se faire aussi ; et malheur à celui par qui il viendra ! » *Dém.*, V, 1. Cf. Resch, *Agraphа* (*Aussercanonische Evangelienfragmente*), dans les *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack, t. V, fascic. 4, p. 379, 380. « Comme il est écrit : Il demeurera toujours des justes sous les yeux du Seigneur, et les bons ne cesseront pas d'exister en ce monde. » XXIII, 8.

II. *Exégèse d'Aphraate.* — Aphraate reconnaît l'Écriture comme divinement inspirée, écrite ou dictée par Dieu : « *Sa bouche très sainte atteste* (par ces passages, Ezech., XX, 11; XXV, 26) que les préceptes de la Loi sont abolis. » « *Parlant par la bouche du prophète Jérémie*, il a dit : Si je prononce contre une peuplade et contre un royaume... » Jér., XVIII, 7; *Dém.*, VII, 10. « *Le Sauveur a dit* : L'heure viendra où les morts entendront la voix du Fils de l'homme. » Joa., XXV; *Dém.*, VIII, 3. — L'étude des Écritures, et des livres « qui se lisent dans l'Église de Dieu », *Dém.*, X, 9, est pour lui le fonds de l'enseignement chrétien : « Celui qui lit les Écritures sacrées, anciennes et nouvelles, de l'un et l'autre Testament, celui-là s'instruira lui-même et pourra enseigner les autres. » *Dém.*, XXII, 26. Quoique l'Écriture Sainte puisse être interprétée de diverses manières, « semblable à une perle qui

réjouit la vue de quelque côté qu'on la considère, » XXII, 26, on doit cependant rechercher la tradition des anciens, et soumettre à cette épreuve les diverses interprétations du texte sacré, comme on fait des pièces de monnaie, lesquelles sont reçues partout si elles portent l'effigie royale; autrement elles sont rejetées comme fausses. *Dém.*, XXII, 26.

Vivant au milieu des Juifs, répandus en grand nombre à cette époque en Mésopotamie et en Perse, Aphraate applique dans sa polémique leur méthode d'exégèse, pour leur prouver l'accomplissement des prophéties concernant le Messie, la réprobation du peuple juif, l'élection des Gentils, et démontrer que les figures contenues dans l'Ancienne Loi ont été réalisées dans la Nouvelle. Quoiqu'il s'applique surtout au sens historique ou littéral, il expose aussi le sens mystique de l'Écriture, et recherche l'allégorie, en suivant la méthode des premiers écrivains ecclésiastiques. La femme qui a perdu une de ses dix drachmes, Luc., XV, 8, est la Synagogue, qui a perdu le premier des dix commandements en adorant les idoles (Barnabé, IV, 8); et avec ce premier précepte elle a perdu les neuf autres qui en dépendent. *Dém.*, I, 11. Israël réprouvé est la vigne de Sodome, qui ne donne que des fruits amers. Deut., XXXII, 32; *Dém.*, XIX, 4. L'échelle de Jacob est le Christ, « par qui les justes montent du bas jusqu'au sommet. » Elle représente aussi « la croix du Sauveur, qui fut dressée comme une échelle, et au sommet de laquelle le Seigneur se tenait, selon la parole de l'Apôtre : *La tête du Christ, c'est Dieu* ». I Cor., XI, 3; *Dém.*, IV, 5. Les pierres que Jacob oignit d'huile figuraient les nations qui devaient croire en Jésus-Christ, selon la parole de Jean-Baptiste : De ces pierres Dieu peut faire des fils d'Abraham. Matth., III, 9. Le bâton que portait Jacob représente encore la Croix du Grand Prophète. Lorsque Jacob leva la pierre qui fermait le puits, et que plusieurs pasteurs réunis n'avaient pu soulever, il figurait le Christ, qui ouvrit seul la fontaine baptismale, que tous les prophètes n'avaient pu découvrir. *Dém.*, IV, 6. — Il faut remarquer qu'un même texte est interprété par l'auteur tantôt au sens historique, tantôt au sens spirituel. Ainsi ce passage de la Genèse : « Le jour où tu mangeras de ce fruit tu mourras de mort, » II, 17, entendu au sens littéral de la peine de la mort corporelle portée par Dieu contre Adam et toute sa postérité, *Dém.*, XXII, 2, est expliqué figurativement de l'état de mort spirituelle de l'âme pécheresse, *Dém.*, VIII, 17.

Certaines interprétations d'Aphraate, conformes aux traditions consignées dans les Targums, le Talmud et les auteurs juifs, témoignent clairement que notre auteur subit l'influence des doctrines rabbiniques. Par exemple, il désigne les Romains sous le nom de « fils d'Édom » ou « Ésaü ». Voir Le Hir, *Le quatrième livre d'Esdras*, dans les *Études bibliques*, t. I, p. 201; *Dém.*, V, 22. Il rapporte que Caïn fut maudit pendant sept générations, *Dém.*, IX, 8, et que le serpent, condamné à ramper et à manger la poussière, perdit les membres qu'il avait possédés jusque-là. *Dém.*, XI, 9. Il fixe à six mille ans la durée du monde, et donne cette opinion comme une tradition reçue de ses « maîtres », *rabbanin*. *Dém.*, II, 14. Un même roi de Tyr régna depuis David jusqu'à Sédécias, soit pendant 440 ans; et Phinées exerça le sacerdoce durant 365 ans, de l'exode à la fin du temps des Juges, Jud., XX, 27, 28; *Dém.*, XIV, 27; mais on sait que les événements racontés dans les derniers chapitres du livre des Juges se rapportent aux temps qui suivirent la mort de Josué. Vigouroux, *Manuel biblique*, 7e édit., t. II, n° 446, p. 45, note. L'auteur se conforme dans ses supputations chronologiques aux chiffres reçus par les Juifs, et compte comme eux les jours par « soir et matin ». Il cite enfin un célèbre passage de l'Écriture d'après le Targum : « Le sceptre ne sortira point de Juda... jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient le royaume. » Gen., XLIX, 10; *Dém.*, II, 6; XVI, 1. Dans le récit de la Cène, il établit que l'Eucharistie fut instituée non pas le soir, mais bien avant dans la nuit du 14 nisan, à l'heure correspondant à celle de la résurrection, qui eut lieu le surlendemain, c'est-à-dire la nuit entre le sabbat et le dimanche, de très grand matin, Luc., XXIV, 1; mais lorsque les ténèbres régnaient encore. Joa., XX, 1. D'après lui aussi, le Seigneur se communia lui-même, et Judas ne participa point à la réception du sacrement. *Dém.*, XII, 6. Aphraate émet une interprétation fausse relativement à la manière de compter les trois jours que le Sauveur passa « parmi les morts » : il compte trois jours entiers à partir de la Cène : « Du moment où il donna son corps et son sang à ses disciples, il devait être compté parmi les morts. » De fait il ne parla point devant ses juges : « A celui qui était réputé pour mort, il était impossible de parler. » *Dém.*, XII, 6, 7. En somme, réserve faite pour un très petit nombre de passages analogues à celui que nous venons de signaler, nous croyons que la connaissance de ces *Démonstrations* sera d'une haute importance et d'un grand profit pour l'exégèse chrétienne, et que l'auteur doit prendre rang parmi les interprètes autorisés de l'Écriture Sainte.

Le texte syriaque des œuvres d'Aphraate a été publié par le Dr W. Wright, sous ce titre : *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, edited from Syriac manuscripts of the fifth and sixth centuries, in the British museum, with an English translation, by W. Wright*, t. I, *the Syriac text*, Londres, 1869. Le second volume, qui devait contenir la traduction anglaise, n'a pas été édité. Une traduction allemande en a été donnée dans les *Texte und Untersuchungen der altchristlichen Literatur* de Gebhardt et Harnack, t. III, fasc. 3 : *Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert, von G. Bert*, Leipzig, 1888. Huit des traités d'Aphraate avaient été traduits en allemand et publiés avec une Introduction par le Dr Bickell dans la *Bibliothek der Kirchenväter* de Thalhofer, t. CII-CIII : *Ausgewählte Abhandlungen des Bischofs Aphraates von Mar Mathäus*. — *Einleitung über Leben und Schriften des Aphraates*, Kempten, 1871. On peut utilement consulter aussi les ouvrages suivants : *Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persæ sermones homileticos scripsit* C. I. Fr. Sasse, Leipzig, 1879; *De vita et scriptis Aphraatis Sapientis Persæ Dissertatio theologico-historica, quam ad gradum doctoris theologiæ in universitate Lovaniensi consequendum conscripsit* J. Forget, Louvain, 1882. J. PARISOT.

APHSÈS (hébreu : *Happiṣṣêṣ*, nom avec l'article, « dispersion; » Septante : Ἀφεσές), chef de la dix-huitième famille sacerdotale parmi les vingt-quatre choisies par David pour le service du temple. I Par., XXIV, 15.

APHUTÉENS (hébreu : *Happûtî*), une des familles établies dans le pays de Cariathiarim. I Par., II, 53.

APION (Ier siècle), né à Oasis, en Égypte, était venu de bonne heure s'établir à Alexandrie, où, après avoir été disciple des grammairiens Didyme et Apollonius, il avait fondé lui-même une école et reçu le droit de cité. Nous le retrouvons, à l'époque de Jules César, parcourant la Grèce et y obtenant un tel succès par ses leçons sur Homère, que, au dire de Sénèque, toutes les villes le décoraient du droit de cité. Il vint enseigner à Rome sous Tibère, et s'y rendit célèbre par son talent et par sa fatuité : « Apion quidem grammaticus, dit Pline l'Ancien, hic quem Tiberius Cæsar cymbalum mundi vocabat, cum propriæ famæ tympanum potius videri posset. » *H. N.* præf., 25. Revenu à Alexandrie, il fut envoyé à Rome en ambassade auprès de l'empereur Caligula, pour lui demander de sévir contre les Juifs, qui étaient fort nombreux à Alexandrie, pendant que de leur côté les Juifs d'Alexandrie envoyaient leur illustre coreligionnaire Philon, pour les défendre auprès de l'empereur. Sous Claude (qui régna de 41 à 54 de notre ère), Apion tenait école à

Rome, où Pline l'Ancien, tout jeune alors puisqu'il était né en l'an 23, rapporte avoir suivi ses leçons. Les succès oratoires d'Apion lui avaient valu le surnom de πλειστονίκης. — La réputation d'Apion était surtout fondée sur ses commentaires d'Homère et d'Aristophane, commentaires d'une remarquable valeur, au jugement des critiques anciens. Mais il nous intéresse surtout pour ses polémiques retentissantes contre les Juifs. Apion avait composé une *Histoire d'Égypte* (Αἰγυπτιακά) en cinq livres, dont il ne nous reste que quelques courts fragments (l'un, entre autres, fourni par Aulu-Gelle, et qui n'est autre que l'histoire du lion d'Androclès). De ces cinq livres, le troisième et le quatrième étaient consacrés aux origines des Juifs et à leur sortie d'Égypte. Apion avait en outre composé un traité spécial *Adversus Judæos*. Josèphe, qui en écrivit une réfutation en règle, *Adversus Apionem*, nous en fait connaître les principales idées. Selon Apion, les Juifs étaient d'origine égyptienne, et ils avaient été ignominieusement expulsés d'Égypte; les Juifs troublaient la paix d'Alexandrie; les Juifs avaient des rites sanglants et absurdes, au nombre desquels le culte de la tête d'âne. Ce dernier trait est particulièrement curieux : on sait que Tacite croyait à la réalité de ce culte de la tête d'âne, *Hist.*, v, 4, et que ce fut une accusation soulevée aussi contre les chrétiens. Minutius Felix, *Octavius*, IX, t. III, col. 261. — Apion figure dans les *Homélies clémentines* comme faisant partie de la suite de Simon le Magicien : « Apion Pistonice, d'Alexandrie, grammairien » (*Homil.*, IV, 6. *Patr. gr.*, t. II, col. 161) ; c'est le personnage chargé de défendre la philosophie et la mythologie hellénique contre l'impiété judaïque que soutient Clément. — Les fragments qui nous restent d'Apion ont été réunis par C. Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, 1849, t. II, col. 506-516. Voir Lightfoot, art. *Apion*, 1877, dans le *Dictionary of christian biography*.

P. Batiffol.

APIS, taureau sacré de Memphis, adoré par les anciens Égyptiens, qui le regardaient comme un symbole d'Osiris (fig. 184). L'adoration du veau d'or dans le désert du

184. — Bœuf Apis. Bronze. Musée du Louvre.

Sinaï, Exod., XXII, 4-35, et l'érection des deux veaux d'or à Béthel et à Dan par Jéroboam Ier, roi d'Israël, III Reg., XII, 28, sont, d'après l'opinion commune, un souvenir du culte rendu au bœuf Apis. Voir Veau d'or.

APOCALYPSE, Ἀποκάλυψις, *Apocalypsis*.

I. *Nom.* — Dans les manuscrits les plus anciens, le livre prophétique du Nouveau Testament porte le nom de Ἀποκάλυψις Ἰωάννου; dans les plus récents, Ἀποκάλυψις Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, ou bien Ἀποκάλυψις Ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ εὐαγγελίστου, ou encore Ἀποκάλυψις Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου καὶ εὐαγγελίστου. De même en latin, le manuscrit de Fulda porte en titre : *Apocalypsis sancti Joannis*, et le *Codex Amiatinus : Apocalypsis sancti Joannis, apostoli et evangelistæ.*

II. *Authenticité.* — L'auteur de l'Apocalypse se nomme lui-même, en tête de son livre, *Jean, le serviteur de Jésus-Christ*, I, 1. De toute antiquité on y a reconnu saint Jean, le disciple bien-aimé du Christ, apôtre et évangéliste. C'est ce qu'attestent déjà les inscriptions du livre, comme nous venons de le voir. Plusieurs Pères des plus anciens rendent le même témoignage. Un disciple immédiat de l'apôtre saint Jean, saint Polycarpe, nous offre dans sa lettre aux Philippiens plusieurs expressions propres à l'Apocalypse. Ainsi *Phil.*, inscript., t. V, col. 1005, il écrit : Ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη παρὰ Θεοῦ παντοκράτορος. Cf. Apoc., I, 4. Le nom de παντοκράτωρ, donné à Dieu, se rencontre neuf fois dans l'Apocalypse; en dehors de ce livre une seule fois, II Cor., VI, 18, encore est-ce dans une citation de l'Ancien Testament. Au chapitre VIII de cette même lettre, il dit : Μιμηταὶ γενόμενοι τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ, d'après Apoc., I, 9. Enfin, au chapitre VI, il y a un passage où l'Apocalypse est équivalemment citée comme un écrit inspiré : « Servons-le donc avec crainte et en toute révérence, comme il l'a commandé, lui et les Apôtres qui nous ont prêché l'Évangile, et les prophètes qui nous ont annoncé l'avènement de Notre-Seigneur. » Le contexte montre assez clairement que ces prophètes, nommés après le Christ et les Apôtres, sont ceux du Nouveau Testament. Cf. Apoc., XVIII, 20, et Eph., II, 20. — Nous n'avons plus les ouvrages de saint Papias, évêque d'Hiérapolis, autre disciple de saint Jean; mais André de Césarée, qui vivait vers la fin du Ve siècle, déclare que saint Papias, saint Irénée, saint Méthode et saint Hippolyte attestent la crédibilité de ce livre. *In Apoc. comment.*, t. CVI, col. 215 et suiv. D'où nous pouvons conclure que ces Pères, non moins que ceux qui les ont suivis, regardaient l'Apocalypse comme l'œuvre de l'apôtre saint Jean. On sait que Papias fut l'auteur du millénarisme; or cette doctrine eut sa source dans l'interprétation trop littérale d'un passage de l'Apocalypse, XX, 4-7. Papias connaissait donc ce livre, et en reconnaissait l'autorité. — Dès qu'on a franchi l'ère des Pères apostoliques, on se trouve en présence des témoignages les plus formels en faveur de l'origine apostolique de l'Apocalypse. Saint Irénée, qui touche à l'apôtre saint Jean par son maître Polycarpe, écrit, *Hær.*, IV, 20, 11, t. VII, col. 1040 : « Jean aussi, le disciple du Seigneur, dit dans l'Apocalypse, etc. »; V, 26, 1, t. VII, col. 1192 : « Jean, le disciple du Seigneur, marqua dans l'Apocalypse... » — Saint Justin, le plus ancien des Pères après les Pères apostoliques, dit dans son dialogue avec Tryphon, 81, t. VI, col. 669 : « Chez nous, un homme appelé Jean, un des Apôtres du Christ, affirme dans la Révélation (ἀποκάλυψει) qui lui fut donnée, que les fidèles demeureront à Jérusalem pendant mille ans. » Il est à remarquer que ce dialogue avec Tryphon eut lieu vers l'an 140, à Éphèse, là même où le disciple bien-aimé passa une grande partie de sa vie, et où il mourut. On devait y être parfaitement renseigné sur la provenance de l'Apocalypse, écrite moins d'un demi-siècle auparavant. De nombreuses allusions à divers passages de ce livre se rencontrent dans les œuvres de saint Justin. — Nous savons par Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, t. XX, col. 392, qu'un contemporain de saint Justin, saint Méliton, évêque de Sardes, une des Églises à laquelle l'Apocalypse adresse ses avertissements, a écrit un commentaire « sur l'Apocalypse de Jean ». — La lettre des Églises de Lyon et de Vienne aux Églises d'Asie, écrite en 177, est pleine d'allusions manifestes à l'Apocalypse. En voici deux exemples : Il y est dit du martyr Épagathus : « Il a été et il est le vrai disciple du Christ, suivant l'Agneau partout où il va. » Apoc., XIV, 4. Satan est constamment nommé le Dragon; et il est dit des confesseurs qu'ils se laissaient volontiers

appeler témoins du Christ, τῶ πιστῶ καὶ ἀληθινῶ μάρτυρι καὶ πρωτοτόκῳ τῶν νεκρῶν. Apoc., I, 5. Voir Migne, *Patr. gr.*, t. XX, col. 413, 434. Deux autres auteurs du IIe siècle, Théophile d'Antioche et Apollonius, prêtre d'Éphèse, produisirent contre les hérétiques « des témoignages de l'Apocalypse de Jean ». C'est ce que nous apprend Eusèbe, *H. E.*, IV, 24, et V, 18, t. XX, col. 389 et 480. — Alexandrie nous fournit en faveur de l'Apocalypse les témoignages de Clément et d'Origène. Celui-ci dit expressément que Jean, le disciple qui reposa sur la poitrine de Jésus, l'auteur d'un des Évangiles, écrivit aussi l'Apocalypse, Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 584; celui-là se servait de l'Apocalypse comme d'un livre inspiré, et semble n'avoir soupçonné aucune opposition à son authenticité. C'est un fait hautement avoué par Lücke, un des principaux adversaires de ce livre. — A Rome, au IIe siècle, l'Apocalypse est comptée parmi les Livres Saints dans le Canon de Muratori, et, à la même époque, Hippolyte écrivit un traité sur l'Apocalypse de Jean. S. Jérôme, *De vir. ill.*, LXI, t. XXIII, col. 671. — Enfin, en Afrique, Tertullien invoque l'autorité de l'Apocalypse sans aucune réserve, aussi bien avant qu'après sa chute. Il ne l'a donc pas reçue des Montanistes, et ce ne sont pas ces hérétiques qui lui en ont inspiré l'estime.

Il reste ainsi parfaitement démontré que, pendant le cours des deux premiers siècles, l'Apocalypse était reçue dans toutes les parties de l'Église comme un écrit inspiré, l'œuvre de Jean, le disciple chéri de Jésus. Alors, il est vrai, elle était rejetée par la secte hérétique des Aloges; mais cette opposition, ne reposant que sur des raisons dogmatiques, n'est d'aucune importance au point de vue de la critique. Il n'en est pas de même des contradictions qui, au IIIe siècle, s'élèvèrent à Alexandrie contre l'origine apostolique de l'Apocalypse. Le millénarisme comptait à cette époque des adhérents nombreux et illustres. Cette opinion avait son origine dans un passage de l'Apocalypse, XX, 4-7, lequel, entendu dans son sens propre, promet aux justes non séduits par la Bête une résurrection anticipée, et un règne de mille ans avec le Christ. Un évêque appelé Népos ayant mis au jour un écrit en faveur de ce système, saint Denys, évêque d'Alexandrie, prit la plume pour le combattre. Dans le cours de la discussion, il énonça des soupçons contre l'autorité apostolique de l'Apocalypse. Un livre renfermant une doctrine aussi singulière était-il vraiment l'œuvre d'un Apôtre? L'Apocalypse était, il est vrai, regardée partout comme l'œuvre de Jean; mais, outre Jean, l'apôtre et l'évangéliste, l'antiquité chrétienne connaissait un prêtre Jean, ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, dont parle Papias comme d'un de ses maîtres. C'est plutôt à celui-ci, dit l'évêque d'Alexandrie, qu'il faut attribuer la paternité de l'Apocalypse. Saint Denys tient d'ailleurs ce livre en haute estime, à cause de la considération dont il jouit dans l'Église; il le regarde comme l'œuvre d'un homme saint et inspiré de Dieu, ἁγίου καὶ θεοπνεύστου; mais il se flatte, par l'hypothèse qu'il propose, d'enlever aux chiliastes l'avantage d'appuyer leur système sur un texte apostolique. Voir Eusèbe, *H. E.*, VII, 24, t. XX, col. 692 et 693. La solution mise en avant par un si grand prélat fut avidement accueillie par les adversaires du millénarisme, et ainsi il se forma bientôt un courant d'opinion défavorable à l'authenticité de l'Apocalypse. Au IVe siècle, on constate qu'elle n'est point comptée parmi les livres inspirés du Nouveau Testament par saint Cyrille de Jérusalem, par saint Grégoire de Nazianze, par les Canons dits des Apôtres, par saint Jean Chrysostome, par l'auteur des Iambes à Séleucus (οἱ πλειόνες δὲ νόθον λεγόουσιν); mais elle est acceptée par saint Athanase, dans sa lettre festivale, par l'auteur de la Synopse qui porte le nom de saint Athanase, par saint Éphrem, et par tous les Pères d'Occident. Eusèbe, lorsqu'il passe en revue les Livres Saints, commence par ranger l'Apocalypse parmi les ὁμολογούμενα; mais, dans l'énumération des livres apocryphes (ἐν τοῖς νόθοις), il ajoute : « Joignez à ces livres, si cela vous plaît, l'Apocalypse de saint Jean, que quelques-uns, comme je l'ai dit plus haut, comptent parmi les livres reçus sans contestation (τοῖς ὁμολογουμένοις). » *H. E.*, III, 25, t. XX, col. 268. Il régnait donc au IVe siècle, par rapport à l'Apocalypse, deux opinions contraires : les uns la rejetaient absolument, les autres l'admettaient sans aucune hésitation. Plus tard, lorsque les millénaires eurent cessé de faire parler d'eux, l'Apocalypse reconquit peu à peu la place que l'antiquité lui avait assignée parmi les écrits apostoliques et inspirés. L'histoire de la controverse suscitée autour de ce livre montre clairement que jamais ses adversaires ne produisirent contre lui aucun témoignage de la tradition; saint Denys d'Alexandrie s'efforça seulement d'appuyer son sentiment sur le style et sur quelques arguments internes, qui ont été repris de nos jours par les rationalistes, et que nous examinerons bientôt. Un critique moderne, F. Chr. Baur, a pu dire avec raison qu'il n'y a, dans le canon du Nouveau Testament, aucun livre dont l'origine apostolique soit établie sur des témoignages plus nombreux et meilleurs que celle de l'Apocalypse. *Kritische Untersuchungen über die kanonische Evangelien*, p. 345.

Les rationalistes modernes sont généralement d'accord pour soutenir que l'Apocalypse et le quatrième Évangile ne peuvent pas provenir d'un même auteur. Mais ils se divisent en deux camps opposés, selon qu'ils rejettent ou acceptent l'authenticité de cet Évangile. Ceux qui attribuent celui-ci d'une certaine manière à saint Jean l'apôtre, rapportent à un écrivain ancien homonyme la composition de l'Apocalypse; ceux, au contraire, qui ne veulent pas que l'Évangile soit une œuvre apostolique, donnent au disciple bien-aimé la paternité du livre prophétique du Nouveau Testament. Dès lors on conçoit d'avance que le débat portera en grande partie sur les différences signalées entre les deux écrits, et entre l'Apocalypse et la première Épître de saint Jean. Saint Denys d'Alexandrie avait le premier agité cette question, mais avec une grande réserve; les rationalistes l'ont reprise et développée avec l'audace qui leur est propre.

1° L'Évangéliste et l'auteur de l'Épître ne se nomment nulle part dans leurs écrits, l'auteur de l'Apocalypse met son nom en tête de son livre. — En cela saint Jean s'est conformé à l'usage constant des prophètes de l'Ancien Testament : ceux-ci se nomment avant de prononcer leurs oracles; au contraire, aucun des auteurs des livres historiques des deux Alliances ne se nomme; et quant à l'Épître, on s'accorde à la regarder comme une sorte de préface ou d'introduction à l'Évangile, dont elle accompagnait l'envoi aux Églises.

2° Un Apôtre n'aurait pas parlé de lui-même comme l'auteur de l'Apocalypse parle du collège apostolique, XVIII, 20, et XXI, 14. — Un Apôtre pouvait très bien manifester les privilèges du corps des élus du Seigneur, et surtout il devait rapporter fidèlement ce que l'Esprit-Saint lui avait révélé à ce sujet. La modestie ne lui défendait donc pas de joindre les Apôtres aux saints et aux prophètes dans la joie causée par la chute de la grande Babylone, et il pouvait aussi bien que saint Paul appeler les douze Apôtres les fondements de la Jérusalem nouvelle.

3° La langue du quatrième Évangile n'est pas celle de l'Apocalypse. Le grec de l'Évangile est relativement pur et correct; le grec de l'Apocalypse est inculte, il n'y manque ni des barbarismes ni des solécismes. Témoin Apoc., I, 4 : ἐιρήνη ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος; I, 5 : ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός; XX, 2 : τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος; IV, 1 : ἡ φωνὴ... λέγων, etc. Les hébraïsmes y sont bien plus fréquents que dans l'Évangile. — On répond que la fréquence des hébraïsmes vient en grande partie de la nature de l'ouvrage : c'est un livre prophétique si rempli d'allusions aux visions de Daniel et d'Ézéchiel, qu'on le dirait calqué sur ces deux apocalypses de l'Ancien Testament. Quant au barbarisme ὁ ὤν, ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, il est certainement intentionnel de la part de l'au-

teur, qui a composé ce nom pour rendre toute la force du tétragramme divin. Les solécismes eux-mêmes ne dénotent pas chez l'auteur l'ignorance des règles de la grammaire grecque; car en beaucoup d'endroits il observe exactement ces mêmes règles qu'il se permet de transgresser ailleurs. Pourquoi a-t-il ainsi voulu écrire incorrectement? Il n'est pas possible de répondre à cette question. Mais nous pouvons opposer à l'ensemble de l'objection qui nous occupe les ressemblances nombreuses et frappantes entre le style de l'Apocalypse et celui du quatrième Évangile. Voici quelques exemples : ὁ ἀληθινός, désignant le vrai Dieu, Joa., XVII, 3; Joa., V, 20; Apoc., III, 7; — μαρτυρία et μαρτυρεῖν, très fréquemment dans les trois écrits; — νυκτὸν, venant dans le quatrième Évangile sept fois, six fois dans la lettre, seize fois dans l'Apocalypse, une fois dans saint Luc, trois fois dans saint Paul; — ὄψις, Apoc., I, 16; Joa., XI, 44; περιπατεῖν μετά τινος, Apoc., III, 4; Joa., VI, 66; σκηνοῦν; Apoc., VII, 15; XII, 12; XIII, 6; Joa., I, 14; σφάττειν, Apoc., V, 6; VI, 4; Joa., III, 12 : autant d'expressions qui ne se rencontrent chez aucun autre écrivain du Nouveau Testament.

4° Les allures de l'écrivain sont tout autres, à ce qu'on prétend, dans l'Évangile et dans l'Apocalypse. L'apocalyptique est bien plus vif, plus imagé, plus entraînant que l'évangéliste. — Rien d'étonnant que l'Apôtre ait adapté ses conceptions et ses allures aux sujets si différents qu'il avait à traiter comme évangéliste et comme voyant prophétique.

5° Autre est la doctrine de l'apocalyptique, autre celle de l'évangéliste. Celui-ci se montre adversaire déclaré du judaïsme, celui-là est un chrétien judaïsant, constamment en lutte contre les Pauliniens. « L'Apocalypse respire une haine terrible contre Paul et contre ceux qui se relâchaient dans l'observance de la loi juive... Les chapitres II et III de l'Apocalypse sont un cri de haine contre Paul et ses amis. » (Renan.) L'eschatologie de l'Évangile est spirituelle, celle de l'Apocalypse est toute matérielle et charnelle; l'évangéliste prêche partout la douceur du Christ, l'apocalyptique ne respire que la vengeance à exercer par le Christ contre ses adversaires. On ne rencontre ni dans l'Évangile ni dans la lettre de Jean aucun des concepts énoncés Apoc., I, 4; III, 1; V, 6; XII, 7-9; XVI, 13, etc. — L'Apocalypse n'est pas plus favorable aux judaïsants que l'Évangile. La Jérusalem nouvelle, dont elle célèbre la construction, n'est manifestement point la capitale de la Judée; c'est une figure représentant l'Église triomphante du Christ; elle porte inscrits sur ses fondements les noms des douze Apôtres de l'Agneau. Apoc., XXI, 12, 14. La vocation des Gentils est clairement enseignée Apoc., VII, 9, et nulle part il n'est question d'une opposition entre l'ancienne synagogue et l'Église du Christ. Pareille opposition d'ailleurs n'existe pas dans le quatrième Évangile. Voir Joa., X, 16; XI, 52; XII, 32. L'Évangile parle, aussi bien que l'Apocalypse, de la résurrection des corps, que le Fils de Dieu opérera au dernier jour, et qui sera suivie du jugement. Joa., V, 28, 29; VI, 39, 40; XI, 24; XII, 48. D'un autre côté, l'apocalyptique connaît très bien l'avènement mystique du Christ dans les âmes. Apoc., III, 20. Il est vrai que dans l'Apocalypse le Christ se montre comme le vengeur de sa gloire outragée, dans l'Évangile, comme le Sauveur qui ne condamne personne, Joa., III, 36; VIII, 44, etc.; mais les circonstances sont tout autres : tout le Nouveau Testament inculque la doctrine du double avènement du Christ : le premier, plein d'humilité et de douceur : c'est l'avènement du Rédempteur du monde; le second, plein de gloire et de sainte terreur : c'est l'avènement du souverain juge des vivants et des morts. Par ce second avènement, le Christ subjuguera tous ses ennemis, et les réduira à être l'escabeau de ses pieds. I Cor., XV, 24-28. L'Apocalypse, loin d'être une sorte d'antithèse de l'Évangile de saint Jean, en est, au contraire, un brillant couronnement. Comme le quatrième Évangile est l'histoire du Verbe incarné habitant parmi nous, on peut dire que l'Apocalypse est l'histoire du Verbe incarné régnant glorieusement dans le ciel. Aussi est-il à prime en autre livre du Nouveau Testament où la divinité du Christ brille d'un plus vif éclat.

III. *Lieu et époque de la composition.* — Saint Jean dit lui-même qu'il a reçu ces révélations lorsqu'il était dans l'île de Patmos, à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus, I, 9, et il n'y a aucune raison de douter qu'il n'ait immédiatement mis par écrit ce qu'il avait vu. Donc, pour déterminer l'époque où fut composée l'Apocalypse, il suffit de savoir quand l'Apôtre fut exilé à Patmos. Le témoignage de saint Irénée est ici d'une grande importance : « Il n'y a pas longtemps que l'Apocalypse a été vue; mais presque dans notre siècle, vers la fin du règne de Domitien. » *Hær.*, V, XXX, 3, t. VII, col. 1207. Saint Victorin, martyrisé sous Dioclétien, en 303, dans ses notes sur l'Apocalypse, nomme plusieurs fois Domitien comme le tyran qui relégua l'Apôtre à Patmos. *In Apoc.*, XVII, 10, t. V, col. 338. Saint Jérôme et Eusèbe placent aussi l'exil de saint Jean sous Domitien. S. Jérôme, *De vir. ill.*, IX, t. XXIII, col. 625; Eusèbe, *H. E.*, III, 18, t. XX, col. 252. Le même Eusèbe, dans sa Chronique, assigne à cet exil l'an 14 de Domitien, t. XXVII, col. 602. Clément d'Alexandrie et Origène mentionnent l'exil de l'Apôtre, mais sans donner le nom du tyran. Tertullien parle en ces termes des gloires de la ville de Rome, *De præscr.*, XXXVI, t. II, col. 49 : « Combien est heureuse cette Église, sur laquelle les Apôtres ont répandu toute leur doctrine avec leur sang, où Paul reçoit la couronne par une mort pareille à celle de Jean (Baptiste), d'où l'apôtre Jean, après avoir été jeté dans l'huile enflammée, sans en souffrir de dommage, est relégué dans une île. » C'est bien à tort qu'on allègue ce texte pour faire dire à Tertullien que Jean fut relégué à Patmos sous Néron. Le témoignage de saint Épiphane, qui place l'exil à Patmos sous le règne de Claude, n'a pas plus de valeur contre la tradition commune. Son assertion est manifestement erronée; car ce Père donne quatre-vingt-dix ans à l'Apôtre lorsque celui-ci écrivit ses livres inspirés. *Hær.*, LI, 12, 33, t. XLI, col. 909, 919. Ceux des rationalistes qui nient l'authenticité de l'Apocalypse prétendent que l'exil de saint Jean à Patmos est une fable, inventée pour expliquer Apoc., I, 9. Ils n'ont d'autres arguments externes à faire valoir que le silence d'Hégésippe, dont Eusèbe rapporte la relation de la persécution de Domitien, et le désaccord des Pères qui parlent de cet exil. La vérité est qu'Eusèbe ne mentionne qu'un seul trait historique d'Hégésippe relatif à cette persécution, *H. E.*, III, 20, t. XX, col. 252-253, et que les Pères sont parfaitement d'accord touchant le fait et le lieu de cet exil; quant au tyran qui y condamna l'Apôtre, il n'y a de désaccord que chez le seul Épiphane, dont l'assertion est certainement fausse. Mais il est un argument interne qui a fait douter certains interprètes, même catholiques (par exemple, Beelen), et qui les a inclinés à placer sous Néron l'exil à Patmos. Apoc., XI, 1, 2, 8, parle de Jérusalem et du temple comme si la ville sainte et son sanctuaire étaient encore debout. Cet argument est faible, car la Jérusalem et le temple de l'Apocalypse sont symboliques. D'ailleurs les lettres de l'Apôtre aux Églises d'Asie nous montrent ces Églises dans un état où elles n'ont pu se trouver que bien des années après la lettre de saint Jude et la seconde de saint Pierre. Les hérésies, dont les germes seuls apparaissent dans ces derniers documents, on les trouve toutes développées dans les lettres apocalyptiques; et certes ce n'est pas deux ou trois ans après la mort de saint Paul que ces Églises d'Asie, cultivées avec tant de soin par le grand Apôtre, auraient eu besoin d'admonestations aussi sévères. Enfin le ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, « le dimanche, » Apoc., I, 10, n'était pas encore sanctifié par les chrétiens avant la destruction de Jérusalem. Barnabé parle de l'abolition du sabbat et de la célébration du *huitième* jour. *Epist.*, XV, t. II, col. 772. Ignace d'Antioche est le plus ancien auteur qui appelle

ce jour « jour du Seigneur ». *Ad Magnes.*, IX, t. III, col. 669.

Plusieurs rationalistes trouvent la clef de toute l'Apocalypse dans un fait rapporté par Tacite, *Hist.*, II, 8; I, 2, et par Suétone, *Nero*, 57. La Grèce et l'Asie conçurent, dit Tacite, de grandes terreurs. On y disait que Néron, fugitif, n'était pas mort de sa blessure; qu'il allait bientôt reparaître. Alors, dit Suétone, d'après une rumeur qui prenait à Rome beaucoup de consistance, Néron accablerait de maux ceux qui s'étaient déclarés contre lui. Plusieurs imposteurs mirent à profit ces vaines terreurs, et tâchèrent de se faire passer pour le tyran revenu à la vie. Un d'entre eux eut tant de vogue, qu'il fut puissamment aidé dans son entreprise par les Parthes, alors les plus redoutables ennemis du nom romain. Tel étant l'état des esprits en Asie, les chrétiens, dit-on, appliquèrent à Néron ce qui leur avait été enseigné sur l'Antéchrist, car celui-ci n'était autre que le monstre couronné qui venait de disparaître. L'Antéchrist, d'après les prophéties, devait être exterminé par le Christ lui-même, revenu sur la terre; cela ne s'était pas fait au moment de la chute de Néron : ce tyran devait donc revenir et renouveler la persécution contre les fidèles jusqu'à ce que le Christ le tuât d'un souffle de sa bouche. Is., XI, 4; II Thess., II, 8. Cette persuasion des chrétiens est, disent ces auteurs, clairement insinuée dans Apoc., XVII, 9-10. Les sept têtes de la Bête sont sept rois; cinq sont tombés, Auguste, Tibère, Caligula, Claude, Néron; il y en a un qui *est* roi à présent, c'est Galba, le sixième; un autre, le septième, n'est pas encore venu, et, quand il sera venu, il doit rester peu de temps. Il faut à l'auteur de l'Apocalypse sept empereurs pour parfaire le nombre sacré; le septième ne peut rester que peu de temps, parce qu'il doit avoir disparu lors de la *parousie* ou « seconde venue » du Christ, laquelle est très proche. Le huitième roi, continue le texte apocalyptique, c'est la Bête qui était et n'est pas, c'est-à-dire qui était roi jadis et qui ne l'est plus, mais le deviendra, et prendra ainsi la huitième place dans la série royale. Il est un des sept (car il a régné avant Galba), et il s'en va à sa ruine, devant être tué par le souffle de la bouche du Christ revenu glorieux sur la terre. Voilà donc, d'après cette école incrédule, le noyau historique autour duquel se groupent tous les détails de l'Apocalypse. (Il y en a qui commencent la série des « rois » par Jules César. Ceux-là placent la « prétendue vision » sous Néron, et la rédaction sous Galba, le septième roi, dont l'auteur apocalyptique prévoit la chute prochaine.) L'hypothèse, ajoute-t-on, est confirmée d'une manière éclatante par l'explication du nombre de la Bête, 666. Ce nombre, compté suivant la valeur des lettres hébraïques, n'est autre que celui du nom *Nérôn Qêsar*, Νέρων Καῖσαρ. En effet, ce nom vaut, selon la suite des consonnes, 50 + 200 + 6 + 50 + 100 + 60 + 200, dont la somme est exactement 666. Il suivrait de tout cela que l'Apocalypse aurait été écrite l'an 68 ou 69.

Tout ce système d'explication, inconciliable avec l'inspiration de l'Apocalypse, repose sur une base fort fragile. Les auteurs qui y adhèrent ne prouvent en aucune manière que les chrétiens d'Asie aient été persuadés du retour prochain de Néron au point de ne pas hésiter à appuyer désormais sur un fait aussi invraisemblable toutes leurs espérances messianiques relatives à l'avènement glorieux du Sauveur. Ce qui est dit du passage Apoc., XVII, 9, 10, est convaincu de fausseté en ce que l'on confond la Bête elle-même (*bestia... ipsa octava est*) avec une de ses sept têtes. On répond à cette difficulté que Néron étant le dernier empereur légitime nommé par le sénat, l'empire se résume en sa personne, et qu'ainsi il est à la fois une des têtes de la Bête et la Bête elle-même. Il faut avouer que cette solution est plus ingénieuse que solide. Si les empereurs romains qui suivirent Néron ne furent plus nommés par le sénat, mais par les armées, la plupart d'entre eux furent confirmés dans leurs pouvoirs par l'auguste assemblée, et regardés dès lors comme souverains légitimes. Enfin le nom de *Nérôn Qêsar* ne vaut 666 que par l'omission du *yod* que donne la transcription de Καῖσαρ. En ajoutant cette consonne, on trouve 676. Cette omission du *yod* est inadmissible. Il est vrai que, pour la justifier, on allègue des inscriptions palmyréniennes du IIIe siècle, où Καῖσαρ est transcrit sans *yod*; mais ces monuments, écrits deux cents ans après l'Apocalypse, et dans une région sémitique, ne prouvent nullement que saint Jean, en Asie, ait transcrit de la même manière défectueuse le nom de César. Ce nombre de la Bête a exercé de tout temps la sagacité des interprètes chrétiens, et plusieurs de leurs hypothèses valent mieux que celle que les rationalistes vantent de nos jours comme la seule acceptable.

Concluons qu'il faut s'en tenir à la tradition commune, et placer la rédaction de l'Apocalypse sous Domitien, vers la fin de son règne, c'est-à-dire en l'année 95.

IV. *Caractère prophétique de l'Apocalypse.* — Il est attesté par saint Jean lui-même, lorsque cet Apôtre nomme son livre une *Révélation de Jésus-Christ*, qui lui a été communiquée par un ange. Saint Jean apparaît dans son Apocalypse comme un envoyé du Christ-Dieu, chargé par lui de communiquer aux hommes les volontés du ciel et les visions mystérieuses qu'il a vues se dérouler devant ses yeux. De plus, l'auteur sacré assure que ces visions se rapportent à des événements futurs, qui doivent s'accomplir bientôt. Apoc., I, 1. Enfin il donne aux choses renfermées dans son livre le nom même de *prophétie*, I, 3; XXII, 7. Quiconque admet l'inspiration divine de l'Apocalypse ne peut donc pas mettre en doute son caractère rigoureusement prophétique, reconnu d'ailleurs par la tradition constante de l'Église. Il résulte de là que l'on doit rejeter, sans examen ultérieur, toute explication qui dénie ce caractère au contenu de l'Apocalypse. Le rationalisme prétend que ce livre n'est qu'un poème religieux, destiné à consoler et à encourager les fidèles accablés sous le poids des persécutions. Le peu qu'il se hasarde de prédire par rapport aux choses futures, il le tire soit de conjectures probables sur la marche des événements dans l'empire romain, soit du ferme espoir qu'il partageait avec tous les disciples du Christ touchant le retour prochain et glorieux du Sauveur. Persuadé qu'alors le Christ réduirait à néant tous ses ennemis, l'apocalyptique, donnant libre cours à ses fictions poétiques, décrit en images brillantes et variées la vengeance que le Messie exercera contre les persécuteurs de ses fidèles. Ces visions, du reste, ne sont guère autre chose que celles de Daniel et d'Ézéchiel, légèrement modifiées et adaptées aux idées chrétiennes. Tel est, en résumé, le point de vue de l'exégèse incrédule. Il est le même pour l'interprétation de toutes les prophéties dont elle ne peut pas nier l'authenticité. Nous parlerons plus loin des ressemblances qu'offrent les visions apocalyptiques avec celles des prophètes de l'Ancien Testament.

Les interprètes orthodoxes sont loin d'être d'accord sur le sens précis des visions prophétiques de l'Apocalypse. Nous ferons connaître les principaux systèmes d'explication qui ont cours parmi eux. Mais auparavant il nous faut donner une analyse succincte de tout le livre.

V. *Analyse du texte.* — 1° *Inscription*. I, 1-3. — Elle donne le nom de celui qui reçut et écrivit « la Révélation de Jésus-Christ »; l'argument général du livre est le fruit salutaire qu'il doit produire.

2° *Prologue*. I, 4-III, 22. — Huit communications ou messages : la première à tous les fidèles, I, 4-20 : l'Apôtre fait savoir qu'il a reçu à Patmos l'ordre d'écrire ces visions et d'envoyer son écrit aux Églises. — Les sept autres messages sont adressés chacun à une des sept Églises d'Asie; les « anges » de ces Églises y reçoivent les éloges et les reproches mérités, et les avis qui leur conviennent. II, 1-III, 22.

3° *Les visions* à transmettre aux Églises. IV, 1-XXII, 5. Elles constituent le corps de tout le livre.

1. *Introduction.* — Saint Jean raconte où et comment il a reçu ces révélations. Ravi au ciel, il voit le trône de Dieu entouré de vingt-quatre vieillards et de quatre animaux qui chantent ses louanges. IV, 1-11.

2. *Vision des sept sceaux.* — Celui qui occupe le trône tient en mains un livre scellé de sept sceaux; il le donne à l'Agneau divin, qui seul peut les ouvrir. V, 1-14. — *a*) Ouverture des quatre premiers sceaux. Le prophète voit apparaître successivement quatre chevaux : un blanc, qui va à la victoire, un roux, un noir, un de couleur pâle; les cavaliers des trois derniers reçoivent l'ordre d'affliger la terre de diverses calamités. VI, 1-8. — *b*) Ouverture du cinquième sceau. Les martyrs demandent à Dieu vengeance de leurs persécuteurs. VI, 9-11. — *c*) Ouverture du sixième sceau. La terre tremble, des prodiges effrayants apparaissent dans le ciel, et les habitants de la terre sont frappés de terreur à l'approche du grand jour de la colère de Dieu et de l'Agneau. VI, 12-17. Un ange imprime ensuite sur le front des élus le signe du Dieu vivant. VII. — *d*) Ouverture du septième sceau. Elle est suivie d'une demi-heure de silence dans le ciel, et amène la vision des sept trompettes. VIII, 1-2.

3. *Vision des sept trompettes.* — Sept anges reçoivent de Dieu autant de trompettes, pour annoncer au monde les secrets renfermés sous le septième sceau. VIII, 2. Un autre ange offre à Dieu, dans un encensoir d'or, les prières des saints; ayant ensuite rempli cet encensoir du feu de l'autel, il répand ce feu sur la terre, et y produit aussitôt des phénomènes terrifiants. VIII, 3-5. Les sept anges se disposent à sonner de la trompette. VIII, 6. — *a*) Les quatre premières trompettes. Destruction du tiers de la terre, de la mer, des cours d'eau, des étoiles. VIII, 6-12. — *b*) Un triple cri de : « Malheur » se fait entendre. Il annonce aux habitants de la terre la triple calamité qui va fondre sur eux au son des trois dernières trompettes. VIII, 13. — *c*) La cinquième trompette. Le puits de l'abîme est ouvert, et il en sort des sauterelles prodigieuses; il leur est permis de tourmenter pendant cinq mois tous les hommes non marqués du signe de Dieu. C'est le premier « malheur ». IX, 1-12. — *d*) La sixième trompette. Quatre anges à la tête d'une troupe nombreuse et formidable de guerriers montés sur des chevaux prodigieux font périr le tiers des hommes; néanmoins ceux qui restent ne font point pénitence. IX, 13-21. Un ange apparaît, tenant en main un volume ouvert. A sa voix éclatent sept coups de tonnerre dont la signification doit rester secrète. Après avoir juré « qu'il n'y aura plus de temps », l'ange ordonne au Voyant de dévorer le volume, pour qu'il fasse de nouveau entendre aux Gentils sa voix prophétique. X, 1-11. Ensuite celui-ci reçoit l'ordre de mesurer le temple, excepté le parvis extérieur, abandonné aux Gentils pour qu'ils le foulent aux pieds pendant quarante-deux mois. Durant ce temps, les deux témoins du Seigneur prêcheront et feront des prodiges. XI, 1-6. Tués par « la Bête » sortie de l'abîme, ils ressusciteront et monteront au ciel. XI, 7-12. Alors un tremblement de terre détruit le dixième de la ville, et fait périr sept mille hommes; les autres, terrifiés, rendent gloire à Dieu. XI, 13. C'est le second « malheur ». XI, 14. — *e*) La septième trompette. Les vingt-quatre vieillards célèbrent la victoire de Dieu. XI, 15-19. Une femme apparaît, elle va enfanter un fils qui régnera sur les nations; en même temps se montre un dragon roux, prêt à dévorer l'enfant. XII, 1-4. Celui-ci est enlevé au ciel; sa mère s'enfuit au désert; le dragon, vaincu par saint Michel, est précipité du haut du ciel. XII, 5-12. Alors le dragon (le troisième « malheur ») poursuit la femme et fait la guerre aux justes qui sont sur la terre. XII, 13-18. Deux bêtes montent, l'une de la mer, l'autre de la terre. Celle-là se fait adorer avec le dragon, dont elle partage la puissance; l'autre séduit les hommes par des prestiges, et les amène violemment à adorer l'image de la première bête. Le nombre de la Bête est 666. XIII, 1-18. L'Agneau, entouré des élus marqués du signe de Dieu, se tient debout sur le mont Sion. Les élus chantent ses louanges. XIV, 1-5. Trois anges annoncent successivement la ruine de la grande Babylone et de tous ceux qui portent la marque de la Bête; bienheureux, au contraire, sont ceux qui meurent dans le Seigneur. XIV, 6-13. Quelqu'un semblable à un « fils de l'homme » et un ange s'en vont, armés d'une faux tranchante, pour couper les rameaux des vignes; ils les jettent dans le puits de la colère de Dieu. XIV, 14-20.

4. *Vision des sept coupes.* — Sept anges reçoivent d'un des quatre animaux sept coupes contenant les sept « plaies dernières ». XV, 1-8. Ils en répandent le contenu sur la terre, sur la mer, sur les cours d'eau, sur le soleil, sur la demeure de la Bête, sur l'Euphrate, sur l'air. De là des calamités nouvelles. XVI, 1-21.

5. *Annonce de la ruine de la grande Babylone.* — *a*) Un de ces sept anges montre à l'Apôtre la ruine de la grande Babylone. Saint Jean en donne la description : c'est la grande prostituée, assise sur les grandes eaux, portée par une bête à sept têtes et à sept cornes; elle est ivre du sang des saints. XVII, 1-18. — *b*) Un second ange proclame la chute de Babylone, XVIII, 1-3; une voix céleste avertit les justes d'en sortir. XVIII, 4-8. Lamentations sur sa ruine. XVIII, 9-20. — *c*) Un troisième ange déclare que cette ruine sera éternelle. XVIII, 21-24. Joie et jubilation dans le ciel. XIX, 1-10.

6. *Lutte dernière du Verbe divin avec le dragon.* — *a*) Le Verbe de Dieu s'avance à la tête d'une armée céleste pour combattre la Bête et son armée. XIX, 11-18. La Bête est vaincue ainsi que son faux prophète; ils sont tous deux jetés dans l'abîme. XIX, 19-21. — *b*) Un ange saisit le dragon, le précipite dans l'abîme, où il le tient enchaîné pendant mille ans. XX, 1-3. — *c*) Les justes ressuscitent et régnent avec le Christ pendant mille ans. XX, 4-6. — *d*) Cette période écoulée, Satan, le dragon, sera délié. Il séduira les nations et fera par elles la guerre aux saints; mais, vaincu de nouveau, il sera précipité avec la Bête et le faux prophète dans l'enfer, pour y subir des tourments éternels. XX, 7-10. — *e*) Résurrection générale des morts, jugement universel : l'enfer, la mort et quiconque n'est pas inscrit dans le livre de vie sont jetés dans l'étang de feu. XX, 11-15.

7. *Renouvellement du ciel, de la terre et de la ville sainte.* — Saint Jean voit un ciel nouveau et une nouvelle terre; du ciel descend la Jérusalem nouvelle, pleine de splendeur; Dieu vient y habiter parmi les hommes. XXI, 1-8. Un des sept anges la montre au voyant. XXI, 9-XXII, 5.

4° *Épilogue.* — Le Christ lui-même, par la bouche d'un ange, confirme la vérité de toute la prophétie apocalyptique; il assure que les choses qui y sont prédites s'accompliront bientôt, et il défend qu'on ajoute ou qu'on retranche quoi que ce soit à cette prophétie. XXII, 6-20. Le prophète souhaite à tous la grâce du Seigneur. XXII, 21.

VI. *Interprétation de l'Apocalypse.* — Toute prophétie est difficile à expliquer. Mais la difficulté augmente singulièrement quand les choses qui font l'objet de la prophétie sont présentées sous des images symboliques. Il en est ainsi de l'Apocalypse. Dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, on a tenté de déterminer le vrai sens de ce livre; mais son obscurité a donné lieu aux interprétations les plus diverses. Ce serait un travail aussi long que fastidieux de vouloir se rendre compte de tous les systèmes d'explication qui ont été proposés. Ces systèmes peuvent se réduire à trois classes, que nous allons exposer brièvement, sans nous arrêter aux détails de chacun des systèmes en particulier.

La première classe rapporte les prophéties apocalyptiques aux âges successifs de l'Église, à commencer par l'âge apostolique jusqu'au dernier âge, qui se termine à la venue glorieuse du Christ. La seconde classe met l'accomplissement de la plupart des prédictions du voyant de Patmos dans la chute du judaïsme et du polythéisme; les derniers chapitres seuls parlent sommairement de la fin

du monde. La troisième classe voit dans toute l'Apocalypse la prédiction des destinées dernières de l'Église au temps de l'Antéchrist, tandis que l'histoire de l'époque primitive de l'Église n'y est touchée que légèrement et comme en passant.

On est assez généralement d'accord pour placer le prologue en dehors de la série des prophéties proprement dites de l'Apocalypse. Celles-ci, en effet, ne commencent qu'à partir du chapitre IV. On admet aussi communément que ces prophéties sont rangées selon l'ordre chronologique des événements qu'elles prédisent, de sorte que les faits prédits par les sept sceaux précèdent ceux qui sont annoncés par les sept trompettes; viennent ensuite les faits symbolisés par les sept coupes. Quelques *prolepses*, que l'on rencontre çà et là, ne portent aucune atteinte à cette supposition. Saint Augustin, saint Victorin, Primase, le vénérable Bède et, après eux, quelques modernes sont d'avis que les diverses visions sont en partie ou des récapitulations ou des répétitions visant les mêmes événements futurs. Contentons-nous d'avoir fait mention de cette hypothèse, et montrons brièvement les procédés suivis par les interprètes, selon qu'ils appartiennent respectivement à l'une des trois classes indiquées plus haut.

Première classe. — L'Apocalypse embrasse toute l'histoire de l'Église et célèbre les triomphes que le Christ a remportés sur ses ennemis aux diverses époques de cette histoire. La plupart distinguent dans la prophétie sept visions. Mais ils ne sont plus d'accord quand il s'agit d'en expliquer le symbolisme. Parmi les anciens, l'abbé Joachim (le premier qu'il faut ranger dans cette classe) veut que les sept visions regardent respectivement les sept états des fidèles dans l'Église : les Apôtres, qui fondèrent l'Église; les martyrs, qui la confirmèrent de leur sang; les docteurs, qui l'éclairèrent de leur enseignement; les anachorètes, qui l'édifièrent par leurs vertus; les vierges, qui en furent l'ornement; les pontifes, qui la gouvernèrent; les saints, qui travaillèrent à la réformer par leur parole et par leur exemple. — Au XVIIe siècle, le vénérable Holzhauser remplace les sept états par les sept âges de l'Église, déjà représentés, croit-il, quoique en raccourci, par les sept lettres du prologue. Il distingue ainsi l'âge séminal ou apostolique (l'ange d'Éphèse); l'âge irrigatif ou des martyrs (l'ange de Smyrne); l'âge illuminatif ou des docteurs, depuis Constantin jusqu'à Charlemagne (l'ange de Pergame); l'âge pacifique ou du règne social du Christ, depuis Charlemagne jusqu'à Charles V (l'ange de Thyatyre); l'âge purgatif ou des épreuves salutaires, commençant à Charles V et durant encore, jusqu'à l'avènement d'un saint pontife et d'un grand empereur (l'ange de Sardes); l'âge consolatif, préparant les fidèles aux tribulations des derniers temps (l'ange de Philadelphie); l'âge désolatif, ou de l'Antéchrist (l'âge de Laodicée). Cet âge se terminera par le dernier jugement. — Cette explication de Holzhauser est acceptée par Haneberg et louée par Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. I, p. 795. On la trouve déjà en germe dans les idées émises par André de Césarée, Bède et d'autres auteurs anciens, qui donnaient comme symbole des sept âges de l'Église les sept chevaux apocalyptiques. VI, 2 et suiv.

Deuxième classe. — Aucun interprète ancien ne vient s'y ranger. Salmeron fut le premier qui rapporta la première partie, la plus considérable, de la prophétie apocalyptique aux événements des premiers siècles de l'Église. Après lui, Alcazar développa davantage l'explication; Foreiro y adhéra dans son commentaire sur Isaïe, XXXIV; mais ce fut surtout Bossuet qui donna une grande célébrité à ce système d'interprétation, qu'il adopta, modifia et exposa magistralement dans un ouvrage spécial, *L'Apocalypse avec une explication*, Paris, 1689. L'autorité de l'illustre prélat, non moins que les arguments qu'il sut faire valoir, acquirent à son commentaire un grand nombre d'adhérents, parmi lesquels on compte des exégètes distingués, tels que Dupin, Calmet, Lallemant, Bacuez, en France; en Allemagne, Hug, Stern, Allioli, Scholz, Aberle. Parmi les protestants, plusieurs adoptèrent ce genre d'explication, tels que Grotius et Welstein. — Bossuet partage l'Apocalypse en trois parties : les avertissements, II. I-III, 22; les prédictions, IV, 1-XX, 15; les promesses, XXI, 1 et suiv. Les prédictions se divisent à leur tour en trois sections. — *a*) Vengeance de Dieu exercée sur les Juifs. IV, 1-VIII, 12. Préparation de cette vengeance dans la vision des sept sceaux. Vengeance exercée sous Trajan et Hadrien, symbolisée par les deux premières trompettes. Motifs des malheurs d'Israël manifestés par la troisième et la quatrième trompette. — *b*) Les hérésies judaïsantes : ce sont les sauterelles annoncées par la cinquième trompette. IX, 1-12. — *c*) Ruine de l'empire romain. IX, 13-XX, 15. La grande défaite de l'empereur Valérien, proclamée par la sixième trompette. L'Apôtre déclare, dans la vision de la septième trompette, quelle est la cause de la ruine de l'empire : ce sont les persécutions exercées contre les chrétiens. La plus terrible est celle que suscita Dioclétien; cet empereur est la Bête de l'Apocalypse, dont le nom vaut 666, c'est-à-dire DIOCLES AVGVSTVS. Les sept coupes symbolisent la désolation de l'empire romain, à partir de Valérien. Puis on parle des « sept rois » persécuteurs de l'Église, des dix rois barbares, instruments de la colère de Dieu, qui viennent tour à tour fondre sur les Romains; enfin la ruine de Rome et de sa puissance est consommée sous Alaric. — L'évêque de Meaux n'ose pas entreprendre de percer le voile qui couvre la prophétie du chapitre XX, dont les événements doivent s'accomplir dans le temps futur. — Allioli explique cette prophétie de la paix dont jouit l'Église après la ruine de l'idolâtrie : cette paix est représentée par le règne millénaire du Christ avec ses saints. Ce règne doit prendre fin par la venue de l'Antéchrist. Celui-ci renouvellera les persécutions contre l'Église, mais il sera vaincu et exterminé. Après cela auront lieu la résurrection et le jugement universel, et le monde sera renouvelé. XX, 7-XXII, 5.

Troisième classe. — Aucune prédiction de l'Apocalypse ne s'est accomplie jusqu'ici; la prophétie apocalyptique regarde surtout les derniers temps de l'Église et de ce monde. Beaucoup de Pères de l'Église sont de cet avis : Irénée, Hippolyte, Augustin, André de Césarée, Arétas, Victorin, Primase, Bède. Plus tard, cette opinion se rencontre chez Alcuin, Rupert, Martin de Léon, Ribera, Pererius, a Lapide, etc. De nos jours, elle est soutenue par Bisping, Mgr Krementz, Kaulen, Cornely, etc.

Bisping tire toute son explication du parallélisme qu'il croit découvrir entre l'Apocalypse et la prophétie des soixante-dix semaines de Daniel. Selon lui, Daniel annonce la venue du Messie après les sept premières semaines; les soixante-deux semaines qui suivent s'occupent de l'édification de Jérusalem, c'est-à-dire de la fondation et de la propagation de l'Église. L'Apocalypse s'occupe des mêmes soixante-deux semaines dans les sept lettres aux Églises d'Asie : ce sont des avis donnés à l'Église pour tous les temps, sans distinction des diverses époques de son histoire. A partir du chapitre IV commencent les prédictions relatives au temps de l'Antéchrist et de la fin du monde. Elles répondent à la soixante-dixième semaine de Daniel, laquelle, dit Bisping, symbolise la même époque. Dans ces oracles apocalyptiques, cet auteur distingue trois actes. Le premier, IV, 1-XI, 14, après une introduction, décrit divers fléaux et les persécutions de cette époque suprême; puis il annonce le « jugement » de Dieu sur les Juifs, lequel a pour résultat la conversion de la plus grande partie d'entre eux. Le second acte, XI, 15-XX, 16, prédit les destinées de l'Église à l'époque de l'Antéchrist, les derniers fléaux qui accableront la terre et annonceront le jugement prochain, enfin le « jugement » de Dieu sur Babylone et l'Antéchrist. Cet acte est suivi du règne millénaire des bienheureux. Le troisième acte, XX, 7-XXII, 5, donne la « consommation », c'est-à-dire les derniers combats de Satan contre le Christ, le triomphe de celui-

ci, le renouvellement du ciel, de la terre et de la cité de Jérusalem.

Mgr Krementz, aujourd'hui archevêque de Cologne, s'éloigne de l'auteur précédent en ce qu'il fait correspondre chacune des sept lettres aux Églises respectivement à sept âges successifs de l'Église, depuis sa fondation jusqu'à sa consommation à la fin du monde. A ses yeux, tous les oracles de l'Apocalypse nous présentent la glorification du Christ, et se partagent en trois visions. La première a pour théâtre la terre : c'est la glorification du Christ *docteur*. I, 9-III, 22. La seconde a pour théâtre le ciel fermé : c'est la glorification du Christ *prêtre*, symbolisé par l'Agneau divin. L'Église, en butte aux persécutions des derniers temps, parcourt (antitypiquement) les diverses phases de la passion du Sauveur; elle ressuscite avec lui lors du triomphe final du Christ sur ses ennemis. IV, 1-XIX, 10. La troisième partie a pour théâtre le ciel ouvert : c'est la glorification du Christ *prince de la paix*, vainqueur de ses ennemis. Le Sauveur remporte une victoire définitive sur les puissances infernales; il glorifie son Église sur la terre : c'est le règne millénaire; puis il l'élève au ciel. Ainsi l'Église imite son divin modèle descendant aux enfers, passant sur la terre quarante jours de sa vie glorieuse, et montant enfin au ciel. XIX, 11-XX, 10. Suit comme conclusion le jugement dernier, XX, 11-15, et le règne pacifique de Dieu sur toutes les créatures. Tout y est renouvelé, la terre, le ciel, la cité de Jérusalem : c'est le règne du bonheur suprême pour les élus, du malheur suprême pour les réprouvés. XXI, 1-XXII, 5. Le tout se termine par un épilogue. XXII, 6-21.

VII. *Critique sommaire de ces systèmes d'explication.* — Les interprètes qui se rangent dans la première classe supposent que Dieu a voulu, dans les oracles de l'Apocalypse, donner à son Église, dans les conditions par lesquelles elle doit passer successivement, les avis, les consolations et les encouragements qui lui conviennent respectivement à chacun de ses âges. Ce dessein serait certainement digne de Dieu; mais, s'il fut tel en réalité, les prophéties, à mesure que se déroulent les âges successifs, devraient s'éclaircir en présence des événements qui les vérifient. Or il n'en est pas ainsi. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer que les auteurs de la première classe se considèrent presque tous comme à peu près contemporains de l'Antéchrist, le temps où ils vivent a pour eux tous les caractères du dernier âge du monde; ainsi il se fait que, si l'on suit ces auteurs chronologiquement, ce dernier âge recule constamment de siècle en siècle. D'où il faut conclure que les prédictions de l'Apocalypse ne sont pas dévoilées suffisamment par les faits, au moins pour ce qui concerne les siècles qui suivirent la ruine de l'empire romain. C'est là un très fort argument contre cette manière d'expliquer.

La seconde classe d'interprètes ne sait rien nous dire de précis quant aux oracles des derniers chapitres de l'Apocalypse; mais on ne peut nier, semble-t-il, qu'ils expliquent d'une manière fort plausible la plus grande partie des prédictions qui, selon eux, visent l'histoire des quatre premiers siècles de l'Église. Ils ne sont pas d'accord, il est vrai, sur certains détails des visions; mais cela ne prouve pas que ces visions ne se soient pas vérifiées objectivement, car des dissentiments pareils n'existent pas moins pour plusieurs prophéties messianiques de l'Ancien Testament. Il y a accord quant à la substance, divergence quant aux détails. Il n'est donc pas étonnant que l'explication de Bossuet, complétée par celle d'Allioli, soit encore acceptée par beaucoup de bons esprits, en France et en Allemagne.

La troisième classe a sur les deux autres le grand avantage de réserver pour le temps futur toutes les visions de l'Apocalypse, à l'exception des sept lettres aux Églises, qui n'offrent guère de difficultés, si on les suppose adressées réellement aux évêques des Églises d'Asie, en vue de leur instruction ou de leur correction. Toutes les obscurités du livre prophétique demeurent donc entières, puisque aucun événement passé ou présent n'est venu les éclairer. L'Apocalypse, dernier écrit inspiré, répondrait ainsi parfaitement au premier des Livres Saints; car, comme la Genèse nous révèle l'origine de toutes choses, ainsi l'Apocalypse nous en révélerait la consommation. Beaucoup d'interprètes modernes se rangent dans cette classe. On leur oppose pourtant l'accord frappant, même jusqu'aux menus détails, entre plusieurs oracles apocalyptiques et les faits qui accompagnèrent la chute de l'empire romain, la ruine du judaïsme et l'extirpation de l'idolâtrie.

Le règne millénaire est à peu près également difficile à expliquer dans tous les systèmes. La meilleure manière de l'entendre est peut-être d'y voir l'annonce de la paix dont jouit l'Église après les persécutions et les grandes hérésies, surtout à partir de Charlemagne.

VIII. *Difficultés contre l'inspiration de l'Apocalypse.* — Nous n'avons plus à nous occuper des théories rationalistes relatives à la composition de ce livre : elles écartent d'avance toute idée d'inspiration. Mais nous dirons quelques mots de deux difficultés que l'étude de l'Apocalypse peut suggérer aux lecteurs même orthodoxes.

1° Ce livre, dit-on, manque absolument d'originalité; il n'a presque aucun concept, presque aucune image qui ne se retrouvent dans les prophéties de l'Ancien Testament, surtout dans celles de Daniel et d'Ézéchiel. Tout récemment, un écrivain allemand, M. Eb. Vischer, a soutenu que l'Apocalypse n'est qu'un livre juif interpolé par un chrétien. Il suffit d'y faire quelques suppressions (indiquées par cet auteur) pour retrouver, dit-il, l'Apocalypse juive primitive. — M. Vischer aurait dû nous expliquer comment un livre juif ainsi remanié a pu être reçu par les fidèles et par les disciples des Apôtres comme exprimant les révélations reçues par saint Jean, et communiquées par cet Apôtre aux Églises d'Asie. — Le voyant de Patmos ne serait-il donc qu'un habile plagiaire qui, sans avoir rien vu, aurait simplement présenté sous une forme chrétienne les visions des anciens prophètes? M. Bacuez, dans son *Manuel biblique*, t. IV, n° 951, répond très bien à cette allégation (que les incrédules font sonner très haut) tirée des ressemblances incontestables entre l'Apocalypse et les prophéties d'Israël : « Ce n'est pas au hasard, dit-il, ni à une imitation volontaire ou réfléchie qu'on doit attribuer ces ressemblances. Saint Jean ne s'est jamais proposé de rivaliser avec les prophètes, ni de reproduire leur littérature; mais, se trouvant dans les mêmes conditions qu'eux, il a parlé naturellement le même langage. Étant inspiré par le même esprit, ayant à annoncer les mêmes événements, à décrire les mêmes scènes, pourquoi n'aurait-il pas employé les mêmes traits? D'ailleurs, sans être savant, il avait lu leurs écrits avec application et assiduité; son esprit était rempli de leurs expressions, de leurs figures, de leurs images; n'est-il pas naturel que, pour lui révéler ses secrets, Dieu les lui ait présentés sous ces images et avec ces figures, de même que, pour se communiquer aux autres prophètes, il a adopté leur langage habituel, leurs locutions et leur style? » Il ne faut point, du reste, exagérer ces ressemblances. Les avis adressés aux évêques d'Asie sont un morceau propre à saint Jean, ayant à peine une analogie éloignée avec la mission de Jérémie vers les rois des nations pour leur présenter la coupe de la colère du Seigneur. Jer., XXV, 15-38. Les sept sceaux, les sept trompettes et les sept coupes, qui déterminent les grandes divisions du livre, ne manquent pas non plus d'originalité; et si la dénomination de l'Agneau divin trouve son origine dans Isaïe, LIII, 7, la description de sa gloire et du culte qui lui est rendu est presque tout entière propre à la vision apocalyptique. C'est pareillement en vain que l'on chercherait dans les anciens prophètes le modèle de la lutte engagée entre le dragon et ses anges, d'un côté, saint Michel et les esprits célestes, de l'autre.

2° Il ne faut pas attacher plus de valeur à l'objection

tirée de l'obscurité de ce livre prophétique, comme s'il ne se composait que d'une série d'énigmes indéchiffrables, qu'il serait indigne de Dieu de proposer à son Église, et inutile aux hommes de vouloir comprendre. C'est le propre de toute prophétie d'être obscure ; d'ordinaire, c'est seulement l'événement accompli qui en fait saisir le sens précis. Il y a même des prophéties très importantes, dont l'accomplissement resterait douteux pour nous, si l'autorité du Nouveau Testament ou celle de la tradition de l'Église ne nous en donnait l'assurance. Telle est, entre autres, la prophétie de l'Emmanuel, fils de la Vierge. Dans l'Apocalypse, d'ailleurs, il n'y a pas que des prédictions d'événements futurs. Il y a le prologue, renfermant les avis aux sept évêques, les descriptions du ciel, des anges, des martyrs, du Fils de Dieu dans sa gloire, etc. Tout cela est suffisamment clair, quoique présenté sous des formes pleines de poésie. « Même dans la partie prophétique, il s'en faut bien que tout soit obscur, ou que l'obscurité soit si grande. Il est vrai qu'à l'origine il n'était pas facile d'en préciser le sens ; mais les événements ont fait le jour, et les interprètes ont expliqué le texte. » Bacuez, *Manuel biblique*, t. IV, n° 920. Cet auteur parle ainsi des interprètes qui, comme lui, suivent Bossuet. Il continue : « Pour ce qui reste à accomplir, « je le laisse, dit Bossuet, « à ceux qui en savent plus que moi, car je tremble en « mettant les mains sur l'avenir ; » néanmoins on a une certaine vue des événements prévus et de leurs principaux caractères. Par exemple, on ne saurait dire au juste quels faits précéderont la fin du monde, ce que sera l'Antéchrist, quand il viendra, ce que c'est que Gog et Magog, comment aura lieu la résurrection, etc. Mais on comprend fort bien que la résurrection et le jugement mettront fin à la durée du monde, qu'il y aura auparavant des épreuves terribles, un grand séducteur et un grand persécuteur : n'est-ce pas assez pour craindre et louer Dieu, pour s'attacher à son service, se confier à sa providence, se détacher de tout et aspirer au ciel ? »

Quant à l'utilité de ce livre pour les enfants de l'Église, on peut dire qu'il n'y en a peut-être aucun dans la Bible qui soit aussi fécond en enseignements dogmatiques et moraux. On n'y rencontre presque aucun endroit où la divinité de Jésus-Christ ne nous soit révélée en des termes et sous des images sublimes. Il est le premier-né d'entre les morts, le prince des rois de la terre, I, 5 ; le premier et le dernier, qui fut mort et est vivant, I, 17 ; il tient les clefs de la mort et des enfers, I, 18 ; il régit les nations avec un sceptre de fer, XIX, 15 ; il conduit les bienheureux aux sources de la vie, VII, 17. « L'Apocalypse tout entière, dit fort bien le P. Cornely, *Introd.*, t. III, n° 250, p. 34, qu'est-elle autre chose qu'un chant triomphal, un épithalame du Christ, célébrant, victorieux de tous ses ennemis, ses noces divines avec l'Église, son épouse ? » Nulle part, dans la sainte Écriture, l'angélologie et la démonologie ne sont aussi développées. Nulle part la gloire et le bonheur des élus ne sont dépeints sous des images plus magnifiques. La majesté et les attributs de Dieu y brillent du plus vif éclat ; sa providence surtout, qui veille sur son Église, la gouverne, la délivre de ses ennemis, la venge des injures qui lui sont infligées, la console dans ses tribulations par les plus brillantes espérances. « Nulle part les grandes vérités morales, l'importance du salut, la vanité des grandeurs du monde, le domaine souverain de Dieu, la rigueur de ses jugements, la réalité de la vie future, l'alternative inévitable d'un bonheur ou d'un malheur sans fin, ne sont exprimés d'une manière plus saisissante. Aussi n'est-il pas de lecture plus propre à donner à l'âme le mépris des choses de la terre, la crainte de Dieu, le désir du ciel, l'amour des grandes vertus, du détachement, de la fermeté, de la patience, du sacrifice, du zèle. Plus on s'en nourrit, plus on conçoit de respect pour la majesté divine, d'horreur pour l'impiété, de reconnaissance pour Notre-Seigneur, de confiance en sa providence, d'admiration pour les martyrs et pour les saints. Plus on se pénètre de ces vérités : que les élus sont toujours dans la main de Dieu, que leurs afflictions sont des épreuves destinées à accroître leurs mérites, que la malice de leurs ennemis ne saurait nuire par elle-même à leurs vrais intérêts, et qu'enfin il n'y a pour l'âme qu'un seul bien à désirer, l'amour du Sauveur en ce monde et son royaume éternel dans l'autre. » Bacuez, *Manuel biblique*, t. IV, n° 948.

VIII. *Commentaires principaux.* — 1° *Commentaires anciens.* — S. Hippolyte. Son explication de l'Apocalypse a péri, mais André de Césarée en a inséré dans son commentaire plusieurs sentences ; André de Césarée, *In Apoc. comment.*, t. CVI, col. 215 et suiv. ; Arétas de Césarée, *Coacervatio enarrationum in Apocal.*, t. CVI, col. 499 et suiv. ; Œcumenius, *Comment. in Apoc.*, en appendice à la *Catena græca in Epist. cath.*, édit. Cramer, Oxford, 1840 ; S. Victorin de Pettau, *Scholia in Apoc.*, t. V, col. 317 et suiv. ; S. Paterius et Alulfus ont recueilli diverses explications apocalyptiques de saint Grégoire le Grand, t. LXXIX, col. 1107 et suiv., 1397 et suiv. ; Primasius, *Commentariorum libri quinque*, t. LXVIII, col. 793 et suiv. ; V. Bède, *Explanatio Apoc.*, t. XCIII, col. 129 ; Cassiodore, *Complexiones in Apoc.*, quelques textes seulement, t. LXX, col. 1405 et suiv. ; Berengaudus, *Expositio super septem visiones libri Apoc.*, t. XVII, col. 765 ; Alcuin, *Commentariorum libri quinque*, t. C, col. 1087 et suiv. ; Bruno d'Asti, *Expositio in Apoc.*, t. CLXV, col. 605 et suiv. ; Rupert, *Commentarii in Apoc.*, t. CLXIX, col. 825 ; Richard de Saint-Victor, *Explicatio...*, t. CXCVI, col. 683 et suiv. ; S. Martin de Léon, *Expositio...*, t. CCIX, col. 209 et suiv.

2° *Commentaires modernes.* — Albert le Grand, *Commentarii*, dans ses *Opera*, Lyon, 1651, t. XI ; card. Hugues, *Opera*, Venise, 1754, t. VII, p. 365 et suiv. ; Thomas d'Angleterre, parmi les *Spuria* de saint Thomas d'Aquin, édit. de Parme, t. XXIII, p. 325 et suiv. ; l'abbé Joachim, *Expositio magni prophetæ abbatis Joachim in Apocalypsin*, Venise, 1527. — Au XVIIe et au XVIIIe siècle, il parut plus de trente commentaires sur l'Apocalypse, sans compter ceux qui font partie des commentaires complets de la Bible. Les principaux sont : Ribera, Lyon, 1593 ; Viega, York, 1601 ; Boulenger, Paris, 1597 ; Pererius, Lyon, 1606 ; Alcazar, Anvers, 1614 ; Kircher, Cologne, 1676 ; Bossuet, Paris, 1689 ; Holzhauser, Bamberg, 1784 ; Trotti de la Chétardie, Bourges, 1692 ; Vitringa, Leucopetra, 1721.

3° *Commentaires récents.* — De Bovet, *L'esprit de l'Apocalypse*, Paris, 1840 ; Bisping, *Exegetisches Handbuch, Erklärung der Apocalypse*, Münster, 1876 ; Krementz, *Die Offenbarung des h. Johannes*, Fribourg, 1883 ; Verschraege, *Claræ simplicesque explicationes Apoc.*, Tournai, 1855 ; Latont-Sentenac, *Le plan de l'Apocalypse*, Paris, 1872 ; Waller, *Die Offenbarung des h. Johannes*, Rixheim, 1882 ; Bigou, *L'avenir*, Paris, 1887 ; Duprat, *L'Apocalypse*, 3 in-8°, Lyon, 1889. — Protestants : Hengstenberg, *Die Offenbarung des h. Johannes*, Berlin, 1849-1851 ; Rougemont, *La Révélation de saint Jean*, Neuchatel, 1866 ; Floerke, *Die Lehre vom tausendjährigen Reiche*, Marbourg, 1859 ; Volkmar, *Commentar zur Offenbarung Johannes*, Zurich, 1862. — On consultera avec fruit les introductions au Nouveau Testament de Kaulen, de Valroger, de Cornely, d'Aberle, le *Manuel biblique* de Bacuez ; et, du côté des protestants, surtout l'introduction au Nouveau Testament de Hilgenfeld. J. Corluy.

APOCALYPSES APOCRYPHES. Nous partagerons cet article en deux sections : la première consacrée aux apocalypses d'origine juive, la seconde aux apocalypses d'origine chrétienne.

I. Apocalypses juives. — Au contraire des apocalypses chrétiennes, qui ne sont, pour la plupart, que des pastiches très tardifs de l'Apocalypse canonique de saint Jean, les apocalypses juives sont de tous les apocryphes de l'Ancien Testament ceux qui offrent le plus vif intérêt

historique. L'étude comparée de ces apocryphes date de ce siècle, et, on l'a dit bien souvent et non sans raison, nous lui devons la reconstitution d'un chapitre extrêmement instructif de l'histoire littéraire et religieuse du peuple juif. Elles sont, en effet, les monuments de la pensée juive, et de la pensée juive orthodoxe, palestinienne et non hellénistique, au Ier siècle avant notre ère et au Ier siècle depuis; elles comblent la lacune littéraire qui s'étend entre l'Ancien et le Nouveau Testament; et, par les espérances si hautement messianiques qui sont leur caractéristique commune, elles sont comme une sorte de prolongement et d'épilogue des prophètes canoniques, en même temps que le prologue de l'Évangile. Ainsi, et ainsi seulement, s'explique la faveur qu'elles ont rencontrée dans l'Église primitive, et comment, négligées par les Juifs de la tradition talmudique, elles ne nous ont été conservées que par des mains chrétiennes. J'ajoute, mais avec toutes les réserves que comporte une opinion dont certains critiques ont tiré des conséquences auxquelles nous ne saurions souscrire, j'ajoute que cette même étude comparée des apocalypses juives, lesquelles s'inspirent visiblement des prophètes canoniques et en particulier de Daniel, n'est pas peu propre à nous faire juger de la méthode que les Juifs palestiniens de l'époque asmonéenne et du temps des Hérodes appliquaient à l'intelligence des prophéties messianiques et eschatologiques canoniques. — M. Hilgenfeld, d'Iéna, un des rares survivants de l'école de Baur, passe pour avoir inauguré cette étude comparée, dans son livre *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung, ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christenthums*, Iéna, 1857. Mais, depuis trente ans, ce chapitre d'histoire littéraire s'est sensiblement développé et enrichi, grâce notamment aux découvertes de M. Dillmann et de l'abbé Ceriani; pour s'en rendre compte, on n'aura qu'à consulter le livre d'Émile Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1886, t. II, p. 575-694, qui résume avec autant de solidité que d'ampleur la littérature et les conclusions du sujet.

1° *Livre d'Énoch.* — Il vient le premier dans la série des apocalypses palestiniennes, et c'est assurément la plus importante. Cité par l'auteur du *Livre des Jubilés*, par l'auteur du *Testament des douze Patriarches*, et, d'après plusieurs, dans l'Épître canonique de saint Jude, dans l'Épître de saint Barnabé, par saint Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Celse, Origène, Eusèbe de Césarée, saint Jérôme, le *Livre d'Énoch* est mentionné par le catalogue gélasien ou décret *De libris recipiendis* attribué au pape Gélase (492-496). Georges Syncelle, au IXe siècle, en avait encore le texte grec entre les mains. Tous ces témoignages ont été réunis par Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, Hambourg, 1723, t. I, p. 160-223, et par Schürer, *ouvr. cité*, p. 627-629. L'original hébreu-araméen est perdu. Le texte grec est perdu aussi. Mais on en a une version éthiopienne, découverte au siècle dernier en Abyssinie, publiée pour la première fois en 1821, à Oxford, rééditée depuis excellemment par M. Dillmann, *Das Buch Henoch übersetzt und erklärt*, Leipzig, 1853. Au moment où ces lignes s'impriment on signale la découverte, en Égypte, d'une version copte du *Livre d'Énoch*. Elle doit être publiée prochainement par les membres de l'école française du Caire.

Le *Livre d'Énoch* a été partagé en cent cinq chapitres répartis en cinq sections, plus un préambule et un épilogue. Première section (ch. I-XXXVI), récit de la chute des anges et de l'origine de la race des géants; récit du ravissement d'Énoch au ciel et description de ce qu'il y voit. Deuxième section (ch. XXXVII-LXXI) : trois paraboles, précédées d'un court prologue : visions messianiques et eschatologiques d'Énoch, interrompues par un intermède (ch. LXIV-LXVIII) sur les visions de Noé. Troisième section (ch. LXXII-LXXXII) : vision de la physique du monde, explication du mouvement des astres, des vents, etc. Quatrième section (ch. LXXXIII-XCI) : vision historique d'Énoch, la succession des règnes et des semaines d'années jusqu'à la réalisation des promesses messianiques. Cinquième section (ch. XCII-CV) : harangue d'Énoch à ses enfants. Fin. — Il y a dans tout ce vaste développement des longueurs, des inégalités et des redites, et nous verrons comment on les explique; cependant, dans l'ensemble, le *Livre d'Énoch* est à mettre au-dessus même du *Quatrième livre d'Esdras*, pour l'intérêt du sujet et pour l'étincelante poésie de l'exécution.

Nous citerons, presque au hasard : « La sagesse n'a point trouvé sur la terre de demeure où reposer sa tête; c'est pourquoi elle a fait sa résidence dans le ciel. La sagesse est descendue du ciel pour habiter avec les enfants des hommes, mais elle n'a point trouvé de demeure. Alors la sagesse est retournée vers son divin séjour et a pris sa place au milieu des saints anges. Et après sa retraite l'iniquité s'est présentée, et elle a trouvé une demeure, et elle a été reçue par les enfants des hommes, comme la pluie est reçue par le désert, comme la rosée est reçue par une terre desséchée. XLII, 1-2... Le jour du châtiment et de la vengeance! En ce jour-là, je placerai mon élu au milieu des saints, et je changerai la face du ciel, et je l'illuminerai pour l'éternité, et je changerai aussi la face de la terre. XLV, 2-5... Là je vis l'Ancien des jours, dont la tête était comme de la laine blanche, et avec lui un autre, qui avait la figure d'un homme. Cette figure était pleine de grâce, comme celle d'un des saints anges. Alors j'interrogeai un des anges qui étaient avec moi et qui m'expliquaient tous les mystères qui se rapportent au Fils de l'homme. Je lui demandai qui il était, d'où il venait et pourquoi il accompagnait l'Ancien des jours. Il me répondit : Celui-là est le Fils de l'homme, à qui toute justice se rapporte, avec qui elle habite, et qui tient la clef de tous les trésors cachés. Car le Seigneur des esprits l'a choisi de préférence, et il lui a donné une gloire au-dessus de toutes les créatures. Le Fils de l'homme arrachera les rois et les puissants de leur couche voluptueuse; il mettra un frein aux puissants; il brisera les dents des pécheurs, etc. XLVI, 1-4... J'eus une vision dans mon lit. Voici un taureau sortant de terre, et ce taureau était blanc. Puis sortit une génisse, et avec elle deux jeunes veaux, dont l'un était noir, et l'autre rouge. Le noir frappa le rouge... Je levai encore les yeux, et je vis le ciel au-dessus de ma tête, et voici qu'une étoile tomba du ciel, et elle se dressait au milieu de ces taureaux. LXXXIV-LXXXV... Je vis encore une brebis, et que cette brebis se faisait homme. Et elle bâtit au Seigneur une bergerie, et elle y établit les brebis qui étaient égarées. Je vis encore tomber une brebis qui était venue au-devant de celle qui était la conductrice des autres. Et je vis enfin périr un grand nombre d'autres brebis, leurs petits grandir à leur place, entrer dans un pâturage nouveau. Et la brebis qui les avait conduites, et qui était devenue homme, se sépara d'elles et mourut. Et toutes les brebis la cherchaient et l'appelaient avec des cris lamentables. » LXXXVIII, 60-63.

La question de la composition de cette œuvre puissante a divisé les critiques. Voici le résumé des conclusions qui semblent avoir prévalu. — Le *Livre d'Énoch* serait une œuvre essentiellement composite et de diverses mains. Tout d'abord un noyau, formé des chapitres XVII-XIX, XXI-XXXVI, LXXII-LXXIX et LXXXII, et qui serait un livre de physique céleste. En second lieu, une apocalypse proprement dite, formée des chapitres I-XVI, LXXX, LXXXI, LXXXIII-CV, et qui serait un livre de vision historique. En troisième lieu, les trois paraboles des chapitres XXXVII-LXIII, LXIX-LXXI, qui constitueraient plus spécialement une apocalypse messianique. Enfin les chapitres LXIV-LXVIII, qui forment le « livre des visions de Noé ». Ce sont là les grandes lignes de partage : on ne saurait entrer ici dans l'analyse des interpolations de détail. Le noyau primitif serait d'origine indéterminée; mais la grande vision historique, qui s'est adaptée à cet écrit principal, est,

grâce à la chronologie de ses semaines d'années et à la transparence de ses symboles historiques, aisée à dater. Elle est contemporaine du règne victorieux de Jean Hyrcan (135-106 avant J.-C.), et plus précisément de l'an 110 environ. Les trois paraboles seraient plus récentes, et contemporaines plutôt d'Hérode le Grand (40-4 avant J.-C.); la christologie y est même assez développée, pour que quelques critiques y aient voulu voir une œuvre chrétienne, mais c'est une opinion très controversée. En résumé, nous sommes ici en présence d'un monument de la théologie palestinienne au siècle qui a immédiatement précédé l'apparition du Christianisme, et d'un livre dont nul autre plus que lui n'était propre à préparer l'audience de l'Évangile. — On trouvera la bibliographie concernant le *Livre d'Énoch* énumérée dans Schürer, *ouv. cité*, p. 629-630. Une bonne traduction française du livre d'Énoch est dans Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, Paris, 1856, t. I, p. 393-514.

2° *Assomption de Moïse.* — Il ne faut pas confondre ce livre juif avec l'*Apocalypse de Moïse*, œuvre chrétienne, dont il sera parlé plus loin. L'*Assomption de Moïse* est citée, d'après quelques exégètes, dans l'épître canonique de saint Jude, et par Clément d'Alexandrie, par Origène, par Didyme d'Alexandrie, par Gélase de Cyzique, par Évodius, l'ami de saint Augustin; elle est mentionnée dans le catalogue synoptique attribué à saint Athanase, dans le catalogue stichométrique de Nicéphore. Voir Schürer, *ouvr. cité*, p. 636-637. L'original était hébreu-araméen; il est perdu, de même que la version grecque. On n'a qu'un fragment de traduction latine d'après le grec, fragment retrouvé par Ceriani dans un palimpseste de la bibliothèque Ambrosienne provenant de l'abbaye de Bobbio, et publié par lui dans ses *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1861, t. I, fasc. I, p. 55-64. Fritzsche en a donné une édition manuelle dans ses *Libri apocryphi Veteris Testamenti*, Leipzig, 1871, p. 700-730, précédée d'une bonne introduction, *ibid.*, p. XXXII-XXXVI. — L'auteur met en scène Moïse, sur le point de quitter son peuple, s'entretenant pour la dernière fois avec Josué, et lui révélant le secret de la destinée que Dieu réserve à son peuple : l'établissement dans la Terre Promise jusqu'à la destruction du royaume d'Israël et de Juda; la ruine de Jérusalem et du temple; la captivité de Babylone; la restauration de la ville sainte et le second temple; les iniquités des Juifs de ces derniers temps, et leur châtiment par un roi cruel qui ne sera point de leur race, dont les deux fils lui succéderont, mais auront peu de temps à régner, car la fin des temps sera venue. Tel est le thème de cette œuvre pâle et désolée. Il y a quelques divergences entre les critiques sur la date à assigner à la composition de l'*Assomption de Moïse*. Il paraît cependant probable que nous avons affaire à une œuvre palestinienne, écrite par un antipharisien farouche, un zélote intransigeant, et postérieure, mais de très peu, à la mort d'Hérode le Grand (4 avant J.-C.), contemporaine des premières années du gouvernement d'Hérode Antipas et de Philippe. Consulter Schürer, *ouvr. cité*, p. 630-638.

3° *Quatrième livre d'Esdras*, ou, si l'on veut, Apocalypse de l'an 97. — Cette œuvre si importante a été longtemps en circulation dans l'Église catholique : elle est citée dans l'épître dite de saint Barnabé, par saint Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, saint Ambroise, par l'auteur anonyme de l'*Opus imperfectum in Matthæum* attribué à saint Jean Chrysostome, par saint Jérôme, etc. Voyez Hilgenfeld, *Messias Judæorum*, Leipzig, 1869, p. LXII-LXX, et Schürer, *ouvr. cité*, p. 657-658. De ce que dit Hilgenfeld des traces dudit livre dans le Nouveau Testament, il n'y a rien à retenir. Le quatrième livre d'Esdras était écrit en grec; le texte original est perdu, il n'en reste que quelques citations fournies par Clément d'Alexandrie. Mais on en possède une ancienne version latine publiée, *ne prorsus interiret*, dans les éditions de la Vulgate, et mieux par dom Sabatier, *Bibliorum Sacrorum latinæ versiones antiquæ*, Paris, 1743, t. III, p. 1069-1084; le texte de cette version, qui présentait une lacune grave, a été complété par Bensly, *The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra*, Cambridge, 1875. Il existe concurremment : une version syriaque publiée en syriaque et en latin par Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, t. I, fasc. 2, p. 99-124; t. V, fasc. 1, p. 4-111; une version éthiopienne publiée par Laurence, *Quarti Ezræ libri versio æthiopica*, Oxford, 1820; une version arabe publiée par Gildemeister, *Esdræ liber quartus arabice*, Bonn, 1877; une version arménienne publiée en latin par Hilgenfeld, *ouvr. cité*, p. 378-433; une ancienne version allemande, découverte par W. Walther, *Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters*, Brunswick, 1889. Il nous manque une édition critique qui utilise tous ces textes différents, et surtout les manuscrits latins, qui sont loin d'avoir été sérieusement exploités. Nul doute que le texte que nous possédons et que nous devons à la tradition chrétienne n'ait été interpolé en plus d'un endroit par une main chrétienne.

Le livre peut être divisé en sections. Premièrement, une introduction, ch. I-II; puis sept visions, *a*) III-V, 20; *b*) V, 21-VI, 34; *c*) VI, 35-IX, 26; *d*) IX, 27-X, 60; *e*) XI-XII; *f*) XIII; *g*) XIV-XVI. « Ces visions, écrit M. Renan, affectent pour la plupart la forme d'un dialogue entre Esdras, supposé exilé à Babylone, et l'ange Uriel; mais il est facile de voir, derrière le personnage légendaire, le Juif ardent de l'époque flavienne, plein de rage encore à cause de la destruction du temple par Titus. Le souvenir de ces jours sombres de l'an 70 monte dans son âme comme la fumée de l'abîme et la remplit de saintes fureurs. Un doute profond le déchire : pourquoi Israël, le peuple élu de Dieu, est-il le plus malheureux des peuples, et d'autant plus malheureux qu'il est plus juste? » L'ange Uriel répond à cette question douloureuse : Les mystères de Dieu sont impénétrables et l'esprit de l'homme borné. Puis le Messie va venir; fils de Dieu et de la race de David, il va paraître au-dessus de Sion dans sa gloire, accompagné des personnages qui n'ont pas goûté la mort, Moïse, Énoch, Élie, Esdras lui-même. Il livrera de grands combats contre les méchants. Après les avoir vaincus, il régnera quatre cents ans sur la terre avec ses élus. Au bout de ce temps le Messie mourra, et tous les vivants mourront avec lui. Le monde rentrera dans son silence primitif durant sept jours. Puis un monde nouveau apparaîtra; la résurrection générale aura lieu. Le Très-Haut paraîtra sur son trône et présidera le jugement définitif. — Une vision spéciale, chap. XI et XII, est destinée, comme dans presque toutes les apocalypses, à donner d'une façon énigmatique la philosophie de l'histoire contemporaine. Un aigle immense, symbole de l'empire romain, étend ses ailes sur toute la terre et la tient dans ses serres. Il a six paires de grandes ailes, quatre paires d'ailerons et trois têtes. Les six paires de grandes ailes sont six empereurs. Le second d'entre eux règne si longtemps, qu'aucun de ceux qui lui succèdent n'arrive à la moitié du nombre d'années qui lui a été départi. C'est notoirement Auguste; et les six empereurs dont il s'agit sont les six empereurs de la maison de Jules, César, Auguste, Tibère, Caligula, Claude, Néron. Les quatre ailerons sont les quatre usurpateurs ou anti-césars, Galba, Othon, Vitellius, Nerva, qui, selon l'auteur, ne doivent pas être considérés comme de vrais empereurs. Les trois têtes sont les Flaviens, qui dévorent les ailerons. La tête du milieu, la plus grande, est Vespasien; elle meurt. Les deux autres, Titus et Domitien, règnent; mais la tête de droite dévore celle de gauche, allusion à l'opinion populaire sur le fratricide de Domitien, et elle est tuée à son tour. C'est alors le règne de la dernière paire d'ailerons, Nerva. Le règne de cet usurpateur est court et plein de troubles; c'est moins un règne qu'un acheminement ménagé par Dieu pour amener la fin des temps. En effet, au bout de quelques instants, selon notre visionnaire, le dernier anticésar, Nerva,

disparaît; le corps de l'aigle prend feu, les Romains sont jugés par le Messie et exterminés. Le peuple juif respire enfin. — « On ne peut guère douter d'après cela, conclut le même critique, que l'auteur n'ait écrit sous le règne de Nerva, règne qui parut sans solidité ni avenir, à cause de l'âge et de la faiblesse du souverain, jusqu'à l'adoption de Trajan (fin 97). Passé le mois de janvier 98, l'opinion de l'auteur sur la prochaine dissolution de l'empire ne se comprendrait plus. Un autre trait remarquable est celui-ci : l'auteur insiste à plusieurs reprises sur cette circonstance qu'Esdras a sa vision trente ans après la ruine de Jérusalem. L'auteur veut sans doute signifier par là que trente ans à peu près s'étaient écoulés depuis la catastrophe de l'an 70. » E. Renan, *L'Apocalypse de l'an 97*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er mars 1875. Il faut dire que l'opinion précitée, qui fixe à la fin de l'an 97 la composition du quatrième livre d'Esdras, et qui est celle de Volkmar, n'est point reçue sans conteste. MM. Dillmann, Reuss et Schürer font le quatrième livre d'Esdras un peu plus ancien et le croient contemporain, non de Nerva (96-98), mais de Domitien (81-96). Schürer, *ouvr. cité*, p. 656-657.

On a relevé maintes fois la rare beauté littéraire du quatrième livre d'Esdras, encore qu'il soit esthétiquement inférieur au livre d'Énoch. Mais, plus répandu que le livre d'Énoch, surtout dans l'Église latine, il a eu une influence exceptionnelle sur la pensée populaire chrétienne du haut moyen âge, particulièrement sur la conception et sur la représentation des fins dernières. La liturgie romaine lui a emprunté de beaux passages. L'admirable introit *Accipite jucunditatem*, de la messe du mardi de la Pentecôte, est tiré de IV Esdras, II, 36-37; de même le verset *Crastina die*, de la vigile de Noël, XVI, 53; le répons *Lux perpetua lucebit sanctis tuis*, du Commun des martyrs au temps pascal, II, 35; le *Modo coronantur*, du répons au second nocturne du Commun des Apôtres, II, 45. L'Office des morts, qui dans son ensemble est une composition liturgique au plus tard du VIIIe siècle, lui doit, entre plusieurs autres textes, le verset *Requiem æternam... et lux perpetua*. II, 34-35. Les visions du pseudo-Esdras n'ont pas la puissance de fiction de celles du pseudo-Énoch, ni leur originalité saisissante; mais le pseudo-Esdras a par endroits une éloquence tendre et comme évangélique, et sa vision du monde des morts a une onction consolatrice qui suffirait à expliquer le succès du livre auprès des âmes chrétiennes. Voici quelques versets du chapitre II.

« La mère qui les avait enfantés leur a dit : Allez, mes fils, allez-vous-en, car je suis maintenant veuve et abandonnée. Je vous avais élevés dans la joie; je vous dis adieu dans le deuil et dans la douleur, parce que vous avez péché devant la face du Seigneur votre Dieu... Que pourrais-je pour vous? Allez, mes fils, allez implorer la miséricorde du Seigneur... Et le Seigneur a dit à Esdras : Parle à mon peuple; dis-lui que je vais lui donner le royaume de Jérusalem,... et les tabernacles éternels... Ô mère, embrasse maintenant tes fils, et élève-les dans la joie !... Ô bonne nourrice, nourris tes enfants, et protège leurs premiers pas... Plus de fatigue pour toi, plus de jours d'angoisse et d'alarmes. D'autres pleureront et seront tristes : toi, tu seras dans la liesse et dans l'abondance. Les nations te jalouseront, mais elles ne pourront rien contre toi, dit le Seigneur. Mes mains te couvriront, pour que tes fils ne connaissent point la géhenne. Joie, joie, joie pour la mère; car ses fils qui dorment, je les ramènerai des entrailles de la terre... Voici votre pasteur qui vient, il va vous donner le repos éternel. Il est là tout proche celui qui vient à la fin du siècle. Préparez-vous au règne, car la lumière éternelle va briller pour vous dans l'éternité. L'ombre des siècles n'existe plus pour vous : recevez la joie de la gloire qui est vôtre..., les tuniques splendides du Seigneur... Et moi Esdras, je vis sur la montagne de Sion une foule immense que personne ne pouvait compter, et tous chantaient les louanges du Seigneur. Et au milieu d'eux il y avait un jeune homme, plus grand que tous, et qui sur la tête de chacun mettait une couronne. Et je demandai à l'ange : Qui sont ceux-là, Seigneur? Et il me répondit : Ce sont ceux qui ont échangé la tunique mortelle pour la tunique immortelle, et qui ont confessé le nom de Dieu; maintenant ils sont couronnés et ils reçoivent des palmes. Et je dis à l'ange : Qui est ce jeune homme qui leur donne les couronnes et qui leur distribue les palmes? Et il me dit : Celui-là est le Fils de Dieu, qu'ils ont confessé dans les siècles ! » Cf. A. Le Hir, *Le quatrième livre d'Esdras*, dans ses *Études bibliques*, Paris, 1869, t. I, p. 139-250, et Kabisch, *Das IV Buch Esra auf seine Quellen untersucht*, Göttingen, 1889.

4° *Apocalypse de Baruch*, ou, si l'on veut, Apocalypse de l'an 117. — On n'en possédait jusqu'à ces dernières années qu'un fragment (ch. LXXVIII-LXXXVI), à savoir : la *Lettre de Baruch aux dix tribus*, publiée en syriaque dans la Polyglotte de Paris et dans la Polyglotte de Londres. Ceriani a retrouvé et publié le texte syriaque complet, *Monumenta sacra et profana*, t. I, fasc. 2, Milan, 1866, p. 73-98. Fritzsche a publié, d'après Ceriani, la traduction en latin dudit texte syriaque, dans ses *Libri apocryphi Veteris Testamenti*, Leipzig, 1871, p. 654-699. — La scène est dite se passer la vingt-cinquième année du règne de Jéchonias : Baruch y prophétise la ruine de Jérusalem de l'an 70, et la revanche messianique du peuple de Dieu, revanche déjà toute spirituelle, sans cependant aucun soupçon de millénarisme. Un court passage donnera une idée du ton brillant et mélancolique de tout le livre : « Et voici, une forêt d'arbres (il s'agit de l'empire romain) se dressait dans la plaine, et des montagnes sublimes, et des rochers inaccessibles l'entouraient. Et voici, en face une vigne grandit, et des racines de cette vigne s'échappait une source tranquille. L'onde s'épanchait et gagnait la forêt : ses flots grossirent, et ses flots inondèrent la forêt, et ils en déracinèrent les arbres, et ils couvrirent les monts à l'entour. Les faîtes des arbres furent humiliés, et les sommets des monts furent humiliés, et le flot devint si puissant, qu'il ne resta plus de toute la forêt qu'un cèdre, un grand cèdre, et celui-là même fut renversé. Plus rien... La place même n'était plus reconnaissable... Et la vigne s'avançait, portée sur les eaux paisiblement, paisiblement, et elle approcha des ruines du grand cèdre. Et voici, elle parla. Est-ce toi, disait-elle, ô cèdre resté seul de la forêt de malice, dans la main de qui la malice durait, et grandissait chaque année, et la bonté jamais? qui t'enorgueillissais de ce qui n'était pas tien, et ne t'apitoyais pas sur ce qui était tien?... et qui exaltais ton front toujours plus haut, comme si tu ne pouvais être jamais déraciné? Le temps s'est précipité. Ton heure est venue. Va-t-en maintenant, ô cèdre, va-t-en rejoindre la forêt qui n'est déjà plus. Deviens poussière avec elle, et que vos poussières se confondent. Reposez-vous ensemble dans votre châtiment, en attendant le dernier jour, où tu reviendras pour des châtiments plus cruels encore. Et voici, je vis le cèdre qui flambait. Et cependant la vigne croissait, tout autour d'elle croissait, et la campagne se couvrait de fleurs immortelles. » ch. XXXVI-XXXVII. L'auteur dit encore : « Malheur à nous, qui avons vu les tribulations de Sion et les mauvais jours de Jérusalem ! Laboureurs, ne semez plus, et toi, ô terre, pourquoi donner encore des fruits? Cieux, retenez votre rosée et n'ouvrez plus les trésors de la pluie ! Soleil, garde le feu de tes rayons, et toi, ô lune, éteins le faisceau de ta lumière : pourquoi y a-t-il encore de la lumière, quand la splendeur de Sion est obscurcie?... Et vous, ô prêtres, prenez les clefs du sanctuaire, jetez-les vers le ciel, rendez-les au Seigneur et dites-lui : Garde ta maison, car voici, nous avons été des intendants infidèles. » ch. X. — Le calcul des semaines, suggéré par le chapitre XXVIII, fait placer par M. Dillmann notre

Apocalypse sous le règne de Trajan († 117). D'après M. Renan, « tout se réunit pour la rapporter à la dernière année du règne de Trajan, à ce moment où les revers du grand capitaine en Orient firent croire aux Juifs que la fin de l'empire, tant de fois attendue, allait enfin venir. » Il est probable que le texte original était grec; l'auteur pourtant appartenait au judaïsme orthodoxe de Palestine. Voir Renan, *L'apocalypse de Baruch*, dans le *Journal des savants*, 1877, p. 222-231; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, p. 638-645; Hilgenfeld, *Die Apokalypse des Baruch*, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1888, p. 257-278; Kabisch, *Die Quellen der Apokalypse Baruchs*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1891, p. 66-107.

5° *Paralipomènes de Baruch*, ou, si l'on veut, Apocalypse de l'an 136. — Le texte grec, qui est ici comme pour l'Apocalypse de Baruch le texte original, a été retrouvé et publié par Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, t. V, fasc. I, Milan, 1868, p. 9-18; et à nouveau par Rendel Harris, *The rest of the words of Baruch*, Londres, 1889. Une version éthiopienne du même texte avait été publiée par M. Dillmann dans sa *Chrestomathia æthiopica*, Leipzig, 1866. Le sujet est celui-ci : Jérémie, Baruch et leur ami Abimélech ont survécu à la prise de Jérusalem par les Chaldéens; Jérémie a suivi le peuple captif à Babylone; Baruch, caché dans un tombeau près de la ville sainte, attend des jours meilleurs; Abimélech, sorti de Jérusalem le matin qui a précédé la prise de la ville, s'est endormi sous un arbre et a dormi soixante-dix ans. Les soixante-dix ans révolus, il s'est réveillé et a appris le sort de Jérusalem. Aussitôt il se met à la recherche de Baruch; ensemble ils écrivent à Jérémie, au nom du Seigneur, que la captivité est le châtiment des iniquités d'Israël, mais que, si Israël consent à entendre la parole du Seigneur, le Seigneur fera cesser la captivité. Ordre est donné à Jérémie d'éprouver le peuple dans l'eau du Jourdain. Mais le peuple, conjuré par Jérémie d'abandonner les œuvres de Babylone, hésite : il n'y a qu'une moitié du peuple qui passe le Jourdain. Cette portion fidèle rentre seule à Jérusalem, où, avec Baruch et Abimélech, Jérémie monte au temple pour offrir un sacrifice. Jérémie meurt ce faisant, mais trois jours après il ressuscite et prophétise : « Glorifiez Dieu, dit-il, et le fils de Dieu, Jésus-Christ. » M. Rendel Harris a vu dans cette Apocalypse une œuvre chrétienne, le « dernier adieu de l'Église à la synagogue ». C'est plus sûrement une œuvre juive interpolée. Écrite peu avant l'année 140 de notre ère, elle est destinée à préparer la restauration de Jérusalem par la conversion des Juifs toujours prévaricateurs. Voyez Schürer, *Theologische Literaturzeitung*, 1890, p. 81-83; *Bulletin critique*, 1890, p. 261-263.

6° *Le livre d'Eldad et de Modad*. — Sous le nom de ces deux personnages bibliques, Num., XI, 26-29, a circulé une Apocalypse juive citée par le *Pasteur* d'Hermas, *Vis.*, II, 3, édit. Gebhardt-Harnack-Zahn, p. 23, et peut-être par saint Clément, *ibid.* Le catalogue stichométrique de Nicéphore attribue quatre cents stiques au Livre d'Eldad et de Modad. Voyez Schürer, *ouvr. cité*, p. 673.

7° *Apocalypse d'Élie*. — Cette Apocalypse est mentionnée par Origène, par saint Jérôme, par saint Épiphane. C'est à cette Apocalypse apocryphe juive que saint Paul aurait emprunté, s'il faut en croire Origène, le texte célèbre, I Cor., II, 9 : « Comme il est écrit : ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu; » et, s'il faut en croire saint Épiphane, le texte Eph., V, 14 : « C'est pourquoi il dit : Lève-toi, toi qui dors. » On n'en a aucune autre trace, sinon dans le catalogue stichométrique de Nicéphore, qui la mentionne comme un livre de trois cent seize stiques. Voyez Schürer, *ouvr. cité*, p. 673-676.

8° *Apocalypse de Sophonie*. — Elle est citée par Clément d'Alexandrie seul : « Et l'esprit me saisit et me transporta dans le cinquième ciel; et là je vis les anges dominateurs. Ils avaient le diadème de l'Esprit-Saint. Leur trône à chacun d'eux était plus splendide sept fois que la lumière du soleil à son lever. Ils habitaient le naos du salut. Ils louaient le Dieu ineffable, très haut. » *Stromat.*, V, 11, t. IX, col. 116. Le catalogue stichométrique de Nicéphore attribue six cents stiques à l'Apocalypse de Sophonie. Voyez Schürer, *ouvr. cité*, p. 676.

9° *Ascension d'Isaïe* ou *Vision d'Isaïe*. — De ce petit livre nous possédons actuellement : 1° une version éthiopienne publiée par Laurence (1819), et dont M. Dillmann a donné depuis une édition critique, *Ascensio Isaiæ æthiopice et latine*, Leipzig, 1877; 2° trois fragments d'une ancienne version latine, retrouvés, deux par le cardinal Mai (1828), le troisième par M. Gieseler (1832), et que M. Dillmann a réédités, *ouvr. cité*, p. 76-85; 3° enfin un remaniement grec découvert par M. von Gebhardt, et publié par lui dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1878, t. XXI, p. 330-353. L'*Ascension d'Isaïe* est, d'après M. Dillmann, une œuvre composite dont il explique ainsi la formation : 1° Un récit du martyre d'Isaïe scié en deux avec une scie de bois, récit d'origine juive, qui daterait de la fin du Ier siècle de notre ère, et qui est connu de saint Justin, de Tertullien, d'Origène et de saint Ambroise. 2° L'*Ascension d'Isaïe* proprement dite. La septième année du règne d'Ézéchias, Isaïe est ravi au ciel par un ange, il traverse successivement les six ciels et arrive de vision en vision jusqu'au septième, où la sainte Trinité se découvre à lui, et le Fils qui un jour s'incarnera. Ce serait une œuvre judéo-chrétienne et gnosticisante de la première moitié du second siècle, et celle-là même que, sous le nom d'*Anabaticon* ou *Ascension d'Isaïe*, nous voyons très en faveur chez les gnostiques valentiniens et archontiques, chez les Hiéracites, chez les Ariens même, plus tard encore chez les Priscillianistes, les Bogomiles et les Cathares. 3° Le récit juif et la *vision* chrétienne auraient été réunis en un seul opuscule par une main chrétienne, d'époque indéterminée, laquelle aurait ajouté le prologue et l'épilogue. 4° Une quatrième main chrétienne, seconde moitié du second siècle, aurait interpolé le tout et inséré les chapitres III, 13-V, 1; XI, 2-22, et quelques autres moindres morceaux entachés de docétisme. Voir Dillmann, *ouvr. cité*, et, du même, l'article *Pseudepigraphen*, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, 2e édit., t. XII, p. 359-360. Voir aussi Schürer, *ouvr. cité*, p. 683-687.

10° *Apocalypse de Daniel*. — Ce curieux petit livre a été étudié par M. Munk, par M. Zotenberg, plus récemment par M. James Darmesteter dans les *Mélanges Renier*, Paris, 1887, p. 405-420. C'est une histoire d'Israël, prophétisée par Daniel et qui s'étend du temps de Daniel à la venue du Messie. Daniel se lamente de voir le peuple dispersé ou captif, et Dieu le console en lui révélant l'avenir de ce peuple, la suite des rois futurs jusqu'à l'avènement des temps messianiques, l'arrivée de Gog et de Magog, le règne du roi impie Armilos, l'apparition du premier Messie, fils de Joseph, et sa mort inefficace, enfin l'apparition du Messie, fils de David et libérateur d'Israël, son règne terrestre, la résurrection des morts et le triomphe de la justice définitive. Ce livre, une sorte de targum, est en persan écrit en caractères hébreux : il a été composé par un Juif de Perse dans les premières années du XIIe siècle, étrange témoin de la persistance des idées messianiques et de l'apocalyptisme chez les Juifs du moyen âge.

II. Apocalypses chrétiennes. — 1° *Apocalypse de Moïse*. — Ce petit livre a été publié en grec pour la première fois par Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1866, p. 1-23, et par Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, t. V, fasc. I, Milan, 1868, p. 19-24. Le titre que Tischendorf lui a donné est fort impropre. Le titre dans les manuscrits est : « Récit de la vie d'Adam et d'Ève nos premiers parents, révélé par Dieu à Moïse son serviteur lorsqu'il lui remit tables de la loi, révélé par l'archange Michel. » Et ce titre lui-même ne correspond

point à la teneur du livre, où il n'est question ni de Moïse ni de révélations. Ce récit, imité, semble-t-il, du *Testament des douze patriarches*, est le récit, en partie fait par Ève au lit de mort d'Adam, et sur son ordre, de la chute du premier couple, et, à la suite, celui de la mort d'Adam et de sa sépulture par les soins de Seth et des anges. Tischendorf y voyait une œuvre juive du Ier siècle. C'est plutôt un roman de source juive, comme la *Prière d'Aseneth*, et, comme elle, des environs du Ve siècle. Voir Le Hir, *Études bibliques*, t. II, p. 111-120, et Schürer, *ouvr. cité*, p. 636.

2° *Apocalypse d'Esdras.* — Esdras est ravi en présence de Dieu et l'interroge sur les fins dernières de l'homme. Le texte grec de ce petit écrit a été publié par Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, p. 24-33. On n'en connaît point de traduction latine, mais une version syriaque publiée par F. Baethgen, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1886, p. 190-210; et une version arabe, par H. Gottheil, dans les *Hebraica*, Chicago, 1887, fascicule d'octobre, p. 14-17. C'est une œuvre chrétienne très médiocre, inspirée du *Quatrième livre d'Esdras*, et dont on ne saurait préciser la date, en toute hypothèse très tardive, Ve-VIIIe siècle. Voyez Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1719, p. 951-952, et Le Hir, *ouvr. cité*, p. 120-122.

3° *Apocalypse de Pierre.* — Ce serait là un document d'une très haute importance, à mettre sur le même rang que l'épître de Barnabé ou que le *Pasteur* d'Hermas, et qui remonterait à la première moitié du second siècle. Le célèbre Canon de Muratori cite l'Apocalypse de saint Pierre à côté de celle de saint Jean : « Nous recevons seulement les Apocalypses de Jean et de Pierre que quelques-uns des nôtres ne veulent pas qu'on lise dans les églises. Très récemment le Pasteur, » etc., mettant ainsi les deux Apocalypses parmi les *antilegomena* apostoliques. Eusèbe de Césarée, au IVe siècle, cite lui aussi l'Apocalypse de saint Pierre et la place parmi les *spuria*, avec les *Acta Pauli*, le *Pasteur* d'Hermas, la *Didaché* des Apôtres et l'Épître de saint Barnabé, *H. E.*, III, 25, t. XX, col. 269. Sozomène, au commencement du siècle suivant, assure que l'Apocalypse de saint Pierre, « tenue pour apocryphe par les anciens, n'en était pas moins lue publiquement, une fois l'an, dans certaines Églises de Palestine, c'est à savoir le Vendredi saint. » *H. E.*, VII, 19, t. LXXII, col. 1477. Le catalogue stichométrique de Nicéphore et celui du *Codex claromontanus* mentionnent encore l'Apocalypse de saint Pierre, et lui attribuent un nombre de stiques qui en font environ le quart de l'Apocalypse de saint Jean. Malheureusement nous n'en possédons plus que quelques fragments. Ils ont été réunis par Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, 1884, IV, 71-74. Macarius Magnès, qui écrivait à la fin du IVe siècle, cite de l'Apocalypse de Pierre un court passage concernant le jugement dernier. Clément d'Alexandrie en cite un autre plus explicite, où il est question du sort des enfants morts sans baptême, et où l'auteur enseigne qu'ils sont confiés dans l'autre monde à un ange nourrice, ἄγγελον τιτθολόγον, chargé de les élever et de les amener à l'âge parfait, où ils bénéficieront d'une sorte de baptême posthume. C'est là une conception singulière et un conte de vieille femme, repris au commencement du IVe siècle par Méthodius, mais qui ne paraît pas avoir eu d'autre source que l'Apocalypse de saint Pierre. On trouvera ces divers textes dans Hilgenfeld, *ouvr. cité*. Le fait d'avoir été si longtemps en circulation dans les églises orthodoxes prouve que l'Apocalypse de saint Pierre n'était pas une œuvre d'origine gnostique, mais catholique. Voir G. Salmon, *A historical introduction to the study of the books of the New Testament*, Londres, 1889, p. 560-564.

4° *Apocalypse* ou *Ascension de Paul.* — Saint Épiphane cite ce livre, Ἀναβατικὸν Παύλου, comme propre aux gnostiques-cainites, *Hær.*, XXXVIII, 2, t. XLI, col. 656. Cette Apocalypse gnostique serait le développement du passage, II Cor., XII, 4, où saint Paul mentionne son ravissement au troisième ciel. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. I, p. 943-955.

5° *Seconde Apocalypse de Paul.* — Elle est distincte de l'*Ascension de Paul* dont on vient de parler, et mentionnée par saint Augustin, *Tract. in Joa.*, 98, t. XXXIV-XXXV, col. 1885, et par l'historien Sozomène, *H. E.*, VII, 19, t. LXXII, col. 1479, et condamnée par le catalogue gélasien. Le texte grec de cette Apocalypse a été retrouvé et publié par Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, p. 34-69. On en signale une version syriaque encore inédite. Cette seconde Apocalypse de saint Paul est, comme la première, le récit de ce que vit l'Apôtre quand il fut ravi au troisième ciel, une *Divine comédie* de peu d'intérêt. Elle est postérieure à l'empereur Théodose (379-395), sous le règne de qui, dit la préface, le livre aurait été trouvé dans la propre maison de saint Paul à Tarse; elle ne saurait être postérieure aux dernières années du IVe siècle. A s'en rapporter à Sozomène, ce serait une œuvre palestinienne. *H. E.*, VII, 19, t. LXXII, col. 1477. Voyez Tischendorf, *loc. cit.*; Le Hir, *ouvr. cité*, p. 122-129; Wright, *Syriac literature*, dans l'*Encyclopædia Britannica*, t. XXII, p. 826.

6° *Apocalypse de Thomas*, — mentionnée par le catalogue gélasien comme apocryphe, probablement gnostique. Elle est perdue.

7° *Apocalypse d'Étienne*, — n'est connue que par la mention qu'en fait le catalogue gélasien comme d'un apocryphe, probablement aussi gnostique. Perdue.

8° *Apocalypse apocryphe de Jean*, — est citée par le scoliaste du grammairien grec Denys le Thrace (IXe siècle), et n'est mentionnée par aucun auteur antérieur à cette date tardive. Le texte grec de cette Apocalypse, publié par A. Birch, en 1804, a été réédité par Tischendorf dans une forme plus satisfaisante, *Apocalypses apocryphæ*, p. 70-94. Il en existe une version arabe signalée par Assemani, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1719, t. III, p. I, p. 282, et qui n'a pas été étudiée. Le sujet de cette Apocalypse est une vision de la fin du monde, du jugement des hommes et de l'état des bienheureux dans le ciel. C'est une œuvre monotone et sans couleur, très pâle imitation de l'Apocalypse canonique de saint Jean. Il y est question de la croix et des icones : on ne saurait y voir qu'une œuvre de basse époque, VIe-VIIIe siècle.

9° *Seconde Apocalypse de Pierre.* — Elle n'existe qu'en arabe et n'est probablement que d'origine arabe. Le texte arabe est inédit. Assemani, *ubi supra*, et Nicoll, *Catal. codd. mss. orient. bibl. Bodleian*, Oxford, 1821, II, I, 49. C. Tischendorf en a donné l'argument, *Apocalypses apocryphæ*, p. XX-XXIV : c'est un pot-pourri de legendes et d'extravagances dans le goût arabe sur Adam, sur Noé, sur Abraham, sur Jésus, sur saint Pierre, sur les sept péchés capitaux, sur l'Antéchrist, etc. Cette pièce, d'un intérêt très médiocre, est sûrement antérieure au XIIIe siècle, car Jacques de Vitry en parle, à la date de 1218. M. Gutschmid, cité par M. Lipsius, y reconnaît des allusions à l'empereur Constantin Copronyme († 775), et à l'avènement d'Aboul-Abbas, le premier des califes Abbassides (750). Ce serait ainsi une œuvre syrienne du VIIIe siècle. Voyez Lipsius, art. *Apocalypses*, dans le *Dictionary of christian Biography*, Londres, 1877, t. I, p. 131.

10° *Apocalypse de Barthélemy*, — n'existe qu'en copte et est encore inédite. M. Dulaurier, en 1835, en a publié et traduit un fragment assez brillant, d'après un manuscrit sahidique de la Bibliothèque nationale : sa traduction est reproduite par C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, p. XXIV-XXVII. Ce ne saurait être qu'une œuvre de basse époque; mais, actuellement, il n'est pas possible d'en déterminer la date ni l'origine.

11° *Apocalypse de Marie*, — existe en grec et n'a pas encore été publiée. On en trouve quelques extraits dans C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, p. XXVII-XXX.

l'archange Michel, archistratège de Dieu, révèle à Marie le lieu où sont punis les pécheurs et quelles peines ils subissent : Marie intercède en leur faveur auprès de Dieu. Ici encore nous avons affaire à une œuvre catholique de basse époque, mais dont on ne peut actuellement déterminer la date ni l'origine.

Un article spécial sera consacré au TESTAMENT DES DOUZE PATRIARCHES, au livre des JUBILÉS, aux livres SIBYLLINS, que les critiques classent quelquefois dans la catégorie des Apocalypses apocryphes. Voir à l'article MÉLITON deux apocryphes qui lui sont attribués, le *Transitus Mariæ* et la *Dormitio Mariæ*. P. BATIFFOL.

APOCRYPHES (LIVRES). Ce nom est donné par les protestants aux livres que nous appelons deutérocanoniques. Les catholiques, d'accord avec la façon de s'exprimer de l'ancienne Église, réservent ce nom aux livres qui ont figuré à tort dans le canon scripturaire de quelques Églises orthodoxes ou hérétiques de l'antiquité. Dans ce sens, les livres apocryphes sont les livres pseudo-canoniques. On peut cependant élargir encore cette définition, et dire que les livres apocryphes sont ceux qui, par leur titre ou leur teneur, se donnent comme l'œuvre d'auteurs inspirés, sans pouvoir justifier de cette prétention. Dans ce sens, Origène les définit justement des livres qui « sont mis sous le nom des saints », entendant par saints les personnages bibliques, et qui « sont en dehors des Écritures canoniques ». Voyez le développement de cette définition dans saint Augustin, *De Civitate Dei*, XVIII, 28, t. XLI, col. 598.

La mise en circulation et le crédit de telles compositions pseudépigraphes s'explique par la croyance, fort ancienne dans la société chrétienne, que les Juifs possédaient une littérature secrète à côté de la Bible qui était publique. Cette croyance fut étendue plus tard aux sectes hérétiques. Le mot ἀπόκρυφος veut simplement dire « caché »; il est opposé à κοινός, qui veut dire « public, courant, commun. » Origène, citant l'Apocalypse apocryphe qui a pour titre *Ascension d'Isaïe*, écrivait : « Il est rapporté dans les écritures non publiques, *in scripturis non manifestis*, qu'Isaïe a été scié. » Origène, prévenant une objection qu'on pourrait lui faire, expose immédiatement sa règle de doctrine touchant ces sortes de livres : « Nous n'ignorons pas, dit-il, que beaucoup de ces écritures secrètes ont été composées par des impies, de ceux qui font le plus haut sonner leur iniquité, et que les hérétiques font grand usage de ces fictions : tels les disciples de Basilide. Nous n'ignorons pas davantage que d'autres de ces apocryphes, *secreta*, mis sous le nom des saints, *quæ feruntur in nomine sanctorum*, ont été composés par les Juifs, peut-être pour détruire la vérité de nos Écritures et pour établir de faux dogmes. Mais, en règle générale, nous ne devons pas rejeter en bloc ce dont nous pouvons tirer quelque utilité pour l'éclaircissement de nos Écritures. C'est la marque d'un esprit sage de comprendre et d'appliquer le précepte divin : *Éprouvez tout, retenez ce qui est bon.* » Origène, *In Matth. comm. ser.*, XXVIII, t. XIII, col. 1637.

Cette vue si juste et si profonde d'Origène, la théologie se l'est de nos jours appropriée. Elle a compris que, si cette littérature extracanonique n'ajoute pas un iota à la somme des Écritures inspirées, elle peut en maintes occasions, ainsi que l'exprimait Origène, éclaircir tel ou tel point obscur de tel ou tel livre canonique. L'histoire, à son tour, y a vu des documents. L'histoire, qui ne connaît point seulement des faits historiques, mais encore des états de conscience, et qui même cherche l'explication de tant de faits dans l'analyse de ces états ; l'histoire a demandé à ces apocryphes, où tout est fiction et vision, les éléments nécessaires pour reconstituer la pensée, les souffrances, l'attente, le rêve d'époques et de milieux qu'il nous importe particulièrement de connaître, et dont l'histoire serait, sans ces apocryphes, obscure et muette. C'est ainsi que les Apocalypses palestiniennes nous ont révélé le messianisme des Juifs du premier siècle avant notre ère, de l'époque asmonéenne et du temps des Hérodes, de même que les Actes apocryphes des Apôtres, l'éthique des gnostiques chrétiens de la fin du second siècle. Là est l'intérêt théologique et historique de cette littérature pseudépigraphe et extracanonique : Origène est seul à l'avoir pressentie.

Aux yeux de la plupart des écrivains de l'ancienne Église, au contraire, toute cette littérature de mensonge ne pouvait être que dangereuse et condamnable. Origène lui-même était trop clairvoyant pour ne le point marquer : « Ces écrits sont appelés apocryphes, parce qu'on y trouve beaucoup de choses corrompues et contraires à la vraie foi. » *In Cantic.*, prol., t. XIII, col. 83. Apocryphe était synonyme de bâtard et de faux. S. Augustin, *De Civitate Dei*, XV, 23, 4, t. XLI, col. 470 ; S. Irénée, *Contra hær.*, I, 20, t. VII, col. 654 ; Tertullien, *De pudicit.*, 10, t. II, col. 1000. Et ainsi s'explique la proscription dont l'ancienne Église les a frappés. Voir Le Hir, *Études bibliques*, Paris, 1869, t. II, p. 90 et suiv.

« Si quelqu'un lit, approuve ou défend les fictions impies que les hérétiques ont mises, pour confirmer leurs erreurs, sous le nom des patriarches, des prophètes ou des apôtres, qu'il soit anathème. » Ainsi s'exprime le dix-septième canon du concile de Braga, en 563. Mansi, *Conciliorum collectio*, t. IX, col. 776. Voyez au contraire l'apologie des apocryphes dans le traité nouvellement retrouvé d'un hérétique du IVe siècle, Priscillien, *De fide et apocryphis*, édition Schepss dans le *Corpus scriptorum eccl. latin.*, t. XVIII, Vienne, 1889, p. 44-56.

Les anciens catalogues des livres canoniques seront étudiés à propos de l'histoire du canon. Nous n'avons à mentionner ici que ceux de ces catalogues qui nous fournissent des listes étendues et anciennes des livres apocryphes, et qui sont la documentation de cette proscription dont l'Église entendait frapper ces productions pseudépigraphes. Le plus étendu, le plus important de ces catalogues nous est fourni par l'Église romaine. C'est le catalogue des livres canoniques, des livres recommandés et des livres condamnés soi-disant par le pape saint Gélase, dans un concile tenu à Rome en 495-496. En réalité, ce catalogue est composé de pièces rapportées, en partie plus anciennes que saint Gélase ; c'est un catalogue anonyme, quoique officiel, dont la compilation définitive a dû être fixée au début du VIe siècle. Le voici d'après Mansi, *Conciliorum collectio*, t. VIII, col. 150-151. Cf. Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édition, t. I, p. 91, n° 700 ; Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts in Abendlande*, t. I, p. 283. (Les chiffres entre crochets renvoient aux paragraphes ci-après, où chacun de ces apocryphes est individuellement étudié.)

Notice des livres apocryphes qui ne sont pas reçus :

... Itinéraire au nom de Pierre, apôtre, qui est appelé de saint Clément, huit livres, apocryphe [1].
Actes au nom d'André, apôtre, apocryphe [1].
Actes au nom de Thomas, apôtre, dix livres, apocryphe [1].
Actes au nom de Pierre, apôtre, apocryphe [1].
Actes au nom de Philippe, apôtre, apocryphe [1].
Évangile au nom de Thaddée, apocryphe [4].
Évangile au nom de Mathias, apocryphe [4].
Évangile au nom de Pierre, apôtre, apocryphe [4].
Évangile au nom de Jacques, apôtre, apocryphe [4].
Évangile au nom de Barnabé, apocryphe [4].
Évangile au nom de Thomas, dont se servent les Manichéens, apocryphe [4].
Évangile au nom de Barthélemy, apôtre, apocryphe [4].
Évangile au nom d'André, apôtre, apocryphe [4].
Évangiles falsifiés par Lucien, apocryphes [4].
Livre de l'enfance du Sauveur, apocryphe [4].
Évangiles falsifiés par Ésichius, apocryphes [4].
Livre de la nativité du Sauveur et de Marie et de la sage-femme, apocryphe [4].
Livre appelé du Pasteur, apocryphe [3].

Tous les livres qu'a faits Leucius, disciple du diable, apocryphes [1].
Livre appelé le Fondement, apocryphe [9].
Livre appelé le Trésor, apocryphe [9].
Livre des filles d'Adam ou de la Petite Genèse, apocryphe [6].
. . . . . .
Livre appelé Actes de Thècle et de Paul, apôtre, apocryphe [1].
Livre appelé de Népos, apocryphe [9].
Livre des Proverbes, écrit par les hérétiques, et publié sous le nom de saint Sixte, apocryphe [9].
Apocalypse qui porte le nom de Paul, apôtre, apocryphe [2].
Apocalypse qui porte le nom de Thomas, apôtre, apocryphe [2].
Apocalypse qui porte le nom de saint Étienne, apocryphe [2].
Livre appelé Passage, c'est-à-dire Assomption de sainte Marie, apocryphe [2].
Livre appelé Pénitence d'Adam, apocryphe [6].
Livre d'Ogias, du nom du géant qui est supposé par les hérétiques avoir combattu avec le dragon après le déluge, apocryphe [7].
Livre appelé Testament de Job, apocryphe [8].
Livre appelé Pénitence d'Origène, apocryphe [9].
Livre appelé Pénitence de saint Cyprien, apocryphe [9].
Livre appelé Pénitence de Jamné et de Mambré, apocryphe [8].
Livre appelé Sorts des saints Apôtres, apocryphe [9].
Livre appelé Louange des Apôtres, apocryphe [9].
Livre appelé Canon des Apôtres, apocryphe [3].
. . . . . .
Lettre de Jésus au roi Abgar, apocryphe [3].
Lettre d'Abgar à Jésus, apocryphe [3].
. . . . . .
Écrit appelé Contradiction de Salomon, apocryphe [3].

A côté du catalogue gélasien, monument de la littérature ecclésiastique latine, il faut placer le catalogue stichométrique de Nicéphore. C'est un catalogue des livres canoniques et non canoniques, avec l'indication du nombre de versets de chacun d'eux. Ce catalogue porte le nom du patriarche de Constantinople Nicéphore († 828), et il n'y a pas de raison de douter qu'il ne lui appartienne. On en trouve le texte dans Migne, *Patr. gr.*, t. c, col. 1055-1060, et mieux dans C. de Boor, *Nicephori archiepiscopi CP. opuscula historica*, Leipzig, 1880, p. 132-135.

Psaumes et cantiques de Salomon, versets 2100 [5].....
Apocalypse de Pierre, versets 300 [2].
Épître de Barnabé, versets 1300 [3].
Évangile selon les Hébreux, versets 2200 [4].
Énoch, versets 4800 [2].
Les Patriarches, versets 5100 [7].
Prière de Joseph, versets 1100 [7].
Testament de Moïse, versets 1100 [2].
Assomption de Moïse, versets 1400 [2].
Abraham, versets 300 [7].
Eldad et Modad, versets 400 [2].
Élie le prophète, versets 316 [2].
Sophonie le prophète, versets 600 [2].
Zacharie, père de Jean, versets 500 [2].
Baruch, Habacuc, Ezéchiel et Daniel, pseudépigraphes [2].
Itinéraire de Pierre, versets 2750 [1].
Itinéraire de Jean, versets 2600 [1].
Itinéraire de Thomas, versets 1700 [1].
Évangile selon Thomas, versets 1300 [4].
Doctrine des Apôtres, versets 200 [3].
De Clément, première et seconde épître, versets 2600.
Ignace, Polycarpe, le Pasteur d'Hermas.

Un second catalogue grec, celui-ci sous le nom de saint Athanase, figure à la fin de l'opuscule pseudo-athanasien *Synopsis Scripturæ Sacræ*, t. XXVIII, col. 431. Il ne contient pas d'indications stichométriques. La liste des apocryphes depuis Énoch jusqu'à Clément est exactement identique à celle de Nicéphore; mais le pseudo-Athanase ne mentionne pas la série Apocalypse de Pierre, Épître de Barnabé, Évangile des Hébreux et Ignace-Polycarpe-Hermas. On peut inférer de cette collation que le catalogue de Nicéphore représente un état plus complet du catalogue donné par le pseudo-Athanase.

Un troisième catalogue grec, celui-ci anonyme, a été publié par Montfaucon, Cotelier, Hody, Pitra, d'après des manuscrits différents. Voir Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, Rome, 1864, t. I, p. 100.

Tout ce qui est apocryphe :

Adam [6].	Apocalypse d'Esdras [2].
Énoch [2].	Histoire de Jacques [4].
Lamech [7].	Apocalypse de Pierre [2].
Patriarches [7].	Voyages et Doctrine des Apôtres [1 et 3].
Prière de Joseph [7].	
Eldad et Modad [2]	Épître de Barnabé [1].
Testament de Moïse [2].	Actes de Paul [1].
Assomption de Moïse [2].	Apocalypse de Paul [2].
Psaumes de Salomon [5].	Doctrine de Clément.
Apocalypse d'Élie [2].	Doctrine d'Ignace.
Vision d'Isaïe [2].	Doctrine de Polycarpe.
Apocalypse de Sophonie [2].	Évangile de Barnabé [4].
Apocalypse de Zacharie [2].	Évangile de Matthieu [4].

La conformité de disposition du catalogue de Nicéphore, du catalogue du pseudo-Athanase et du catalogue anonyme de Pitra, permet de conjecturer que ces trois listes dépendent d'un même canon, qui aurait été à la tradition grecque ce que le catalogue gélasien était à la tradition latine. Voir sur ces trois catalogues T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 290 et suiv., Leipzig, 1890.

Sur le catalogue syriaque d'Ébedjésu, de peu d'intérêt pour l'histoire des apocryphes, voir Assemani, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1725, t. III, p. 3. A signaler un catalogue arménien de quelque intérêt et apparenté aux catalogues grecs ci-dessus mentionnés, dans la *Chronique* de M'khitar d'Airivank, rédigée vers 1297, édition Patkanoff, Saint-Pétersbourg, 1867; P. Batiffol, *Studia patristica*, p. 15.

Mettons tout de suite à part quelques titres donnés par nos catalogues et qui n'ont rien à voir avec la littérature apocryphe : saint Clément de Rome, saint Polycarpe, saint Ignace, Hermas. Il nous reste une longue suite d'apocryphes qui peuvent être groupés en catégories, catégories auxquelles le *Dictionnaire* consacre un article spécial.

1. Actes apocryphes des Apôtres.
2. Apocalypses apocryphes.
3. Épîtres, canons et constitutions apocryphes.
4. Évangiles apocryphes.
5. Psaumes apocryphes.

De telle sorte que nous n'avons plus maintenant qu'à traiter en quelques mots des apocryphes ne rentrant dans aucune de ces cinq grandes catégories.

6. *Livres apocryphes sur Adam.* — C'est tout une littérature, et très confuse. Le livre intitulé *Contradiction d'Adam et d'Ève* ou *Livre d'Adam* n'est connu que par une version éthiopienne traduite et publiée en allemand par M. Dillmann, *Das christliche Adambuch*, Göttingue, 1853; en anglais par M. Malan, *The book of Adam and Eve*, Londres, 1882. C'est un roman chrétien, où l'on a groupé toutes les fables répandues en Orient sur Adam, le paradis terrestre et les premiers patriarches. Il a été composé au Ve ou au VIe siècle de notre ère, vraisemblablement en Égypte. — La *Pénitence d'Adam* ou le *Testament d'Adam*. On en a d'importants fragments syriaques publiés avec traduction française par M. Renan, dans le *Journal asiatique*, 1853, t. II, p. 427-469. — Une *Pénitence d'Adam et d'Ève*, en latin, a été publiée par M. W. Meyer, sous le titre de *Vie d'Adam et d'Ève*, dans les *Abhandlungen der K. Bayer. Akademie der Wissenschaften*, XIV, 3, Munich, 1879. — Il y a quelque rapport entre le texte de Renan, celui de Meyer et la *Vie et conduite d'Adam révélée à Moïse par l'archange Michel*, publiée par Tischendorf sous le titre d'*Apocalypse de Moïse*, dans ses *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1866, p. 1-23. Enfin ces trois pièces sont apparentées aux *Livres de Seth* gnostiques. Cette question embrouillée d'histoire littéraire a bien besoin d'être tirée au clair. Voir A. Hort, *Books of Adam*, dans le *Dictionary of christian biography*, t. I, p. 34-39. — Il faut joindre à cette littérature apocryphe d'Adam le *Livre des filles d'Adam*, mentionné par le catalogue gélasien qui l'identifie avec le *Livre des*

Jubilés ou *Petite Genèse*. — Et aussi le *Testament de nos premiers parents*, cité au VIIe siècle par Anastase le Sinaïte dans son commentaire de l'Hexaméron, *Patr. gr.*, t. LXXXIX, col. 967, et non identifié, à moins que ce testament d'Adam et d'Ève ne soit le même ouvrage que l'*Apocalypse de Moïse* citée plus haut.

7. *Livres apocryphes concernant les patriarches.* — Saint Épiphane mentionne des *Livres de Seth*, au nombre de sept, circulant parmi les Gnostiques, *Contra hær.*, XXXIX, 5, t. XLI, col. 669. Et l'auteur anonyme ou pseudo-Chrysostome de l'*Opus imperfectum in Matth.*, hom. II, t. LVI, col. 637, les mentionne comme circulant parmi les chrétiens de l'extrême Orient. — Saint Augustin, *De Civit. Dei*, XVIII, 38, t. XLI, col. 598, parle vaguement de livres apocryphes mis sous le nom de Noé : « Mais, dit-il, la chasteté du canon ne les a point reçus, non que l'autorité de ces hommes qui plurent à Dieu soit soupçonnée, mais parce que l'on ne croit pas que ces livres soient de ces hommes. » Nous avons vu, à l'article des Apocalypses apocryphes, qu'un *Livre des visions de Noé* avait vraisemblablement servi de source à l'auteur du *Livre d'Énoch*. — Saint Épiphane mentionne et décrit un *Livre de Noria* comme circulant parmi les Gnostiques sous le nom de Noria, femme de Noé, *Contra hær.*, XXXVI, 1, t. XLI, col. 332. — Clément d'Alexandrie signale un *Livre de Cham*, gnostique, *Stromat.*, VI, 6, t. IX, col. 276. Voir la légende gnostique de Cham mentionnée par saint Épiphane, *Contra hær.*, XXXIX, 3, t. XLI, col. 668. — Le *Livre de Lamech* n'est connu que par le catalogue de Pitra. — Une *Histoire de Melchisédech*, mise dès avant le IXe siècle sous le nom de saint Athanase, et dont on trouve le texte dans les *Spuria* athanasiens, *Patr. gr.*, t. XXVIII, col. 525-530. Nous croyons cette pièce grecque, chrétienne, et du Ve siècle environ. — Un *Testament d'Abraham* gnostique est signalé chez les Séthiens par saint Épiphane, *Contra hær.*, XXXIX, 5, t. XLI, col. 670. Nous en possédons le texte grec. Voyez M. Gaster, *The Apocalypse of Abraham*, dans les mémoires de la *Society of biblical Archæology*, Londres, 1888, t. IX, p. 195 et suiv. — Une *Ascension de Jacob* est signalée par saint Épiphane chez les Ébionites, *Contra hær.*, XXX, 16, t. XLI, col. 432. Mais il se pourrait que le héros de cette *Ascension* fût, non point Jacob le patriarche, mais saint Jacques « frère du Seigneur. » — Un *Testament des trois patriarches*, Abraham, Isaac, Jacob, est mentionné, au IVe siècle, dans les *Constitutions apostoliques*, VI, 16, *Patr. gr.*, t. I, col. 953, et dans le *Testament des douze patriarches*, XII, 10. Il en existe une version arabe dont on annonce la prochaine publication, conjointement avec le texte grec du *Testament d'Abraham*, par M. James, de Cambridge. — On conjecture que le *Livre d'Ogias* était l'histoire du roi de Basan, Og, dont il est question dans le Livre des Nombres. Num., XXI, 33-35. Cet apocryphe n'est mentionné que par le catalogue gélasien, à moins qu'il ne soit le même que le livre intitulé *Geste des géants*, ἡ τῶν γιγάντων Πραγματεία, apocryphe manichéen mentionné au VIe siècle par Timothée de Constantinople, dont il sera question plus loin. — Origène avait en mains un apocryphe gnostique juif intitulé *Prière de Joseph*, perdu. J'ai résumé tout ce qu'on en sait dans mes *Studia patristica*, p. 16-18. — La *Prière de Joseph* était différente de la *Prière d'Aseneth* que j'ai publiée, *Studia patristica*, p. 1-115, et qui est un apocryphe chrétien du Ve siècle, fait d'après une source juive. — Un article spécial sera consacré au TESTAMENT DES DOUZE PATRIARCHES.

8. *Livres apocryphes concernant les prophètes.* — Origène cite un *Livre de Balaam* dans son *Contra Celsum*, I, 60 et XVIII, 108, t. XI, col. 769. De même l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matth.*, 2, *Patr. gr.*, t. LVI, col. 637. — La *Pénitence de Jannié et de Mambré*, les deux magiciens égyptiens d'Exod., VII, 11, est citée par Origène, *Comment. ser. in Matth.*, 147, t. XIII, col. 1769; cf. II Tim., III, 8. — Le *Testament de Job*, que mentionne le catalogue gélasien, a été publié par le cardinal Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1825-1838, t. VII, p. 180-191. Ce texte grec, où est racontée, avec l'histoire de Job, celle de ses trois filles, est un récit chrétien emprein de gnosticisme : il pourrait remonter au IIIe siècle. Il n'a encore été étudié par personne.

9. *Livres apocryphes ecclésiastiques.* — Le *Livre de Népos*, *Liber Nepotis*, du catalogue gélasien, est, conjecture-t-on, à identifier avec quelque œuvre de cet évêque égyptien du IIIe siècle qui s'appelait Népos, et dont Eusèbe nous apprend qu'il avait composé un recueil de psaumes chrétiens, lesquels jouirent longtemps d'une grande vogue dans les églises de l'Égypte intérieure. Népos était millénariste. Eusèbe, *H. E.*, VII, 24, t. XX, col. 692. — Les *Sorts des Apôtres* ne sont pas connus autrement que par la mention du catalogue gélasien ; de même la *Louange des Apôtres*. Voir Lipsius, *Die apokryphen Apostolgeschichten*, t. I, p. 34. — Le *Livre des Proverbes*, cité par le catalogue gélasien, n'est autre que le recueil des sentences du pythagoricien Sextus. On sait que cet ouvrage fut traduit au IVe siècle par Rufin, comme étant du célèbre pape martyr Sixte II, erreur grossière qui fit pour une bonne part la fortune du livre. On en a une version syriaque, la version latine de Rufin, et le texte original grec publié dernièrement, avec le latin en regard, par M. Ant. Elter dans l'*Index scholarum* de l'université de Bonn, 1891-1892. Voir principalement J. Gildemeister, *Sexti sententiarum recensiones*, Bonn, 1873. — La *Pénitence d'Origène* du catalogue gélasien est à identifier avec le petit traité intitulé *Planctus sive lamentum Origenis translatum ab Hieronymo presbytero*, lequel est aussi peu d'Origène que de saint Jérôme. On en trouvera le texte dans l'édition par Merlin des œuvres d'Origène, Paris, 1512; dom Delarue, reproduit par Migne, ne l'a pas donné. — La *Pénitence de Cyprien* du catalogue gélasien est vraisemblablement cette confession de saint Cyprien le magicien, martyrisé avec sainte Justine à Damas, sous Dèce, confession qui forme le second des trois livres des *Acta Cypriani et Justinæ*, publiés par Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. III, p. 1629 et suiv. — Le livre du *Fondement* du catalogue gélasien est, croit-on, un livre manichéen ; de même et plus sûrement le livre du *Trésor*, lequel est cité comme tel, sous le titre de *Trésor de la vie*, ὁ θησαυρὸς τῆς ζωῆς, par Timothée de Constantinople. *Patr. gr.*, t. LXXXVI, p. 1^a, col. 24. Rappelons en effet que les Manichéens n'étaient pas rares à Rome à la fin du Ve siècle : dans la notice consacrée à saint Gélase par le *Liber pontificalis*, il est rapporté que ce pape « trouva des Manichéens dans la ville de Rome, qu'il les en fit expulser, et qu'il fit brûler leurs livres devant les portes de la basilique de Sainte-Marie-Majeure. » *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 255. Le *Fondement* et le *Trésor* seraient de ces livres.

On peut consulter avec fruit l'article de M. Dillmann, *Pseudepigraphen*, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. XII, p. 341-367, Leipzig, 1883. M. Dillmann a une grande autorité dans la matière ; mais sa dissertation commence d'être ancienne. Le livre de M. William Deane, *Pseudepigrapha*, Édimbourg, 1891, ne traite que de quelques apocryphes et n'a pas grande valeur. Le meilleur livre à signaler est peut-être celui de O. Zöckler, *Die Apokryphen des A. T., nebst einem Anhang über die Pseudepigraphenliteratur*, Munich, 1891. Un article spécial est consacré chaque année aux publications concernant les apocryphes dans le *Theologischer Jahresbericht* que publie, depuis 1880, M. Lipsius. Voyez aussi E. Kozak, *Bibliographische Uebersicht des biblisch-apokryphen Literatur bei den Slaven*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1891, p. 127-158 ; travail important. P. BATIFFOL.

APOLLINAIRE DE LAODICÉE (IVe siècle). Deux

écrivains grecs du IVe siècle, le père et le fils, portent ce même nom d'Apollinaire.

Apollinaire l'ancien, Alexandrin de naissance, grammairien de profession, avait enseigné les belles-lettres d'abord à Béryte (aujourd'hui Beyrouth), finalement à Laodicée de Syrie ou Laodicée *ad mare*, la Ladikiyéh actuelle. Il y fut fait prêtre, et son fils, Apollinaire le jeune, lecteur. Ensemble ils enseignèrent, le père la grammaire, et le fils la rhétorique : ceci dès avant 335. Apollinaire l'ancien vivait encore à l'époque du règne de Julien (361-363). On lui a attribué longtemps la tragédie chrétienne qui a pour titre *Christus patiens*, mais qui est en réalité un centon de l'école de Théodore Prodrome, XIIe siècle. Voir *Bulletin critique*, 1886, p. 371-373. L'historien Socrate, *H. E.*, III, 15, t. LXVII, col. 417, et après lui Sozomène, *H. E.*, V, 18, t. LXVII, col. 1270, attribuent à Apollinaire l'ancien une adaptation en vers hexamètres du Pentateuque et « des autres livres historiques de l'Ancien Testament jusqu'à Saül », en vingt-quatre chants, adaptation à laquelle il avait donné le titre d'*Archéologie hébraïque*. Ce vaste poème soi-disant homérique est perdu. Au dire des historiens déjà cités, Apollinaire avait tiré aussi des Saints Livres des sujets de compositions soit lyriques, soit dramatiques, dans la manière de Pindare et d'Euripide. Il ne nous en est rien resté. D'après Socrate, Julien ayant défendu aux chrétiens l'usage des auteurs profanes, *H. E.*, III, 16, t. LXVII, col. 417, Apollinaire et son fils voulurent suppléer au défaut des classiques païens par la confection de classiques sacrés. La loi de Julien ayant été bientôt abolie, toute l'œuvre de ces rhéteurs chrétiens périt sans retour.

Apollinaire le jeune, disciple et collaborateur de son père, avait, dans la même vue que lui, composé des hymnes ou cantiques pour être chantés par les fidèles, même dans les réunions liturgiques, où généralement le psautier davidique seul était admis. Cette innovation n'eut pas de succès, et rien ne nous a été conservé de ces « idylles », comme les appelle Sozomène. Il ne nous reste rien non plus des Évangiles et Épîtres mis par Apollinaire en forme de dialogues à la manière de Platon, adaptation que l'historien Socrate est seul à mentionner. Par contre, on possède sur les Psaumes une paraphrase, en vers hexamètres, qui porte le nom d'Apollinaire, le seul ouvrage poétique que nous tirions de l'école de Laodicée. C'est, dit Tillemont, « une traduction fidèle, exacte et noble, de tous les Psaumes, et les plus habiles en parlent avec estime. » *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. VII, p. 613. Mais l'authenticité de cette *Metaphrasis psalmorum* n'est plus admise aujourd'hui, et, depuis Godefroy Hermann, on est porté à y voir plutôt une œuvre de l'école de Nonnus, Ve-VIe siècle. Le texte, publié depuis 1552, a été reproduit par Migne, *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 1313-1538. Voir A. Ludwich, *Die Psalter-Metaphrase des Apollinarios*, dans l'*Hermes*, t. XIII, 1878, p. 335-350. Saint Jérôme a paru à quelques critiques donner à entendre qu'Apollinaire le jeune était auteur d'une version en prose de l'Ancien Testament; mais on est plus autorisé à croire qu'il s'agit d'interprétations toutes personnelles données par Apollinaire au texte de l'Ancien Testament, qu'il affectait de citer d'après la recension de Symmaque. S. Jérôme, *Adv. Rufinum*, II, 34, t. XXIII, col. 456. Ce sont là les travaux d'Apollinaire le jeune sur la Sainte Écriture : nous n'avons qu'à rappeler ici que l'œuvre capitale d'Apollinaire a été une œuvre, non point de poète ni d'exégète, mais de théologien dogmatique et de dogmatiste platonicien ; c'est à ce titre surtout qu'il doit d'être connu, et à ce titre seul qu'il doit d'avoir été condamné à Rome en 378, à Antioche en 379, à Constantinople en 381. Il était alors évêque de Laodicée, où il mourut hérétique impénitent peu avant 392. — Voir Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harless, t. VIII, p. 584-594; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. VII, p. 602-637. M. Draseke, qui a réussi à identifier parmi les apocryphes de divers Pères de l'Église, saint Justin, saint Grégoire le Thaumaturge, etc., plusieurs des principaux traités théologiques d'Apollinaire le jeune, prépare une édition des *Apollinaris opera quæ supersunt*. P. Batiffol.

APOLLO (Ἀπόλλως), contraction d'Apollodoros, ou, plus probablement, d'Apollonios, est le nom d'un des personnages considérables de l'Église apostolique. Act., XVIII, 24-28. Malheureusement celui qui l'a porté, comme tant d'autres vaillants ouvriers de l'Évangile, n'a presque pas d'histoire dans nos Saints Livres. L'auteur des Actes, XVIII, 24, nous dit qu'il était Juif, originaire d'Alexandrie, et aussi remarquable par son érudition que par son éloquence. Tel est, en effet, le sens qu'il faut donner à l'expression ἀνὴρ λόγιος. Dans Hérodote, II, 3, λόγιος veut dire un homme savant en histoire ; et les prêtres d'Héliopolis y sont ainsi qualifiés parce qu'ils étaient les plus instruits des Égyptiens sur les traditions de leur pays. Josèphe, *Bell. jud.*, I, v, aussi bien que Philon, *Legat. ad Caium*, p. 1026, désigne ainsi les historiens de la Grèce. Λόγιος, c'est l'homme érudit, mais avec cette nuance particulière qu'il est éloquent. Ainsi on disait de Mercure ὁ λόγιος, « le beau parleur, » et Philon, *De Cherub.*, p. 127, indique par cette même expression, πάνυ λογίων, les grands orateurs à qui la moindre maladie ferme la bouche. Chez Apollo, l'éloquence était le résultat de sa parfaite connaissance des Écritures : Δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς. Au reste Josèphe, *Antiq. jud.*, XVII, VI, fait une appréciation analogue de deux Juifs célèbres à la fin du règne d'Hérode, Judas, fils de Sariphée, et Mathias, fils de Margaloth : Ἰουδαίων λογιώτατοι καὶ τῶν πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων. Apollo fut, comme eux, un docteur éloquent, exerçant une profonde influence sur ceux à qui il parlait. Par son génie naturel, autant que par sa formation classique, il se rattachait à cette brillante école juive d'Alexandrie, qui, avec ses tendances plus mystiques que formalistes, marchait tout droit à l'Évangile d'un pas autrement dégagé que le ritualisme de Jérusalem. Philon en était alors le plus illustre représentant.

C'est à Éphèse qu'Apollo se trouve, quand le livre des Actes le mentionne pour la première fois. Déjà il avait été instruit des voies du Seigneur, c'est-à-dire de la venue du Messie et de sa vie publique, mais par des disciples de Jean-Baptiste, qui ne lui avaient donné qu'un enseignement très incomplet au point de vue de la doctrine de Jésus-Christ. Ainsi ne connaissait-il pas d'autre baptême que celui du précurseur, et peut-être pouvait-il dire alors ce que dirent peu après quelques Éphésiens à saint Paul à propos du Saint-Esprit : « Nous ne savons pas même s'il y en a un. » Act., XIX, 2. Toutefois ce qu'il connaissait de Jésus-Messie, il l'exposait avec beaucoup de soin et de zèle : ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, prenant courageusement la parole dans les synagogues. Quelle que fût l'ardeur de son âme, ζέων τῷ πνεύματι, et la vigueur de son éloquence, il demeurait insuffisant ou même dangereux dans son apostolat, la première condition, pour bien instruire, étant de bien savoir. Deux chrétiens militants, Priscille et Aquila, qui se trouvaient alors à Éphèse, virent le parti qu'on pouvait tirer d'un tel homme, et, l'ayant attiré chez eux, ils se chargèrent de l'éclairer pleinement. Le disciple devint aussitôt un maître du premier ordre, ayant la vraie doctrine et le désir autant que le don de la propager. Ce qu'on lui dit sans doute de l'œuvre de Paul à Corinthe, des espérances et des craintes qu'elle donnait, lui inspira le désir de passer immédiatement en Achaïe. Il voulait maintenir dans la foi ce pays déjà acquis à l'Évangile, et peut-être pousser de plus en plus vers l'Occident la Bonne Nouvelle, déjà triomphante en Orient. La communauté chrétienne d'Éphèse l'y encouragea de tout son pouvoir, et lui donna des lettres de recommandation pour les frères de l'Église de Corinthe. En sorte qu'étant arrivé en Achaïe, il rendit les plus grands services à la cause de l'Évangile, arrosant généreusement ce que Paul

avait planté. I Cor., III, 6. La grâce de Dieu était avec lui, Act., XVIII, 27 (texte grec), et aussi une éloquence humaine qui servait utilement ses moyens surnaturels de succès. C'est avec une grande puissance, εὐτόνως, qu'il réfutait les Juifs, non pas seulement dans les synagogues, mais en public, δημοσίᾳ, ne craignant pas de les prendre à parti devant les auditoires païens qu'il abordait, et leur prouvait victorieusement, d'après les Écritures, que Jésus est le Christ. Habitué à la parole, il convoquait, selon l'usage du temps, autour de sa chaire de rhéteur tous ceux qui avaient le désir d'entendre exposer des doctrines religieuses nouvelles.

L'autorité d'Apollo dans l'Église de Corinthe devint très considérable, et nous savons que, parmi ces Grecs toujours portés à se passionner pour quelqu'un, il se forma un parti qui le mettait en parallèle avec Pierre et avec Paul. I Cor., I, 12. Au fond, l'Apôtre des Gentils lui rend cette justice, que, si lui-même a planté, Apollo a arrosé cette belle Église de Corinthe, à laquelle Dieu s'est réservé de donner l'accroissement. I Cor., III, 6. Il appelle Apollo son frère, I Cor., XVI, 12, et nous fait entrevoir, par quelques mots qu'il ajoute, tout ce qu'il y avait de prudence et de sainte humilité dans l'âme du prédicateur alexandrin. En effet, pour éviter toute division entre fidèles, et déconcerter le parti qui, à Corinthe, se réclamait de son nom, il s'était éloigné de la capitale de l'Achaie, et refusait d'y revenir, malgré les instances de Paul, jusqu'à ce qu'il trouvât la situation plus calme et les circonstances plus propices. Est-ce réellement à Apollo que Paul fait allusion, quand il parle de ceux qui prêchent les discours persuasifs de la sagesse humaine, avec la sublimité du langage et les brillantes conceptions, I Cor., I, 17; II, 1-15, au risque de laisser dans l'ombre ou même de supprimer la croix de Jésus-Christ? C'est possible. Ce genre d'exposition savante et suivant les règles de la rhétorique semble bien répondre à tout ce qui est dit d'Apollo et de sa culture littéraire. Mais de telles appréciations, inspirées par le véritable amour de Dieu, n'amenaient pas entre les ouvriers évangéliques de réels froissements. On se reprenait publiquement, et on ne cessait pas de s'aimer. Tout allait au profit de l'Évangile.

Apollo est nommé pour la dernière fois à la fin de l'Épître à Tite, III, 13, et Paul, en le recommandant aux soins de ceux qui devaient faciliter son voyage et celui de Zénas, nous marque l'affection qu'il lui gardait. L'association d'Apollo avec Zénas, un docteur de la loi, indique peut-être le goût naturel qu'avait le prédicateur alexandrin pour la société des hommes les plus instruits parmi les chrétiens. On peut en outre conclure de ce passage qu'Apollo évangélisa la Crète. Des traditions populaires ont fait de lui un évêque de Colophon, d'Iconium en Phrygie, ou même de Césarée; mais on ne peut produire aucun argument sérieux à l'appui de tels dires, et la diversité même des sièges qu'on lui assigne trahit l'insuffisance des motifs qu'on a de les lui assigner. L'opinion des critiques modernes qui attribue à cet homme apostolique l'Épître aux Hébreux, n'étant soutenue par aucun témoignage dans l'antiquité, demeure une conjecture absolument gratuite. Sans doute le genre oratoire et exégétique de cette admirable lettre s'accommode fort bien avec ce que nous savons de l'éloquence, de la culture hellénique et de la science scripturaire d'Apollo; mais cela suffit-il pour conclure qu'elle est de lui? Tous ceux qui, depuis Luther jusqu'à Bleek, Tholuck, Reuss, Rothe et de Wette, l'ont pensé, ont prêté aux arguments qu'ils évoquent une consistance qu'ils n'ont pas, et traité trop légèrement la grave objection qui surgit de l'absence dans l'Église primitive, et surtout dans la tradition alexandrine, représentée par Clément et Origène, de toute indication attribuant à Apollo la paternité de cette belle page de la théologie apostolique, œuvre de saint Paul.

Les données scripturaires étant insuffisantes pour fixer pleinement la physionomie de cet illustre héraut de l'Évangile, l'imagination a pris sur elle d'y suppléer. Voir, pour s'en rendre compte, les études publiées par Pfizer, *Dissert. de Apollone, doct. apost.*, Altorf, 1718; Hopf, *Comment. de Apollone pseudo-doctore*, Hag., 1782; Heymann, *Sächs. Stud.*, 1843, p. 222; Bleek, *Der Brief an der Hebräer*, Berlin, 1828. E. Le Camus.

APOLLONIE (Ἀπολλωνία), ville de la Mygdonie, province de Macédoine première (fig. 185). Elle était située près du lac Bolbe (*Betschik-Göl*), sur la voie Égnatienne, à quarante-quatre kilomètres d'Amphipolis et à cinquante-quatre kilomètres de Thessalonique. C'est dans leur voyage

185. — Monnaie d'Apollonie de Macédoine.

Tête d'Apollon, à droite, avec une couronne de laurier. — ℞. ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ. Amphore à deux anses.

de Philippes à Thessalonique, que saint Paul et Silas traversèrent cette ville. Act., XVII, 1. C'est aujourd'hui Pollina. Voir Pline, *H. N.*, IV, 7; *Itinér. Anton.*, p. 320-330; *Itin. Hieros.*, p. 605; *Tab.* de Peutinger, *De viæ Egnatiæ parte orientali*, p. 7; Athénée, VIII, 334. Il ne faut pas confondre Apollonie de Mygdonie avec d'autres villes du même nom, et en particulier avec Apollonie d'Illyrie, qui était la cité la plus célèbre parmi celles qui étaient consacrées au dieu Apollon. E. Jacquier.

APOLLONIUS (Ἀπολλώνιος, dérivé d'Apollon). Nom de plusieurs personnages, officiers des rois de Syrie, mentionnés dans le premier et le second livre des Machabées.

1. **APOLLONIUS**, gouverneur de Cœlésyrie. I Mach., X, 69. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 3, lui donne le surnom de Δάος, c'est-à-dire le Daën (de Dahæ ou Dai, peuple de Sogdiane). Quand Démétrius II Nicator disputa le trône de Syrie à Alexandre Ier Balas, Apollonius, qui avait été placé par ce dernier à la tête de la province de Cœlésyrie, l'abandonna pour se ranger du côté de Démétrius. Il est assez probable que cet Apollonius est le frère de lait et le confident de Démétrius dont parle Polybe, XXXI, 21, 2; ce qui explique sa trahison envers Alexandre Balas. Jonathas Machabée était alors soumis à Alexandre, et il lui resta fidèle. Démétrius chargea Apollonius de soumettre les Juifs à son obéissance. I Mach., X, 69. Le général syrien marcha contre eux avec une armée nombreuse (147 avant J.-C.). Il alla camper à Jamnia, et écrivit à Jonathas pour le défier de descendre dans la plaine de la Séphéla, en lui reprochant de ne pas oser quitter l'abri de ses montagnes. Le grand prêtre quitta aussitôt Jérusalem avec dix mille hommes d'élite et son frère Simon pour se rendre à Joppé. La ville, qui était occupée par les soldats syriens, lui ferma ses portes; mais ses habitants, saisis d'effroi lorsqu'ils se virent assiégés, ne tardèrent pas à les lui ouvrir. A cette nouvelle, Apollonius se dirigea vers Azot avec trois mille cavaliers et une armée considérable. Jonathas le poursuivit, échappa à ses embûches et brûla Azot, après que son frère Simon eut taillé en pièces les troupes syriennes. I Mach., X, 70-85. Nous ne savons plus rien d'Apollonius Daos. — Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 3, dit par erreur qu'Apollonius commandait les troupes d'Alexandre Balas, quand il fut battu par les Juifs, et quelques écrivains protestants, comme G. Wernsdorf, *De fide librorum Machabæorum*, Breslau, 1747, p. 135, ont essayé d'opposer son témoignage à l'au-

teur du premier livre des Machabées; mais les critiques rationalistes eux-mêmes reconnaissent, d'après l'ensemble des faits, que l'auteur des *Antiquités judaïques* s'est trompé, et que Jonathas soutenait le parti d'Alexandre Ier Balas, non celui de Démétrius II Nicator. Voir W. Grimm, *Handbuch zu den Apocryphen*, 3e part., 1853, sur I Mach., x, 69, p. 164; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2e édit., 1890, t. I, p. 181.

2. APOLLONIUS, fils de Gennée, général d'Antiochus V Eupator, roi de Syrie, vers 163 avant J.-C. Il fut laissé en Judée par Lysias, avec Timothée et quelques autres qui continuèrent la guerre contre les Juifs. II Mach., XII, 2.

3. APOLLONIUS, fils de Mnesthée, ambassadeur du roi de Syrie, Antiochus IV Épiphane, à la cour de Ptolémée VI Philométor, roi d'Égypte. II Mach., IV, 21. C'est probablement le même qu'Antiochus IV avait envoyé à Rome à la tête d'une ambassade. Tite Live, XLII, 6. En 173, Épiphane lui donna la mission d'aller en Égypte, féliciter en son nom Ptolémée VI de son avènement au trône. On croit communément que cet Apollonius est « le chef des tributs », ἄρχων φορολογίας, qui fut chargé de lever les impôts en Judée, I Mach., I, 30 (grec, 29), celui que l'auteur du second livre des Machabées, V, 24, appelle « l'odieux chef Apollonius », moins sans doute à cause de ses exactions que parce qu'il ne négligea rien pour anéantir la religion mosaïque. Antiochus IV Épiphane, à son retour de sa dernière campagne d'Égypte, vers la fin de l'an 168 avant J.-C., l'envoya avec une armée à Jérusalem, pour « helléniser » la Palestine. Voir ANTIOCHUS IV, col. 697. Le fils de Mnesthée dissimula perfidement ses intentions, et, profitant du repos du sabbat, pendant lequel les Juifs ne croyaient pas légitime de prendre les armes et de se défendre, il pilla la cité sainte et fit un grand carnage de ses habitants. I Mach., I, 30-34 (grec, 29-32); II Mach., V, 24-26. Le général ennemi assura en même temps la position des Syriens à Jérusalem en s'établissant fortement dans la cité de David. I Mach., I, 35-37 (grec, 33-35). La persécution contre les Juifs fidèles éclata alors avec violence. Mais ces excès firent naître un grand mécontentement et provoquèrent une vive irritation parmi le peuple; ils amenèrent la révolte ouverte de Mathathias et fortifièrent le parti de Judas Machabée. I Mach., I, 65-67 (grec, 62-64); II, 1-48; II Mach., V, 27. Apollonius, voyant que le nombre des hommes qui se réunissaient autour du fils de Mathathias grossissait tous les jours, résolut de frapper un grand coup; il rassembla une armée composée des peuples païens du voisinage et des Samaritains, dont il était gouverneur. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, V, 5; VII, 1. La bravoure des Juifs triompha de cette multitude; ils se précipitèrent au-devant d'Apollonius, le battirent et le tuèrent. Judas Machabée s'empara de son épée et s'en servit désormais dans les combats qu'il continua à livrer pour l'indépendance de sa patrie. I Mach., III, 10-12.

4. APOLLONIUS, fils de Tharsée, gouverneur de la Cœlésyrie et de la Phénicie sous Séleucus IV Philopator. II Mach., III, 5-7. A l'instigation de Simon, intendant du temple de Jérusalem, Apollonius conseilla à Séleucus IV de s'emparer du trésor du temple. Le roi de Syrie, qui avait besoin de grandes sommes d'argent pour payer aux Romains le tribut écrasant imposé à son père Antiochus III le Grand, I Mach., VIII, 7, envoya Héliodore à Jérusalem avec ordre de lui rapporter tout ce qu'il trouverait dans le temple; mais un miracle l'empêcha de remplir sa mission. II Mach., III, 7-40. A la suite de cet événement, Apollonius prit des mesures violentes contre les Juifs, mais l'auteur sacré ne nous apprend rien de plus de son histoire. II Mach., IV, 4. F. VIGOUROUX.

APOLLOPHANÈS (Septante : Ἀπολλοφάνης), chef des troupes d'Antiochus Eupator, avec Chéréas et Timothée, lui tué dans la forteresse de Gazara, prise par Judas Machabée. II Mach., X, 37.

APOLLYON, nom grec de l'ange ou démon de l'abîme, appelé en hébreu *Abaddon*. Apoc., IX, 11. Voir ABADDON.

APOLOGUE. L'apologue est « l'exposé d'une vérité morale sous une forme allégorique » (Littré), ou, ce qui revient au même, « un récit allégorique qui contient une vérité morale facile à saisir sous la transparence du voile dont elle est couverte. » Gérusez, *Cours de littérature*, 1re partie, p. 69. L'apologue ou fable est originaire de l'Orient. On a trouvé des tables dans les tablettes cunéiformes de l'Assyrie et dans les papyrus de l'Égypte. G. Smith, *The Chaldæan Account of Genesis*, in-8°, Londres, 1876, p. 137-152; E. Revillont, *Cours de droit égyptien*, in-8°, Paris, 1884, t. I, p. 21-25. Les plus célèbres auteurs qui ont cultivé ce genre littéraire sont, en dehors de la Bible, l'Indien Pilpaï, ou Bidpay, ou Vichnou-Sarma, qui écrivit des fables en sanscrit, selon les uns 2000 ans, selon d'autres 250 ans seulement avant J.-C.; l'Arabe Lokman, qui aurait vécu entre l'époque d'Abraham et celle de David; le Phrygien Ésope, le fabuliste latin Phèdre, et enfin notre La Fontaine. L'apologue se présente, dans la Bible, sous diverses formes que nous allons énumérer.

1° *Apologues prêtant la raison et la parole aux êtres qui ne les ont pas.* — Le plus ancien apologue connu, en dehors des apologues égyptiens et chaldéens, se lit au livre des Juges, IX, 8-15. Abimélech, fils de Gédéon, voulant se faire reconnaître comme seul chef à Sichem, fit périr tous ses frères, à l'exception de Joatham, le plus jeune, qui réussit à se cacher. Quand le meurtrier eut été proclamé roi, Joatham se rendit au mont Garizim, et de là s'adressa en ces termes aux Sichimites : « Écoutez-moi, gens de Sichem, et que Dieu vous écoute de même! Les arbres s'en allèrent pour se sacrer un roi, et ils dirent à l'olivier : Sois notre chef. L'olivier répondit : Que j'abandonne mon huile, dont se servent les dieux (princes) et les hommes, et que j'aille me balancer au-dessus des arbres? Je ne le puis. Les arbres dirent alors au figuier : Viens et reçois le pouvoir de régner sur nous. Le figuier leur répondit : Que j'abandonne ma douceur et mes fruits si suaves pour aller me balancer au-dessus des autres arbres? C'est impossible. Les arbres s'adressèrent ensuite à la vigne : Viens et sois notre chef. Elle leur répondit : Que j'abandonne mon vin, qui réjouit Dieu et les hommes, pour me balancer au-dessus des autres arbres? Impossible. Tous les arbres dirent alors au buisson : Viens et règne sur nous. Le buisson leur répondit : S'il est bien vrai que vous m'établissez votre roi, venez et reposez-vous à mon ombre. Mais si vous ne le voulez pas, que le feu jaillisse du buisson et dévore les cèdres du Liban. » Joatham tira lui-même la moralité de son apologue : Les Sichimites se sont donné pour roi ce qu'il y a de pire; mais bientôt ils n'en voudront plus, et le feu sorti du buisson les consumera tous. Ayant dit, Joatham s'enfuit. L'événement ne tarda pas à lui donner raison. — Quand Amasias, roi de Juda, voulut entrer en rapports avec Joas, roi d'Israël, celui-ci lui répondit par cet apologue mortifiant : « Le chardon du Liban envoya dire au cèdre du Liban : Donne ta fille en mariage à mon fils. Mais les bêtes de la forêt qui sont sur le Liban passèrent et foulèrent aux pieds le chardon. » Joas ajoutait, en guise de morale : « Tu as frappé Édom, tu l'as vaincu, et l'orgueil a gonflé ton cœur : contente-toi de ta gloire et reste dans ta maison. » IV Reg., XIV, 9, 10. Amasias ne s'en contenta pas et s'attira le sort du chardon. — A ce genre d'apologue se rattache la lamentation d'Ézéchiel sur les princes d'Israël : « Ta mère la lionne s'est couchée au milieu des lions; elle a nourri ses petits au milieu des

lionceaux. Elle a fait croître un de ses lionceaux, et il est devenu lion. Il a appris à saisir la proie et à dévorer l'homme. Les nations ont entendu parler de lui, l'ont capturé dans leur fosse et l'ont emmené enchaîné dans la terre d'Égypte. A cette vue, elle défaillit, et son espérance fut ruinée. Elle prit un autre de ses lionceaux et en fit un lion. Il allait au milieu des lions et devint lion. Il apprit à saisir la proie et à dévorer des hommes, à faire des veuves et à changer des villes en désert. Le pays et tous ses habitants furent effrayés du bruit de son rugissement. De toutes les provinces, les nations s'assemblèrent contre lui, tendirent sur lui leurs filets et le capturèrent dans leur fosse. On le mit en cage, et on l'emmena enchaîné au roi de Babylone. On l'enferma dans une citadelle, de sorte qu'on n'entendit plus sa voix sur les montagnes d'Israël. » Ezech., XIX, 2-9. Cette lionne est la nation juive; le premier lion est Joachaz, déporté en Égypte, et le second, Jéchonias, déporté à Babylone.

2° *Apologues mettant en scène les actes ou les choses de la vie ordinaire.* — C'est de cette seconde sorte d'apologues que Notre-Seigneur s'est si merveilleusement servi sous le nom de paraboles. Voir PARABOLES. Le plus frappant, dans l'Ancien Testament, est celui que le prophète Nathan est venu raconter à David, pour le faire rentrer en lui-même : « Il y avait dans une ville deux hommes, l'un riche et l'autre pauvre. Le riche possédait des brebis et des bœufs en grand nombre; le pauvre ne possédait rien qu'une petite brebis qu'il avait achetée et nourrie. Elle avait grandi chez lui, en même temps que ses enfants, mangeant de son pain, buvant à sa coupe et dormant sur son sein. Elle était pour lui comme une fille. Or un étranger vint chez le riche, et celui-ci se garda bien de toucher à ses brebis et à ses bœufs pour offrir un festin à l'étranger qui lui était arrivé; mais il s'empara de la brebis du pauvre homme, et en prépara des mets pour celui qui était venu chez lui. » II Reg., XII, 1-4. A ce récit, le roi fut indigné contre le riche; le prophète lui lança alors la terrible apostrophe : « Cet homme, c'est toi! » — Dans tous les exemples précédents, l'apologue vise un fait particulier indiqué dans le contexte. D'autres fois, l'application de l'apologue est plus générale. Ainsi en est-il dans cet exemple tiré de l'Ecclésiaste, IX, 14-16 : « Il y avait une petite forteresse. Peu d'hommes l'occupaient. Contre elle s'avança un grand roi; il l'investit et dressa contre elle de puissantes machines de guerre. Mais il s'y rencontra un homme pauvre et sage, qui la sauva par sa sagesse. Cependant jamais personne n'avait songé à ce pauvre. Je le déclare donc, la sagesse vaut mieux que la force; mais on méprise la sagesse du pauvre. » Le génie hébreu cherche toujours l'image et l'action dans l'expression de la pensée. Aussi, à côté de quelques apologues développés dans la Bible, en trouve-t-on beaucoup d'autres qui ne sont qu'ébauchés ou indiqués. Telles sont les allégories du festin de la sagesse, Prov., IX, 1-5, et de la vigne, Is., V, 1-6; Ezech., XIX, 2-9, dont Notre-Seigneur fera des paraboles complètes. Herder dit avec raison : « La plupart des sentences des Orientaux... ne sont, pour ainsi dire, avec leurs images et leurs allégories resserrées, que des fables en abrégé. » *De la poésie des Hébreux*, IIe partie, ch. I, 3, trad. Carlowitz, in-8°, Paris, 1855, p. 272. Les livres sapientiaux sont riches en éléments de ce genre. L'exemple de la fourmi, proposé au paresseux, Prov., VI, 6-8, est presque une petite fable. La sentence : « Ne fais pas voler tes yeux après ce qui n'est rien; car cette apparence se fera des ailes, comme l'aigle, et s'envolera vers le ciel, » Prov., XXIII, 5, fait penser à plusieurs apologues de La Fontaine; il en est de même de cette autre : « Celui qui observe le vent ne sème point, et celui qui interroge les nuées ne moissonne point. » Eccli., XI, 4. Enfin la fable du pot de terre et du pot de fer est tout entière dans ce verset : « Comment le pot de terre peut-il s'associer au chaudron? Quand ils se heurteront, il sera brisé. » Eccli., XIII, 3.

3° *Apologues en action.* — Sur l'ordre du Seigneur, les prophètes font parfois ou racontent qu'ils ont fait certaines actions symboliques, qui ne sont que des apologues en acte, destinés ensuite à développer des récits instructifs. Ainsi, pour marquer qu'Israël s'est mis à adorer des dieux étrangers, Osée, III, 1, épouse une femme adultère; Ézéchiel représentera de même, sous l'allégorie de deux courtisanes, Oolla et Oolibа, Samarie et Jérusalem, infidèles au Seigneur. XXIII, 2-49. — Jérémie accomplit un certain nombre de ces actions symboliques. Doit-il montrer comment l'orgueil de Juda sera rabaissé et se changera en pourriture pendant la captivité? Il prend une ceinture, la met autour de ses reins, va ensuite la cacher dans les pierres, au bord de l'Euphrate, et longtemps après la retrouve toute pourrie. XIII, 1-7. Le travail du potier lui fournit matière à deux apologues en action : « Je descendis dans la maison du potier, et voilà qu'il travaillait sur sa roue; mais le vase d'argile qu'il faisait avec ses mains fut manqué. Il reprit son ouvrage et fit ce vase d'une autre manière, à sa convenance. » XVIII, 3, 4. Ainsi le Seigneur fera ce qu'il voudra de la maison d'Israël. Un autre jour, le prophète prend une jarre de terre, œuvre d'un potier, et se fait accompagner par les anciens du peuple et du sacerdoce jusqu'à la vallée de Ben-Hinnom, près de la porte du Potier. Là il leur annonce que les Juifs seront brisés par les Chaldéens, et à leurs yeux il brise la jarre de terre. XIX, 1-10. Deux paniers de figues, les unes bonnes, les autres mauvaises, représentent les deux portions du peuple, l'une déjà en captivité, l'autre encore à Jérusalem. XXIV, 1-8. Faut-il engager les rois voisins à se rendre au roi Nabuchodonosor? Jérémie se met une chaîne au cou et en envoie une pareille à ces rois. XXVII, 2-6. Faut-il faire honte à Juda, qui foule aux pieds les préceptes de son Dieu? Le prophète va trouver les Réchabites et leur offre des coupes de vin. Ceux-ci les refusent, pour ne pas contrevenir aux traditions de leur ancêtre. Quel contraste entre la conduite des uns et celle des autres! — Ézéchiel raconte aussi plusieurs actions symboliques, qui deviennent parfois de vraies paraboles, comme celle du bois de la vigne, qui n'est bon qu'à brûler, XV, 2-5; celle des aigles, du cèdre et de la vigne. XVII, 3-10. La conduite du prophète qui fait emporter tous ses meubles, comme pour émigrer, qui perce la muraille de sa maison et se fait emporter de nuit par la brèche, XII, 4-7, est un apologue vivant, pour annoncer la captivité. C'en est un autre, très pittoresque, que le tableau de cette marmite où tout cuit à grand feu, mais qui ne peut elle-même se débarrasser de sa rouille. XXIV, 3-12. Il faut signaler aussi la peinture d'Assur sous l'allégorie d'un magnifique cèdre du Liban, XX, 3-9, et la description du ruisseau qui sort du seuil du temple, et fait croître des arbres nombreux sur ses bords. XLVII, 1-7. Ces apologues en action sont comme des tableaux vivants. Ce qui les caractérise, c'est que parfois ils se rapportent à un avenir inconnu, et sont par là même moins clairs que les précédents; c'est qu'ensuite les événements qu'ils représentent sont grandioses et dépassent de beaucoup le cadre ordinaire de l'apologue.

4° *Apologues en vision.* — Dans certaines visions, Dieu lui-même déroule devant les yeux de l'homme des tableaux plus ou moins mouvementés, qui sont des révélations de l'avenir. Ce sont de vrais apologues, que Dieu raconte à sa manière, et dans lesquels se mêlent trois éléments chers aux Orientaux : le drame, l'énigme et la prophétie. Parmi ces apologues en vision, il faut ranger les songes de Joseph, qui voit les gerbes de ses frères s'incliner devant la sienne, et le soleil, la lune avec onze étoiles l'adorer lui-même, Gen., XXVII, 7-9; les songes significatifs des eunuques du pharaon, XL, 5-22, et celui du pharaon lui-même, sous les yeux de qui sept vaches grasses et sept épis pleins sont dévorés par sept vaches maigres et sept épis vides. XLI, 1-24. Un soldat madianite raconte qu'il a vu en songe un pain d'orge, cuit sous la

cendre, rouler et descendre sur le camp de Madian, puis frapper et renverser sa tente. Jud., VII, 13. Ce pain d'orge, c'était Gédéon, qui vint tout renverser la nuit suivante. Ces sortes de visions ne se retrouvent plus ensuite qu'à l'époque de la captivité. On a dans Amos, VII, 1-9; VIII, 1, 2, les apologues des sauterelles, du feu, de la truelle du maçon et du panier à fruits. Daniel explique à Nabuchodonosor les deux grandes visions si dramatiques de la statue dont les matériaux figurent les empires, II, 31-35, et du grand arbre coupé tout entier, sauf une seule racine, pour représenter la déchéance temporaire du roi. IV, 2-13. Le prophète lui-même décrit ensuite les destinées des empires sous l'allégorie des quatre grands animaux, puis du bélier et du bouc. VII, 3-7; VIII, 3-26. Mardochée voit en songe, sous forme de drame allégorique, ses destinées et celles de son peuple. Esth., XI, 2-11. Enfin Zacharie a de nombreuses visions, qui sont encore des apologues vivants, mais beaucoup plus obscurs et parfois moins dramatiques que les précédents, à raison des objets qu'ils figurent. Il faut citer le cavalier au milieu des myrtes, I, 8; les quatre cornes, I, 18; l'homme au cordeau, mesurant la surface de Jérusalem, II, 2; le chandelier d'or et les deux oliviers, IV, 2, 3; l'écrit volant, V, 1; l'amphore avec une femme assise au milieu, V, 6, 7; les quatre chars, VI, 1-8; les brebis de boucherie et les deux houlettes, XI, 4-10. Ce sont là plutôt des éléments d'apologues, qui auraient pu facilement être mis en œuvre, si le prophète l'avait jugé à propos.

H. LESÊTRE.

APONTE (Laurent de), commentateur italien, de l'ordre des Clercs réguliers mineurs, né en 1575, au royaume de Naples, mort le 26 octobre 1639. Il a laissé sur la Sainte Écriture les ouvrages suivants : *Commentarii in Sapientiam Salomonis, cum homiliis, digressionibus scholasticis et paraphrasi*, in-f°, Paris, 1629; 1640; *Commentarii litterales et morales in Matthæum*, 2 in-f°, Lyon, 1641. L'auteur s'était proposé de publier son commentaire en quatre volumes; la mort l'empêcha de terminer son travail, qui n'a du reste qu'un mérite très relatif. Voir G. Walch, *Biblioth. theol.*, t. IV, p. 641; Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques*, p. 1793, 2911; Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. I, p. 618.

M. FÉROTIN.

APOSTASIE. Ce mot vient du grec ἀποστασία, qui signifie « révolte, défection ». Il s'entend d'une révolte politique ou de la défection religieuse. Il a communément le premier sens dans les auteurs profanes (dans quelques passages de la version des Septante, Gen., XIV, 4; II Par., XIII, 6, et Act., V, 37, le verbe ἀφίστημι, d'où dérive le substantif « apostasie », a une signification analogue). Le sens de défection religieuse (Vulgate : *discessio*) est d'origine biblique : c'est celui que lui attribue le Nouveau Testament; Act., XXI, 21; II Thess., II, 3 (d'après les Septante, Jer., II, 19; XXIX, 32; I Mach., II, 15; cf. I Tim., IV, 1; Heb., III, 12). Les auteurs ecclésiastiques et nos langues modernes, à la suite de saint Luc et de saint Paul, ont également entendu par « apostasie » la renonciation à la religion chrétienne. Voir APOSTAT.

APOSTAT, dans notre langue, signifie celui qui est tombé dans le crime d'apostasie. Ce mot, dans la Vulgate, sous sa forme latine *apostata*, a un sens différent; il veut dire « méchant, homme de rien, » et traduit le mot hébreu *beliya'al*. Job, XXXIV, 18; Prov., VI, 12. Voir BÉLIAL. L'adjectif *apostatrix* a, dans la traduction d'Ézéchiel, II, 3, une signification qui se rapproche de celle du mot « apostasie »; *gentes apostatrices* désigne en effet les nations qui se sont révoltées contre Dieu. L'Ecclésiastique emploie deux fois le verbe *apostatare :* la première, X, 14, dans l'acception de « s'éloigner » de Dieu (grec : ἀφιστάμενον, Eccli., X, 12); la seconde, XIX, 2, dans celle de « détourner de son devoir » (grec : ἀποστήσουσι).

APÔTRE (ἀπόστολος) s'entend dans la langue grecque d'où il dérive d'un envoyé qui a un mandat à remplir. Hérodote, I, 21; V, 38. Ce mot se lit une fois dans les Septante, III Reg., XIV, 6; c'est Ahias qui se l'applique en parlant à la femme de Jéroboam. Saint Luc, VI, 13, nous dit que Jésus, ayant choisi douze de ses disciples, leur donna le nom d'Apôtres, ἀποστόλους ὠνόμασεν. Depuis, ce nom s'est étendu à d'autres hommes participant à l'activité des Douze. Ainsi Barnabé est appelé apôtre, comme Paul, Act., XIV, 4, 14; Andronique et Junie sont glorieusement classés parmi les apôtres, Rom., XVI, 7; pareillement Timothée et Silvain. I Thess., II, 7, 18. Enfin d'autres sont dits apôtres, en ce sens qu'ils sont délégués par des Églises. II Cor., VIII, 23, et Phil., II, 25. Néanmoins, et d'une manière générale, il faut reconnaître que, dans le langage biblique, cette désignation est réservée aux Douze privilégiés dont Jésus fit les pierres fondamentales de son Église.

Pourquoi ce choix de douze hommes parmi les disciples, et quelle fut leur mission? Saint Marc, qui d'ailleurs, comme saint Matthieu, n'emploie qu'une fois le nom d'Apôtres, répond à cette question. Marc., III, 14. Ils devaient être avec Jésus dans des relations plus intimes et plus suivies que le reste des disciples, allant prêcher la Bonne Nouvelle quand ils en recevaient l'ordre, et ayant le pouvoir de guérir les malades et de chasser les démons. Plus tard, quand il s'agit d'élire un successeur au traître Judas, Pierre précisa une fois de plus, avec le caractère de l'apostolat, le devoir de l'apôtre, qui sera de rendre à Jésus-Christ un témoignage autorisé. Il déclara qu'avant tout, pour être éligible, il fallait avoir été auprès de Jésus pendant tout le cours de sa vie publique, c'est-à-dire depuis son baptême jusqu'à son Ascension, afin de pouvoir affirmer les faits que l'on avait vus, et plus particulièrement le miracle de la Résurrection. Act., I, 21-22. Les Apôtres ont été établis pour devenir les témoins officiels de l'Évangile. Saint Jean, qui, ni dans ses Épîtres ni dans son Évangile (on n'en peut dire autant de l'Apocalypse, XXI, 14; II, 2; XVIII, 20), ne prononce pas une seule fois le nom d'Apôtre, tout en reconnaissant l'existence d'un corps constitué par Jésus-Christ, qu'il appelle les Douze, contribue particulièrement à nous donner, Joa., XIV, 28; XV, 26-27; XVI, 13, une haute idée des prérogatives spirituelles de ces heureux privilégiés.

Ils étaient Douze, parce que ce nombre correspondait à celui des tribus d'Israël, vers lesquelles Jésus était venu comme vers des brebis sans pasteur. Ils devaient, comme autant de patriarches, juger les tribus dans la vie future. Matth., XIX, 28. Il y a même cette singulière perfection dans ce symbolisme voulu que, comme la tribu de Joseph se transforme en deux demi-tribus, la place du traître Judas, demeurée vide, semble avoir été occupée simultanément par Matthias et par Paul. Communément toutefois on trouve plus rationnel de voir en celui-ci un treizième apôtre et de le mettre hors cadre, comme l'apostolat spécial dont il fut le promoteur. Voir Le Camus, *L'Œuvre des Apôtres*, t. I, p. 11. Les Douze, étant comme les prémices des douze tribus, représentaient donc la nation sainte. Ils furent pris dans la classe populaire, et même dans ses éléments les plus opposés, puisque nous trouvons parmi eux un péager, Matthieu, et un zélote, Simon, les deux extrêmes en politique, l'un représentant l'acceptation officielle, et l'autre la haine ardente du joug de l'étranger. Tous, à l'exception peut-être de Matthieu le péager, étaient absolument illettrés. Ils avaient passé leur vie dans des travaux grossiers et pénibles. Au moins quatre furent pêcheurs sur le lac de Génézareth. Mais avec leurs natures frustes, tous, sauf Judas, avaient le cœur bon, et c'est sur leurs cœurs que Jésus entendit graver la nouvelle loi du monde.

Le catalogue des Apôtres nous a été conservé par les trois synoptiques et le livre des Actes. En comparant les quatre listes, on constate qu'elles portent absolument les

mêmes noms, excepté pour Jude, frère de Jacques, qui est appelé Lebbée par saint Matthieu, et Thaddée par saint Marc. Mais Thaddée ou Lebbée, dérivés l'un de *Sad* ou *Thad*, « poitrine, » l'autre de *Leb*, « cœur, » signifient, en termes analogues, un homme généreux et énergique. Il est à croire que cet honorable surnom supprima de bonne heure le nom de Jude, trop semblable à celui de l'apôtre prévaricateur.

Les Douze forment régulièrement trois groupes, dont chacun a un chef et des membres qui ne varient pas. Seul l'ordre des membres dans le groupe se trouve parfois interverti, mais sans que jamais un membre passe d'un groupe à l'autre. Il est probable que ce classement, dont voici l'ordre comparatif, répondait à peu près au degré d'intimité qui, dans les relations quotidiennes de la vie, unissaient chaque apôtre à Jésus-Christ.

	S. Matthieu x, 2-4	S. Marc III, 16-19	S. Luc VI, 14-16	Les Actes I, 13
1	SIMON-PIERRE			
2	André	Jacques	André	Jacques
3	Jacques	Jean	Jacques	Jean
4	Jean	André	Jean	André
5	PHILIPPE			
6	Barthélemy	Barthélemy	Barthélemy	Thomas
7	Thomas	Matthieu	Matthieu	Barthélemy
8	Matthieu le péager	Thomas	Thomas	Matthieu
9	JACQUES, FILS D'ALPHÉE			
10	Lebbée	Thaddée	Simon le Zélote	Simon le Zélote
11	Simon le Cananite	Simon le Cananite	Jude de Jacques	Jude de Jacques
12	Judas Iscariote	Judas Iscariote	Judas Iscariote	. . . . .

Pierre est invariablement le premier dans la liste, πρῶτος Σίμων, et plus immédiatement le chef du premier groupe, que constituent avec lui trois autres disciples privilégiés, André, Jacques et Jean. Nous retrouvons là les deux couples de frères que Jésus avait d'abord appelés à être pêcheurs d'hommes. Philippe, qui, lui aussi, s'était de très bonne heure, Joa., I, 43, mis à la suite du Seigneur, est le chef du second groupe, constitué par Barthélemy, le même probablement que Nathanaël, cet ami conduit à Jésus par Philippe et qui, dès ce moment, devint son compagnon ordinaire, soit sous son nom propre de Nathanaël, que saint Jean emploie toujours, soit sous son nom patronymique de Barthélemy ou fils de Tolmaï, que les synoptiques préfèrent, pour éviter peut-être le rapprochement de Nathanaël et Matthieu, deux noms signifiant l'un et l'autre : Théodore ou *don de Dieu;* Thomas ou le *Jumeau*, « le Besson, » comme on disait dans notre vieille langue française, et Matthieu qui, dans sa propre liste, se qualifie de péager, et se place modestement après Thomas, tandis que saint Marc et saint Luc le mettent en avant. Matthieu, si l'on compare Luc., V, 27-32, et Marc., II, 13-17, avec Matth., IX, 9-13, est évidemment le même personnage que Lévi, le nom de Matthieu, *don de Dieu*, étant le nom du nouvel homme, et Lévi celui de l'ancien péager. Le chef du troisième groupe est un cousin de Jésus, Jacques, surnommé le Mineur, soit qu'il fût petit de taille, soit qu'il fût plus jeune que Jacques, frère de Jean. Il est à la tête d'hommes moins connus : Jude, son frère; Simon *Qananit*, ou « le Zélé », selon le sens que le Talmud donne à ce mot, dérivé de *Qanna*, et enfin Judas, l'homme de Kérioth, ou l'homme *à la ceinture de cuir*.

Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier chacun des Douze d'après ce que nous savons de lui, puisqu'ils doivent avoir tous, dans ce Dictionnaire, leur biographie individuelle. Notons cependant la place d'honneur et de réelle primauté que Pierre occupe dans ces listes, place qui répond exactement à la mission spéciale que Jésus devait lui donner, et au rôle que, sans conteste, il s'est toujours attribué, surtout après la Pentecôte. L'exégèse moderne, même la plus hostile à la doctrine catholique, ne nie guère plus aujourd'hui cette prééminence de Pierre. Seulement elle déclare que ce fut là une prérogative résultant de ses qua-

lités personnelles, de sa nature ardente, expansive et toute d'intuition première; or ce qui est personnel ne se transmet pas. Il est facile de prouver que, tout en concordant avec ses qualités morales, dont elle fut en partie la récompense, sa suprématie reposa sur un droit authentiquement conféré par Jésus-Christ, droit qui dut passer à ses successeurs.

Quant à l'histoire générale des Apôtres, elle a consisté à réaliser le but pour lequel ils avaient été institués. Du vivant du Maître, ils sont autour de lui, forment sa société ordinaire, et s'occupent de lui rendre tous les services matériels qu'il peut attendre d'eux. Matth., XX, 17-29; XXVI, 17-20 Luc., IX, 52; Joa., IV, 8. Ils écoutent ses enseignements, désireux qu'ils sont d'être des docteurs instruits pour le royaume des cieux, Matth., XIII, 52; mais leur intelligence est souvent bien courte, et le Maître doit plus d'une fois reprendre en particulier, avec de nouvelles explications, ce qu'ils n'avaient pas saisi quand il parlait en public. Matth., XIII, 18, 36, etc. Il les forme à la vertu par son exemple et aussi par ses amicales réprimandes. Matth., VIII, 26; XVI, 23; XVIII, 1, 21; Luc., IX, 50, 55; Joa., XIII, 12, etc. Ils reçoivent de lui le pouvoir de faire des miracles, Marc., III, 14, et ses solennels avis pour prêcher le royaume de Dieu. Matth., X-XI et parall. Ils sont institués les porte-clefs du royaume de Dieu, Matth., XVIII, 18; XIX, 28; Luc., XXII, 30, avec l'as-

surance de recevoir le Saint-Esprit, sous l'inspiration duquel ils fonderont l'Église. Joa., XIV, 16, 17, 26; XV, 26, 27; XVI, 7-15. Ils prennent part aux luttes et aux triomphes du Seigneur en Galilée, en Pérée et à Jérusalem, jusqu'à l'inoubliable banquet final où ils sont institués sacrificateurs de la nouvelle loi. Puis vient la catastrophe, et la fuite des Onze est aussi douloureusement surprenante que le cynisme avec lequel le douzième, Judas, trahit son Maître et le livre à ses ennemis.

Après la mort de Jésus, l'histoire des Apôtres devient l'histoire de l'Église elle-même. Les apparitions du Ressuscité relèvent leur courage, en faisant revivre leurs espérances. Ils voient de leurs propres yeux que tout ce que les prophètes et le Maître avaient annoncé s'est accompli. Dès lors, le groupe se reconstitue, et, plein de foi, attend la réalisation des promesses du Seigneur. Pour remplacer le traître, on procède à l'élection de Matthias. Le jour de la Pentecôte, le Saint-Esprit descend sur les inconcevable inaction. L'incendie allumé de tous côtés et simultanément dans le monde suppose des envoyés, des prédicateurs, des témoins, arrivant partout à la fois, et la croyance universelle de l'Église primitive déclare, en effet, qu'il en fut ainsi. Qui pourrait affirmer que tout est imaginaire dans les Actes apocryphes qui nous sont restés de plusieurs d'entre les Apôtres? La fin abrupte du livre de saint Luc autorise à croire qu'il avait écrit, ou qu'il devait écrire une suite des Actes, comme les Actes étaient la suite de son Évangile. A-t-il fini sa trilogie? Son dernier livre a-t-il été tellement défiguré à l'origine par les sectes gnostiques, que, tombé en discrédit, il ait été sacrifié par l'Église? C'est possible. En tout cas, nous sommes unanimes à regretter la désespérante lacune qu'il y a dans cette partie si intéressante de l'Église primitive, et c'est à la science chrétienne de fouiller partout pour essayer de la combler.

Les Apôtres furent représentés de bonne heure par les

186. — Les douze Apôtres. D'après E. Le Blant, *Études sur les sarcophages de la ville d'Arles*, pl. XIV.

Douze et sur les disciples qui sont au Cénacle, achevant, sous la forme de langue de feu, leur transformation morale. Désormais ils ne seront plus les mêmes hommes. Ces irrésolus, ces ignorants, ces timides, se montreront pleins d'enthousiasme, d'éloquence, d'indomptable énergie. A travers des luttes pleines de péril et de gloire, ils fondent l'Église de Jérusalem; mais l'ordre du Maître est d'aller prêcher ensuite en Samarie et dans le monde entier. L'Esprit les pousse bon gré mal gré à cette évangélisation de l'univers entier. L'hellénisme a préparé les voies, Pierre a officiellement ouvert la marche vers la Gentilité en baptisant Corneille et tous les siens, Paul exploite le vaste champ offert à son zèle. Tous les Douze finissent par comprendre qu'il en faut faire autant; mais nous ignorons la part réelle que chacun d'eux a eue dans l'évangélisation du monde d'alors. Il y a là une lacune bien regrettable dans l'histoire sacrée. On la comble par des conjectures très plausibles et en partie fondées sur des traditions vénérables. Un résultat aussi grand, aussi universel, aussi rapide que l'évangélisation du monde dans l'espace de quelques années ne saurait être l'œuvre de Paul tout seul et de ceux qui rayonnaient autour de lui, quelle que fût leur vaillance. Les autres Apôtres y ont eu leur part. Ainsi, malgré le silence de l'histoire, nous savons, d'après certaines indications, toutes fortuites d'ailleurs et comme insignifiantes de saint Paul, que saint Pierre a du prêcher à Corinthe et dans d'autres contrées que la Palestine, comme il prêcha à Rome. De ce que d'heureuses allusions ne sont pas venues faire la lumière sur l'histoire des autres, on n'en saurait conclure que cette histoire se résume en une artistes de la primitive Église, dans les Catacombes et spécialement sur les sarcophages chrétiens (fig. 186). Ils sont ordinairement vêtus d'une longue tunique qui descend jusqu'aux pieds et d'un pallium comme vêtement de dessus. Dans les monuments des huit premiers siècles, en Occident, ils se tiennent debout ou assis, à droite et à gauche de Notre-Seigneur, figuré sous sa forme humaine ou sous une forme symbolique; les uns sont barbus, les autres imberbes. Ils portent généralement comme insigne, dans la main gauche, un volume ou rouleau, qui rappelle la parole divine qu'ils ont prêchée; quelquefois ils ont à la main une couronne, symbole de leur triomphe et de la récompense céleste.

Quand les Apôtres sont figurés par des symboles, ils sont représentés par douze brebis, se tenant six par six à côté du bon Pasteur, assis d'ordinaire sur un rocher d'où coulent les quatre fleuves du paradis terrestre, emblèmes des quatre Évangiles. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. I, p. 232-238. Les deux groupes de brebis sortent le plus souvent de deux tours qui sont l'image de Bethléhem et de Jérusalem. D'autres symboles mystiques, palmier, vigne, arbres divers, accompagnent fréquemment ces représentations (fig. 187).

Pris individuellement, les Apôtres ont pour caractéristique : S. Pierre, les clefs; S. Paul, le glaive; S. André, la croix désignée sous son nom; S. Jean, un calice d'où sort un serpent; S. Jacques le mineur, un livre et un bâton; S. Philippe, une croix dont le montant a des nœuds comme un roseau; S. Jacques le majeur, un bâton de pèlerin et un grand chapeau avec des coquillages;

S. Barthélemy, un livre et un couteau; S. Thomas, une équerre; S. Matthieu, une lance; S. Simon, une scie; S. Jude, une massue; S. Matthias, une hache.

On trouvera des documents sur les Apôtres dans les diverses Vies de Jésus-Christ, écrites à un point de vue critique et sérieusement savantes; dans les bons commentaires sur le livre des Actes. Cave, *Antiq. Apostol.*, Londres, 1677; Id., *Lives of the Apostles*, in-f°, Londres, 1677; nouvelle édit. par Cary, in-8°, Oxford, 1840; Perionius, *Vitæ Apostolorum*, Paris, 1551; Francfort, 1774; Sandini, *Historia apostolica*, in-8°, Padoue, 1731; G. Erasmus, *Peregrinationes Apostolorum*, Ratisbonne, 1702; Jacobi, *Geschichte der Apostel*, in-8°, Gotha, 1818; Rosenmüller, *Die Apostel nach ihrem Leben und Wirken*, in-8°, Leipzig, 1821; Wilhelmi, *Christi Apostel und erste Bekenner*, in-8°, Heidelberg, 1825; Greenwood, *Lives of the Apostles*, 3e édit., in-12, Boston, 1846; Allen Giles, *Apostolical Records*, Londres, 1886; Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851; R. A. Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten*, 2 in-8°, Brunswick, 1883-1890, donnent des indications sur les traditions primitives. Pour l'histoire même de l'âge apostolique, V. Schaff, *Hist. of Apost. Church*, Édimbourg, 1854; Lange, *Das Apostolische Zeitalter*, Brunswick, 1854; Lechler, *Das Apost. Zeitalter*, Stuttgart, 1857; Farrar, *The Early Days of Christianity*, Londres, 1884, et notre livre *L'Œuvre des Apôtres*, Paris, 1891. E. Le Camus.

167. — Les douze Apôtres, symbolisés par des brebis. Mosaïque de l'abside de l'ancienne basilique de Saint-Pierre. D'après Ciampini, *De sacris ædificiis*, t. III, pl. XIII.

APPEL DES SENTENCES. L'appel strictement dit, en matière judiciaire, est un recours contre une sentence, porté, par la partie déboutée ou condamnée, devant un tribunal supérieur, pour obtenir la réformation du premier jugement; dans un sens très général, l'appel est un recours quelconque à un tribunal supérieur.

Nous ne trouvons aucune trace d'appel avant Moïse; le seul jugement proprement dit, quoique très sommaire, que signale l'Écriture pour l'époque patriarcale, c'est celui de Thamar; or cette femme, jugée et condamnée, fut sauvée par une autre voie que celle de l'appel. Gen., XXXVIII, 24-26.

I. L'APPEL DANS LA LOI MOSAÏQUE. — 1° *Période transitoire.* Pendant les premiers mois qui suivirent la sortie d'Égypte, Moïse rendait seul la justice. Jéthro, son beau-père, lui fit remarquer que ce fardeau était insupportable, et lui conseilla d'établir des chefs, qui seraient aussi des juges, sur les fractions de mille, de cent, de cinquante et de dix hommes. Et Jéthro ajouta : « Que ces chefs soient occupés à rendre la justice au peuple en tout temps; mais qu'ils réservent pour vous les plus graves affaires, et qu'ils jugent seulement les plus petites. » C'est ce qui fut exécuté. Exod., XVIII, 13-26. Ainsi les plus graves affaires étaient, par le seul fait, réservées à Moïse; mais, de plus, quand les juges inférieurs trouvaient des difficultés dans les causes qui leur étaient adressées, ils en référaient à Moïse, suivant l'ordre exprès que celui-ci leur avait donné. Deut., I, 9-17. On le voit, dans cette période, il n'y a pas d'appel proprement dit, mais simplement une réserve ou un renvoi à Moïse dans les affaires graves ou difficiles. Remarquons en passant qu'il ne faut pas voir, dans ces soixante et dix anciens, dont parle le livre des Nombres, Num., XI, 14-29, une cour suprême de justice, encore moins, quoi qu'en aient dit plusieurs auteurs, l'origine du grand sanhédrin. Ces opinions sont aujourd'hui abandonnées. Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § L, Francfort-sur-le-Mein, 1793, t. I, p. 278-280; Rosenmüller, *In Num.*, XI, 16; Jahn, *Archæologia biblica*, § 237, dans Migne, *Scripturæ Sacræ cursus completus*, t. II, col. 968-969. Ce sénat des soixante et dix avait d'autres fonctions que celle de juger; il aidait Moïse dans le difficile gouvernement d'un peuple de six cent mille

hommes, groupé comme une armée. On n'en voit plus de trace après la mort de Moïse.

2° *Prescriptions de la loi mosaïque sur le recours aux juges supérieurs.* Elles sont renfermées dans un passage du Deutéronome, XVII, 18-XVIII, 13. Comme le peuple israélite allait bientôt prendre possession de la terre qui lui avait été promise, Moïse lui donna des prescriptions en rapport avec sa situation prochaine : « Vous établirez des juges, *šôfetim*, et des scribes, *šôterim*, à toutes les portes des villes que le Seigneur vous aura données, afin qu'ils jugent le peuple selon la justice... S'il se trouve une affaire embrouillée dans laquelle il soit difficile de prononcer entre sang et sang (c'est-à-dire entre un meurtre délibéré et un homicide involontaire), entre cause et cause, entre coup et coup (Vulgate, inexactement : *inter lepram et lepram*), et que vous voyiez que dans l'assemblée les avis des juges soient partagés, allez au lieu que le Seigneur votre Dieu aura choisi, et adressez-vous aux prêtres de la race de Lévi, et au Juge de ce temps-là (hébreu : *haššôfêt*, le Juge, par antonomase, c'est-à-dire le magistrat suprême) ; vous les consulterez, ils vous découvriront la vérité du jugement, et vous ferez tout ce qu'ils vous auront dit. » Deut., XVII, 8-10. Ainsi donc Moïse prescrit d'établir des juges dans toutes les villes, puis un tribunal suprême, siégeant dans la ville capitale que Dieu choisira lui-même, et composé soit des prêtres, que Dieu a déjà désignés comme les interprètes de sa loi, Lev., X, 10-11, soit du magistrat suprême d'Israël, en qui doit résider le pouvoir exécutif. Mais, on le voit clairement par le texte cité, le recours au tribunal suprême, permis et même prescrit en certains cas par Moïse, n'est pas un appel strictement dit ; ce n'est pas à l'accusé ou à la partie intéressée que s'adressent les paroles citées de Moïse, c'est aux juges eux-mêmes, ou plutôt à leur chef ou président ; ce n'est pas, en effet, la partie intéressée qui peut juger si l'affaire est difficile ou embrouillée, si les juges sont d'accord ou non ; cette fonction délicate, qui exige le désintéressement le plus complet, ne peut appartenir qu'au tribunal lui-même ; aussi l'historien Josèphe, rapportant ce texte de Moïse avec son interprétation traditionnelle, s'exprime ainsi : « Que si les juges ne savent que prononcer au sujet de l'affaire qui leur est soumise, ce qui n'arrive que trop souvent aux hommes, qu'ils renvoient, ἀναπεμπέτωσαν, la cause entière à la ville sainte, où le grand prêtre, le prophète et le sénat, s'étant réunis, décideront ce qu'il appartiendra. » Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 14. Cf. Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, Berlin, 1853, k. 87, p. 596-598 ; Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, au mot *Gericht*, Leipzig, 1838, t. I, p. 479. Comme on le voit du reste par plusieurs textes, Moïse ne suppose pas d'appel après la sentence, ou plutôt il suppose clairement qu'il n'y a pas d'appel. Deut., XVII, 2-6; XXI, 18-23; XXII, 13-24; XXV, 2. Bien plus, la sentence est exécutée le jour même, immédiatement après le prononcé du jugement. Jos., VII, 16-26 ; I Reg., XXII, 11-18 ; II Reg., I, 13-16 ; IV, 9-12 ; III Reg., II, 23-25 ; 28-35 ; 41-46 ; Dan., XIII, 41-45 ; 60-62. Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 307, t. VI, p. 166-167 ; Jahn, *Archæologia biblica*, § 222, dans Migne, *Script. S. cursus compl.*, t. II, col. 961.

Ne nous étonnons pas que la législation mosaïque ignore l'appel proprement dit. Cette idée de l'appel, qui nous paraît si simple aujourd'hui, parce qu'elle est universelle, ne s'est développée que peu à peu dans la suite des âges. En Égypte, la cour suprême de Thèbes, dont Moïse avait connu et peut-être vu le fonctionnement, n'était pas une cour d'appel proprement dite ; sans doute les affaires graves lui étaient réservées, d'autres lui étaient renvoyées, mais pas sous forme d'appel ; du moins aucun texte, aucun fait jusqu'ici ne le prouvent. C'est ce qu'avoue Thonissen, *Mémoire sur l'organisation judiciaire de l'Égypte ancienne*, Bruxelles, 1864, p. 21-22, quoique néanmoins cet auteur, appuyé seulement, comme il le dit, sur des raisons de convenance, affirme que cette cour suprême recevait les appels des tribunaux inférieurs. Les travaux de M. Maspero sur le Papyrus *Abbott*, et de M. Devéria sur le « Papyrus judiciaire de Turin », ne font pas soupçonner, en faveur de la cour de Thèbes, l'existence de l'appel. Maspero, *Une enquête judiciaire à Thèbes au temps de la* XX*e dynastie. Étude sur le Papyrus Abbott*, Paris, 1872 ; Devéria, *Le papyrus judiciaire de Turin*, dans le *Journal asiatique*, août-sept. 1865, oct.-nov. 1865, août-sept. 1866, nov.-déc. 1867. M. Devéria signale seulement un cas de renvoi, pour cause d'incompétence, à un tribunal spécial. *Journal asiatique*, nov.-déc. 1867, p. 413. Diodore de Sicile, qui traite avec tant de soin la question de l'organisation et de la procédure judiciaires de l'ancienne Égypte, ne dit pas un mot de l'appel proprement dit. Diodore, II, 3, Lyon, 1552, p. 91-107. Dans le droit romain lui-même, l'appel n'apparaît que tardivement. En matière civile, il ne fut organisé que sous Auguste ; en matière criminelle, il apparaît plus tôt : on en voit les origines, sous les rois, dans des cas exceptionnels ; mais, comme institution régulière et permanente, il ne fonctionna que sous l'empire. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, au mot *Appellatio*, Paris, 1874, t. I, p. 329-330 ; Accarias, *Précis de droit romain*, Paris, 1891, t. II, p. 758.

3° *Les recours aux juges supérieurs, de Moïse à la captivité.* A cause des difficultés de la conquête et des guerres sans cesse renaissantes, les prescriptions de Moïse ne furent exécutées que lentement et partiellement. Ce sont les juges et les rois qui paraissent seuls remplir les fonctions de la cour supérieure, et qui rendent la justice, soit par suite d'un renvoi à leur tribunal, soit même en première instance. Débora juge sous son palmier, comme saint Louis sous son chêne, Jud., IV, 4-5 ; Samuel parcourt le pays pour rendre la justice, I Reg., VII, 15-17 ; tous les Israélites ont un accès facile auprès des rois, II Reg., XIV, 4-20 ; XV, 2-6 ; III Reg., III, 16-28. Tantôt les rois écoutaient eux-mêmes les plaideurs, tantôt ils les faisaient examiner par des délégués. II Reg., XV, 3. Puisque David, vers la fin de son règne, distribua dans tout Israël six mille lévites, pour être juges et magistrats, I Par., XXIII, 4 ; XXVI, 29, il est probable qu'il en retint un certain nombre à Jérusalem, pour y former la cour suprême demandée par Moïse ; dans tous les cas, ce fut Josaphat, au plus tard, qui, après avoir renouvelé tout le personnel des tribunaux locaux, II Par., XIX, 5-7, fonda la cour suprême de Jérusalem. Il la composa de prêtres, de lévites et de chefs de famille ; puis il lui donna deux présidents : l'un, le grand prêtre, devant surtout s'occuper des affaires religieuses ; l'autre, chef de la maison de Juda, devant s'occuper des affaires civiles. Il lui attribua, comme compétence, toutes les causes qui viendraient des tribunaux locaux, soit dans les affaires criminelles, « entre sang et sang, » soit dans les causes civiles. II Par., XIX, 8-11. D'après le commentaire que donne de ce texte l'historien Josèphe, *Antiq. jud.*, IX, I, 1, on voit que la cour de Jérusalem était surtout destinée à traiter les affaires les plus graves qui lui seraient renvoyées ; on reconnaît là la première idée de Moïse. Il est probable aussi que certaines affaires très graves furent peu à peu réservées, même en première instance, à ce tribunal supérieur ; mais rien ne nous autorise à en faire une cour d'appel dans le sens strict du mot.

4° *Les recours, après la captivité ; le grand sanhédrin.* Après la captivité, Esdras reçut du roi de Perse, Artaxerxès Longue-Main, le pouvoir de relever les tribunaux et le droit exprès de porter des peines, de prison, d'amende, d'exil et même de mort. I Esdr., VII, 25-26. A cause de l'obscurité qui enveloppe, à partir de cette époque jusqu'aux Machabées, l'histoire d'Israël, nous ne pouvons savoir jusqu'à quel point les intentions d'Esdras purent être réalisées. Vers le temps des Machabées apparaît le grand sanhédrin. Sur les origines et la composition

de ce tribunal, voir SANHÉDRIN. A cette époque, il y avait des tribunaux dans toutes les villes d'Israël. Josèphe, *Antiq. jud.*, IV, VIII, 14; *Mischna*, traité *Sanhédrin*, I, édit. Surenhusius, t. IV, p. 207-214. Quels étaient les rapports des tribunaux inférieurs avec le grand sanhédrin? Deux points les résument : 1° Certaines causes, que nous appellerions aujourd'hui « causes majeures », étaient réservées, même en première instance, au grand sanhédrin; la Mischna les énumère avec soin, traité *Sanhédrin*, I, 5, t. IV, p. 213. Voici celles qui concernent la matière qui nous occupe, c'est-à-dire les affaires judiciaires : 1. le jugement d'une tribu, ou même d'une ville qui, soit en totalité, soit en grande partie, seraient tombées dans l'idolâtrie; 2. le jugement d'un faux prophète (cf. Luc., XIII, 33), ou du grand prêtre, ou d'un ancien rebelle à l'autorité des magistrats de sa ville; 3. l'appréciation pratique des défauts qui empêchaient les Israélites de recevoir le sacerdoce. Plusieurs auteurs ont fait des commentaires de ces cas réservés au grand sanhédrin. Voir, dans la Mischna, t. IV, p. 213, les commentaires de Barténora, de Maïmonide et de Cocceius; cf. Bucher, *Synedrium magnum*, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, Venise, 1762, t. XXV, p. 1173-1174; Witsius, *De synedriis Hebræorum*, dans Ugolini, t. XXV, p. 1215-1220; Daniel Heinrich, *De judiciis Hebræorum*, dans Ugolini, t. XXVI, p. 71-82; Carpzov, *Apparatus antiquitatum sacri codicis*, Leipzig, 1748, p. 570-572; et surtout Selden, qui paraît avoir épuisé la matière dans son ouvrage *De synedriis et præfecturis veterum Hebræorum libri tres*, Francfort, 1696. — 2° Outre ces cas réservés, le grand sanhédrin statuait en dernier ressort sur les difficultés judiciaires qui lui étaient renvoyées par les tribunaux inférieurs; c'est l'application du texte du Deutéronome, XVII, 8-10, que nous avons expliqué plus haut. Rien ne fut changé dans la nature de ce recours; c'étaient toujours les juges, et non les parties, qui en référaient au grand sanhédrin. Cf. Witsius, *De synedriis*, 15, dans Ugolini, t. XXVI, p. 1201. On le voit donc, même à cette époque, il n'y avait pas encore d'appel proprement dit; ce n'était qu'un recours plus ou moins général. Dans la Mischna, rédigée vers l'an 200 de notre ère, il n'y a pas de traces sérieuses d'un véritable appel; en matière criminelle, les tribunaux inférieurs pouvaient réformer leur propre sentence, si le condamné, ou même un assistant quelconque (cf. Dan., XIII, 45-62), apportaient à sa décharge des arguments nouveaux, *Mischna*, traité *Sanhédrin*, VI, 1, t. IV, p. 233; mais on ne voit nulle part que l'exécution du jugement pût être suspendue par le fait d'interjeter appel à un tribunal supérieur. En matière civile, il y avait en général plus de liberté; les tribunaux inférieurs pouvaient réformer leur propre sentence, si les parties apportaient des preuves nouvelles, *Mischna*, traité *Sanhédrin*, III, 8, t. IV, p. 224; cf. la *Ghemara* de Babylone, traité *Sanhédrin*, III, dans Ugolini, t. XXV, p. 702-706 (traduction latine d'Ugolini); de plus, il était permis ordinairement à un créancier de réclamer sa dette soit devant le tribunal local, soit devant un tribunal supérieur; et même, après avoir comparu devant un tribunal local, les parties mécontentes de ce premier jugement pouvaient porter l'affaire devant un tribunal supérieur, mais à condition (ce qui détruit la notion du véritable appel) d'avoir préalablement exécuté la sentence de la première instance. Cf. Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, k. 87, p. 598, note. Ainsi l'influence du droit romain, qui, depuis Auguste, reconnaissait si énergiquement le droit d'appel, ne s'était pas encore fait sentir chez les Juifs, qui vivaient toujours, autant que possible, cantonnés dans leurs institutions et leurs coutumes traditionnelles.

II. L'APPEL DE SAINT PAUL A CÉSAR. — Saint Paul, étant Juif, était justiciable des tribunaux juifs, dans les limites où leur pouvoir judiciaire avait été resserré par les Romains; il reconnaît lui-même, au moins tacitement, l'autorité du grand sanhédrin, Act., XXIII, 1-6; il subit cinq fois, comme il nous l'apprend lui-même, la rigueur des pénalités judaïques. II Cor., XI, 24. Mais aussi il était citoyen romain, et, en cette qualité, il était justiciable des tribunaux impériaux, en sorte que, si l'un de ces tribunaux était une fois légalement saisi d'une affaire criminelle contre sa personne, ce tribunal était compétent, et rien ne pouvait le dessaisir, à moins que l'accusé lui-même n'y consentît. Le cas se présenta, pour saint Paul, au tribunal romain de Césarée. Les Juifs, ennemis acharnés de saint Paul, qui se trouvait alors à Jérusalem (an 58), avaient comploté sa mort; le tribun romain de Jérusalem, Claudius Lysias, voulant le soustraire à leur fureur, le fit enlever pendant la nuit et conduire à Césarée, où demeurait le procurateur de la Judée, Félix, signifiant en même temps à ses accusateurs qu'ils eussent à porter leurs griefs au tribunal du procurateur. Act., XXIII, 12-30. En conséquence, les accusateurs juifs, étant descendus à Césarée, comparurent devant Félix, en même temps que Paul, et formulèrent contre lui leurs accusations. Saint Paul les réfuta et les réduisit au silence. Félix aurait dû le mettre en liberté; mais, sous prétexte de nouvelles informations à recueillir, et au fond pour faire plaisir aux Juifs, il retint saint Paul en prison, lui laissant toutefois une certaine liberté. Au bout de deux ans, Félix est remplacé, comme procurateur, par Festus. Les Juifs demandent à celui-ci la condamnation à mort de Paul. Act., XXV, 15. Le procurateur refuse, alléguant la loi romaine, qui défend de condamner un accusé sans l'avoir entendu, et il invite les accusateurs de Paul à se présenter à son tribunal à Césarée, pour formuler leurs plaintes. En effet (vers l'an 60), les accusateurs juifs, ayant comparu avec Paul devant Festus, renouvelèrent les mêmes accusations qu'ils avaient déjà formulées, deux ans auparavant, devant Félix; mais ils ne purent pas davantage les prouver, et de nouveau Paul les réduisit au silence. Act., XXV, 6-9. C'est ici que se place son appel à César.

Les ennemis de saint Paul avaient conjuré Festus de renvoyer son accusé devant le sanhédrin de Jérusalem, comme pour l'y faire juger suivant leur loi, mais en réalité pour avoir l'occasion d'exécuter, pendant le voyage, l'infâme complot tramé contre sa vie deux ans auparavant. Act., XXV, 3; cf. XXIII, 12-15. Festus ignorait sans doute cet odieux dessein des Juifs. Quoi qu'il en soit, pour leur faire plaisir, il forma le projet de leur accorder cette demande, et de renvoyer Paul devant le sanhédrin; il faltait pour cela, comme nous l'avons dit, son consentement : « Veux-tu, lui dit Festus, aller à Jérusalem, et y être jugé, devant moi, sur tous ces chefs? » Ces mots « devant moi » signifiaient que, le sanhédrin ayant porté sa sentence, le procurateur, suivant son droit, la reviserait, et au besoin la réformerait. Saint Paul ne se laissa pas tromper par ces paroles insidieuses. Le renvoi à Jérusalem était pour lui la mort certaine; il n'ignorait pas le complot des Juifs contre sa vie, Act., XXIII, 16; il savait que le sanhédrin voulait à tout prix le condamner à mort, et que peut-être Festus, qui avait déjà donné plusieurs marques de lâche complaisance aux Juifs, n'aurait pas le courage de résister à leur fureur. Il déclare donc qu'il ne veut pas être renvoyé à Jérusalem : « Je suis, dit-il, devant le tribunal de César (appelant de ce nom le tribunal du procurateur, légat et vicaire de César; cf. D., I, XIX, *De officio procuratoris Cæsaris*, l. I), c'est ici que je dois être jugé; si je suis coupable, je ne refuse pas la mort; mais, puisque je suis innocent, personne ne peut me sacrifier aux Juifs. J'en appelle à César, Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι. » Act., XXV, 11.

Sans doute le procurateur n'avait pas encore porté de sentence définitive; mais la loi romaine permettait d'appeler même d'une sentence interlocutoire, c'est-à-dire d'une décision rendue, au cours de la procédure, sur une question incidente, quand cette décision était manifestement contraire aux lois (cf. D., XLIX, V, *De appellationibus recipiendis*, l. II), et surtout quand cette décision était de nature à causer à l'accusé un dommage irrépa-

rable. Cf. Voetius, *Ad Pandectas, De appellationibus et relationibus,* XLIX, I, n° 12, Venise, 1828, t. VI, p. 308. C'était le cas pour le décret de renvoi au sanhédrin. Saint Paul avait donc le droit d'en appeler à César. Aussi Festus, ayant délibéré quelque temps avec ses assesseurs, revint et dit : « Tu en as appelé à César, tu iras à César. »

L'appel de Paul n'était que conditionnel, puisque le décret de renvoi n'était pas porté, mais seulement proposé. Cf. Kuinoel, *In Actus Apost.,* XXV, n° 12; Beelen, *In Actus Apost.,* XXV, 11, p. 551. Par l'acceptation de Festus, l'appel devint absolu. Dès lors il produisit tout son effet, c'est-à-dire qu'il suspendit complètement la juridiction du procurateur dans cette affaire. En effet, d'après la loi romaine, l'appel une fois interjeté, le juge ne pouvait plus rien contre l'appelant; s'il faisait quelque acte à son préjudice, cet acte était réputé « une violence publique ». D., XLVIII, VI, *Ad legem Juliam de vi publica,* I. VII. Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* au mot *Appellatio.* Bien plus, après l'appel, le juge ne pouvait rien faire même en faveur de l'appelant. C'est ce qui explique ces paroles d'Agrippa à Festus, tous deux convaincus de l'innocence de Paul : « Si cet homme n'en avait pas appelé à César, on aurait pu le renvoyer absous. » Act., XXVI, 32. Dans l'affaire de cet appel, saint Paul n'avait pas été guidé seulement par le désir d'échapper à la mort; il avait des vues plus hautes; dès l'an 57, étant à Éphèse, il manifesta clairement l'intention d'aller à Rome, Act., XIX, 21; en 58, étant à Corinthe, il écrivit aux Romains, et leur témoigna le vif désir qu'il avait de les voir, pour leur communiquer les dons de Dieu. Rom., I, 10-12. La même année, à Jérusalem, Jésus lui apparut et l'assura qu'il lui rendrait témoignage à Rome, comme il le faisait à Jérusalem. Act., XXIII, 11.

Les Actes racontent comment cet appel fut suivi. Festus envoya Paul à Rome; c'est ainsi que les procurateurs envoyaient à la capitale les citoyens romains de leur province qui en avaient appelé à l'empereur. Pline, *Epist.* X, 97. Paul, étant arrivé à Rome, attendit pendant deux ans sa comparution devant l'empereur Néron, ou plutôt devant le conseil chargé de juger les appels faits à César. Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire,* au mot *Appellatio.* Du reste, il jouit pendant ce temps d'une assez grande liberté, habitant dans une maison louée par lui, accompagné du soldat qui le gardait, mais pouvant recevoir tous ceux qui se présentaient. Act., XXVIII, 30-31. C'était la « garde militaire », *custodia militaris,* prévue par les lois romaines. Cf. D., XLVIII, III, *De Custodia reorum,* l. I, XII, XIV. Enfin Paul comparut devant le conseil impérial; d'après toutes les vraisemblances, c'est de cette comparution qu'il faut entendre les paroles de saint Paul à Timothée, II Tim., IV, 16-18; suivant ce texte, personne n'osa assister l'Apôtre dans le pressant danger qu'il courait; mais le Seigneur Jésus lui tint lieu de tout, le secourut, le fortifia, et « il fut délivré de la gueule du lion ». — Sur l'appel de saint Paul à César, voir surtout Krebs, *De provocatione Pauli ad Cæsarem,* dans ses *Opuscula academica,* Leipzig, 1783, p. 143; Santoroccius, *Dissertatio de Pauli ad Cæsarem appellatione,* Marbourg, 1721. S. Many.

APPHAIM (hébreu : *'Appaim,* « narines; » Septante : Ἀπφαίν), fils de Nadab, de la tribu de Juda. I Par., II, 30-31.

APPHUS (Septante : Ἄπφους), surnom de Jonathas Machabée. I Mach., II, 5. C'est probablement le nom hébreu *happuš,* « rusé, habile. »

APPIA (Ἀππία), chrétienne du Ier siècle. Dans son épître à Philémon, 2, saint Paul souhaite grâce et paix à Appia, sa sœur très chère. Saint Jean Chrysostome, Théodoret et d'autres exégètes à leur suite ont cru qu'elle était l'épouse de Philémon. Appia faisait certainement partie de la maison de celui-ci; elle est nommée dans les martyrologes latins et les ménologes grecs au 22 novembre, avec Philémon, dont elle aurait partagé le martyre. Voir Philémon. E. Jacquier.

APPIUS (FORUM D') (Ἀππίου φόρον, *Appii Forum*), station postale de l'antique voie Appienne, située au milieu des marais Pontins, où les fidèles de Rome allèrent à la rencontre de saint Paul, quand il était conduit captif à la capitale de l'Empire pour être jugé par César. Act., XXVIII, 15.

Saint Paul, après avoir fait naufrage à Malte, avait été emmené en Italie par un nouveau navire alexandrin, qui avait débarqué à Pouzzoles. De là il avait pris directement la route de Rome. C'est ce qui résulte des expressions de saint Luc, qui voyageait avec lui; aussitôt après avoir nommé Pouzzoles, il ajoute : καὶ οὕτως εἰς τὴν Ῥώμην ἤλθομεν, « et ainsi nous allâmes à Rome. » Act., XXVIII, 14. De Pouzzoles, on pouvait se diriger sur Capoue pour prendre directement la voie Appienne, ou bien longer le littoral jusqu'à Gaëte, et aller de là à Terracine pour rejoindre la voie Appienne qui menait à Rome. Les Actes ne nous font pas connaître lequel de ces deux chemins fut suivi par l'Apôtre; mais un ancien apocryphe grec, qui décrit le voyage de saint Paul, raconte que de Pouzzoles il alla à Baïes et de là à Anxur (Terracine). Ce même écrit apocryphe nomme une autre station jusqu'ici inconnue de la via Appia, Βικουσάρπα, « Bourg de Sérapis ». Voir de Rossi, *Bulletino di archeologia cristiana,* 1883, p. 87. L'Apôtre entra ainsi dans les marais Pontins, où, à la station du Forum d'Appius, il trouva, à sa grande consolation, les frères qui étaient venus à sa rencontre. Il eut ensuite la même consolation aux Trois-Tavernes (voir Trois-Tavernes), où d'autres frères étaient venus également au-devant de lui.

Le Forum d'Appius fut peut-être établi quand Appius Claudius l'Aveugle construisit la voie Appienne, c'est-à-dire en l'année 442 de Rome, et c'est de lui qu'il tira son nom. Ce fut d'abord un lieu de repos, une halte. Quelques marchands commencèrent bientôt à s'y rassembler pour se livrer à leur commerce et tenir un marché (*forum*), de sorte qu'ils formèrent peu à peu un centre d'habitation qui, par la suite des temps, se transforma en une grosse bourgade, dont l'origine ne fut pas différente de celle de quelques autres villes d'Italie, telles par exemple que *Forum Livii* (Forli), *Forum Sempronii* (Fossombrone).

La position du Forum Appii peut se déterminer exactement au moyen des Itinéraires de l'époque impériale. (Pour ces Itinéraires, voir le *Corpus inscriptionum latinarum,* t. X, p. 683 et suiv.) D'après ces documents, elle était distante de Rome de 43 milles, sur la voie Appienne; mais comme le tracé de cette route célèbre, dans la partie comprise entre les monts Lepini et la mer, n'était pas complètement connu avant les grands travaux d'assainissement exécutés sous le pontificat de Pie VI, dans les marais Pontins, les opinions des savants étaient partagées sur la situation du lieu correspondant à cette ancienne bourgade.

Quelques-uns, supposant que l'antique *via Appia,* à cause des marais situés entre Velletri et Terracine, passait sous les monts Lepini par Sulmona, Sezze et Piperno, croyaient que le Forum d'Appius correspondait à la localité où se trouve aujourd'hui le couvent de Fossa Nuova. Voir la carte, fig. 188. Cluverius, *Italia antiqua,* l. III, le plaçait à Maruti, entre Piperno et Terracine; Pierre Comestor la cherchait au contraire sur le littoral. *In Act. Apost.,* CXIX, Migne, *Patr. lat.,* t. CXCVIII, col. 1720.

Mais admettrait-on que l'ancienne route postale de Naples par Sezze et Piperno existât déjà à l'époque romaine, il n'en résulterait pas comme conséquence qu'il n'y avait pas de route au milieu des marais Pontins; il est même certain qu'une route les traversait, quelque incommode et fatigante qu'elle pût être, parce qu'elle était presque toujours couverte par les eaux, ce qui faisait que beaucoup préféraient aller en barque dans les

canaux. C'est ce que nous apprend Strabon, v, 3, 6, et aussi Horace, dans la belle description du voyage qu'il fit à Brindisi, l'an 713 de Rome. Le poète indique le Forum Appii sur la voie consulaire, non loin d'Aricie, au milieu

J. Thuillier, del! *Les chiffres romains indiquent les : Milia passuum ab urbe.*

188. — Forum d'Appius et ses environs.

des marais, si bien qu'il était entouré de barques qui transportaient les voyageurs au milieu de l'eau :

> Egressum magna me excepit Aricia Roma
> Hospitio modico; rhetor comes Heliodorus,
> Græcorum longe doctissimus; inde Forum Appi
> Differtum nautis, cauponibus atque malignis.
> (*Satir.*, l. I, v, 1-4).

Le poète continue à raconter son voyage en bateau jusqu'au temple de Féronia, dans le voisinage de Terracine, où il se lave les mains et le visage dans les eaux sacrées de cette déesse ; puis il monte sur un char, et arrive ainsi à Anxur :

> Ora manusque tua lavimus, Feronia, lympha.
> Millia tum pransi tria repimus, atque subimus
> Impositum saxis late candentibus Anxur.
> (*Ibid.*, 24-26.)

Pour supprimer cette navigation incommode, Trajan fit exhausser la voie Appienne dans la partie où elle traversait les marais, et il la fit paver avec de grandes pierres, comme l'atteste Dion Cassius, LXVIII, 15. Galien dit la même chose, *Method. med.*, IX, 8. Les inscriptions confirment leur témoignage, et nous apprennent de plus que le pavage de cette partie de la via Appia fut commencé par Nerva et achevé par Trajan. Il suffira de citer une seule de ces inscriptions, qui fut trouvée pendant les travaux exécutés par Pie VI, et qu'on voit encore aujourd'hui sur la voie Appienne au Forum d'Appius. Cf. Nicolai, *De' bonificamenti delle terre pontine*, Rome, 1800, p. 94.

> IMP. CAESAR
> NERVA. AVG. GERM
> PONTIF. MAX. TRIB.
> POTEST. III. COS. IIII. P. P.
> VIAM. A. TRIPONTIO. AD
> FORVM. APPI. EX. GLAREA
> SILICE. STERNENDAM
> SVA. PECVNIA. INCHOAVIT
> IMP. CAESAR
> NERVA. DIVI. NERVæ. *f.*
> TRAIANVS. AVG
> GERM. P*ont.* mAX
> TRIB. POTEST. COS. III. P. *p*
> CONSVMMAVIT
> (*Corpus inscriptionum latinarum*, t. x, n° 6824.)

De tout cela, on peut conclure avec certitude que la station du Forum d'Appius fut toujours dans les marais, là même où fut trouvée, avec plusieurs autres, pendant les travaux d'assainissement, près du 43e mille de Rome, l'inscription qui vient d'être rapportée, et où on l'on découvrit aussi des restes de constructions antiques. Quand saint Paul alla à Rome, en l'an 60 de notre ère, cette partie de la route était donc encore dans l'état où la décrivent Strabon et Horace, c'est-à-dire noyée en grande partie dans les eaux stagnantes ; par conséquent, il est très probable que l'Apôtre, lui aussi, fit ce trajet en barque comme le poète, et cet état de choses peut nous expliquer pourquoi les fidèles vinrent à sa rencontre au Forum d'Appius et n'allèrent pas plus loin. H. Marucchi.

APPONIUS, auteur ecclésiastique du VIe siècle, qui composa un *Commentaire sur le Cantique des cantiques*. On croit qu'il était moine et italien : il adresse son travail à un prêtre du nom d'Arménius, le même probablement auquel écrivit Agnel, évêque de Ravenne en 558. D'après le cardinal Mai, *Classici scriptores*, t. v, p. 367, il fut contemporain du pape Vigile et de Justinien. Son commentaire, divisé en douze livres, est un ouvrage de beaucoup de science, solide et bien écrit ; aussi fut-il souvent cité, en particulier par le vénérable Bède. *Patr. lat.*, t. XCI, col. 1102. Pour l'auteur, le Cantique des cantiques est une allégorie de l'alliance de Jésus-Christ avec son Église. On voit qu'il suit les Septante ; il se sert cependant, comme il le dit du reste, du texte hébreu. Ce commentaire est encore précieux pour la confirmation qu'on y trouve de plusieurs vérités traditionnelles, par exemple, du pouvoir des clefs confié à l'Église. Il a été imprimé à Fribourg en 1538. On trouve les six premiers livres dans le tome XIV de la *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, in-f°, Lyon, 1677, p. 98-128. Le cardinal Mai a publié les livres VII, VIII et une partie du IXe, dans le *Spicilegium romanum*, in-8°, Rome, 1839-1844, t. v, p. 1-85. Le commentaire d'Apponius a été abrégé par Luc du Mont-Cornillon. Voir Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, 1862, t. XI, p. 807. É. Levesque.

APRIÈS, pharaon de la XXVIe dynastie égyptienne, ainsi nommé par les Grecs, mais appelé Éphrée dans la Vulgate. Jer., XLIV, 30. On l'appelle aujourd'hui communément Hophra. Voir Éphrée.

APROSIO Angelico, polygraphe italien, dont les critiques vantent à juste titre l'érudition et le goût littéraire, né à Vintimille, en 1607, mort en 1681. Tout jeune encore, il revêtit l'habit des ermites de Saint-Augustin, et se livra avec une sorte de passion aux études tant sacrées que profanes. Celles-ci toutefois eurent la préférence et nous ont valu plusieurs ouvrages, dont quelques-uns sont encore consultés avec fruit, mais qui ne sont pas de notre sujet. Le seul de ses écrits qui intéresse directement les études bibliques est une série de leçons qu'il fit sur le prophète Jonas, dans l'église Notre-Dame-de-la-Consolation, à Gênes, *Prælectiones in prophetam Jonam*, Gênes, 1649 et 1650. Voir Soprani, *Scrittori della Liguria*, p. 23 ; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 5e édition, p. 396, note c. M. Férotin.

APTHORP East, théologien anglican, né à Boston en 1733, mort en Angleterre, le 7 avril 1816. Il exerça le ministère pastoral aux États-Unis. En 1765, il alla en Angleterre, où il reçut diverses dignités dans l'église établie. Vers 1793, il se retira à Cambridge et y passa les dernières années de sa vie. On a de lui *A Letter on the Prevalence of Christianity before its civil Establishment*, Londres, 1778 ; *Discourses on Prophecy*, 2 in-8°, Londres, 1786. Voir *Gentleman's Magazine*, année 1816.

AQUARO (Mathias de), ou plus exactement Mathias

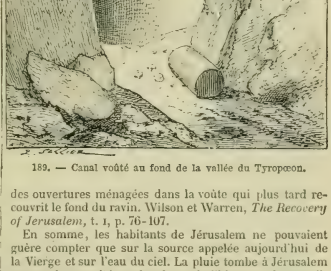
Yvone de Gibbonis, dominicain italien, était originaire de la bourgade d'Aquaro, dans la Calabre. Il mourut en 1591. Il entra, à peine sorti de l'enfance, chez les Dominicains du couvent de Saint-Pierre-Martyr, à Naples, et occupa dans la suite quelques-unes des chaires les plus importantes de son ordre. Il a laissé des travaux importants sur la théologie scholastique et un ouvrage sur la Sainte Écriture, dont nous ne connaissons malheureusement que le titre : *Postilla in XII prophetas minores et alia Scripturæ Sacræ loca difficilia*. Les auteurs de l'histoire littéraire des Dominicains ignorent même si ce travail a été publié. Voir Quëtif-Échard, *Scriptores ord. Prædicatorum*, t. II, p. 302-303. M. Férotin.

AQUEDUC (hébreu : *ṭe'âlâh*, I (III) Reg., XVIII, 32, 35; II (IV) Reg., XVIII, 17; XX, 20; Is., VII, 3; XXXVI, 2; Ezech., XXXIV, 4; une fois *ṣinnôr*, II Reg., V, 8; Septante : ὑδραγωγός; Vulgate : *aquæductus*).

1° *Insuffisance des eaux à Jérusalem.* — Dès les temps les plus reculés, la nécessité a obligé les anciens Juifs à exécuter des travaux considérables pour s'assurer la possession d'eaux potables et suffisantes, surtout dans les villes bâties à une certaine altitude. A Jérusalem, en particulier, la question des eaux a vivement préoccupé les anciens rois. La ville ne possédait que deux sources d'eau potable : la source de Gihon ou de la Vierge, sur le flanc oriental de la colline d'Ophel, et le Bir-Ayoub (puits de Job), l'ancienne *En-Rogel*, III Reg., I, 9, qui n'est pas une source proprement dite, mais un puits, situé au confluent des deux vallées du Cédron et de Ghé-Ben-Hinnom. Mais les Hébreux donnaient parfois indifféremment le nom de *'ên* (source), comme les Arabes d'aujourd'hui donnent celui de *aïn*, aux sources et aux puits. Guérin, *Jérusalem*, p. 202.

2° *Les travaux hydrauliques à l'intérieur de la ville.* — Dans les souterrains du couvent de l'Ecce-Homo, fondé par le P. Ratisbonne, sur l'emplacement de la cour de l'ancienne Antonia, on a trouvé une source assez abondante, qui vient du nord et de plus haut; mais l'eau en est saumâtre et difficilement potable. D'après certaines conjectures, elle alimentait autrefois la piscine de Strouthion, à l'angle septentrional de l'Antonia. Josèphe, *Bell. jud.*, V, XI, 4. Dans les sous-sols du couvent de l'Ecce-Homo, il existe aussi deux piscines parallèles, séparées par un gros mur. La première est remplie d'eau. De l'angle sud-ouest de la seconde part un tunnel taillé dans le roc et pouvant donner passage à un homme. C'est un aqueduc qui conduisait autrefois l'eau de cette piscine dans l'enceinte du temple. Il se dirige au sud sur un parcours de 60 mètres, au sud-est pendant 17 mètres, et à l'est sur une longueur de 5 mètres. Là il se heurte à un mur que les Turcs ont fait construire pour empêcher l'accès du Haram.

Il est possible que la source de l'Ecce-Homo ait coulé primitivement au fond de la vallée du Tyropœon. Plusieurs pensent cependant que ses eaux ne proviennent pas d'une source antique, mais sont le résultat de suintements. Toujours est-il qu'à une époque très ancienne, la vallée a livré passage à des eaux auxquelles il a fallu ménager une issue, quand les constructions s'y sont multipliées. Il y existe encore, sous une masse de décombres qui a 25 mètres de profondeur, un travail hydraulique que les explorateurs anglais Warren et Wilson n'hésitent pas à faire remonter jusqu'au temps des rois de Juda, et probablement de Salomon. Au-dessous de l'arche de Robinson, à l'angle sud-ouest du Haram, ils ont retrouvé le pavage d'une ancienne rue basse. Ce pavage crevé, les explorateurs ont atteint le fond même du ravin, et y ont vu en place les voussoirs du premier pont construit au-dessus du lit du canal. Les principes de la voûte, familiers aux Phéniciens, élèves des Égyptiens et des Assyriens, sont appliqués dans cette antique construction (fig. 189). Le fond de la vallée était sans doute occupé par les maisons des artisans dont l'industrie avait besoin d'eau. Un ruisseau coule encore lentement parmi les décombres, au fond du ravin, sans qu'on ait pu en découvrir la source. Aux abords de l'arche de Robinson, on avait creusé dans le roc même la cuvette du canal. De loin en loin, ce canal s'élargissait de manière à former des bassins plus profonds et plus spacieux, dans lesquels on pouvait puiser par



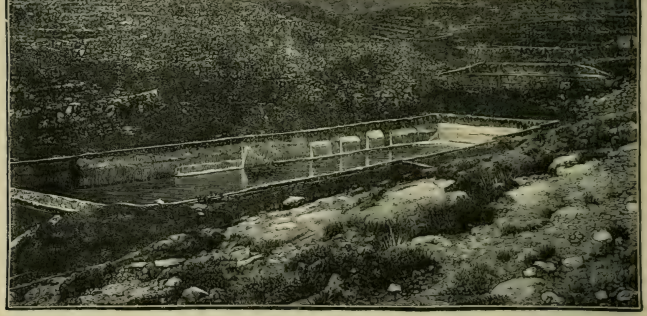
189. — Canal voûté au fond de la vallée du Tyropœon.

des ouvertures ménagées dans la voûte qui plus tard recouvrit le fond du ravin. Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, t. I, p. 76-107.

En somme, les habitants de Jérusalem ne pouvaient guère compter que sur la source appelée aujourd'hui de la Vierge et sur l'eau du ciel. La pluie tombe à Jérusalem en grande quantité pendant les mois d'hiver; on la recueillait dans des citernes et des piscines; mais elle était en danger de se corrompre ou de s'évaporer rapidement, et le service du temple et les besoins d'une population croissante réclamaient l'eau en abondance.

3° *Les aqueducs des Étangs de Salomon.* — Il fallut donc songer à capter des sources assez éloignées et à en conduire l'eau vive jusque dans la ville. Un travail de ce genre fut peut-être exécuté par Salomon. C'est à ce prince, en effet, que la tradition attribue la première adduction d'eaux lointaines jusqu'à la capitale. Il serait allé les chercher jusqu'à Étham, à environ quatre kilomètres au sud-ouest de Bethléhem. Dans le fond d'une vallée étroite et profonde, située à cet endroit et nommée aujourd'hui Ouadi Ourtas, Salomon avait établi, suppose-t-on, son « jardin fermé », Eccl., II, 5, auquel une fertilité merveilleuse était assurée par la chaleur concentrée et par l'abondance des eaux de l'Aïn Ourtas. Les belles eaux de cette source furent plus tard conduites à Hérodium, par Hérode, au moyen d'un aqueduc dont on retrouve encore çà et là des tronçons. Liévin, *Guide de la Terre Sainte*, 3e édit., t. II, p. 91. A l'ouest du jardin de l'Ouadi Ourtas, il existe de vastes piscines, auxquelles Salomon semble faire allusion, Eccl., II, 6, et qui sont connues sous le nom d'Étangs ou de Vasques de Salomon. L'Écriture ne parle pas expressément de ces travaux, mais la tradition les attribue à ce roi. « Nous pouvons croire, dit le capitaine Warren, que les Étangs de Salomon existaient ou furent construits à l'époque de ce prince. » *Underground Jerusalem*, p. 129. Cette croyance est d'ailleurs conforme à l'ancienne tra-

dition juive. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, 3; Talmud, *Joma*, f. 31 a; *Zebachim*, f. 54 b. Les piscines, qui sont au nombre de trois, déversent leurs eaux l'une dans l'autre, et sont surtout remarquables par leurs dimensions. La première, à l'est, est précédée d'un contrefort qui sert à retenir les eaux, et au milieu duquel une petite porte de fer peut leur donner passage. Cette piscine a 177 mètres de long, 64 mètres de large et 15 mètres de profondeur; la seconde, distante de la première de 48 mètres, a 129 mètres de long, 70 de large et 12 de profondeur; enfin le bassin supérieur, à 49 mètres de distance du précédent, mesure 116 mètres de long, 70 de large, et de 7 à 8 de profondeur. Chacun des bassins est élevé de quelques mètres au-dessus du précédent (fig. 190). Tous trois sont jusqu'à Bethléhem, n'était pas horizontal; mais en certains endroits il formait siphon, et, à raison de cette disposition, se composait de tuyaux en pierre emboîtés les uns dans les autres. Il devait amener les eaux dans les parties les plus élevées de la capitale. Son trop-plein se déchargeait dans les étangs; aujourd'hui qu'il est en ruines, toutes ses eaux s'y jettent. L'aqueduc inférieur subsiste encore de nos jours, et sert à amener les eaux à Jérusalem; mais il ne reste guère plus de deux ou trois ans sans avoir besoin de réparations, à cause de l'affluence des eaux qui s'y pressent pendant l'hiver. Il est maçonné à la chaux, et, grâce à des jours ménagés de distance en distance, on peut voir couler l'eau et y puiser. Parti d'Étham, il suit les courbes de niveau de manière à con-



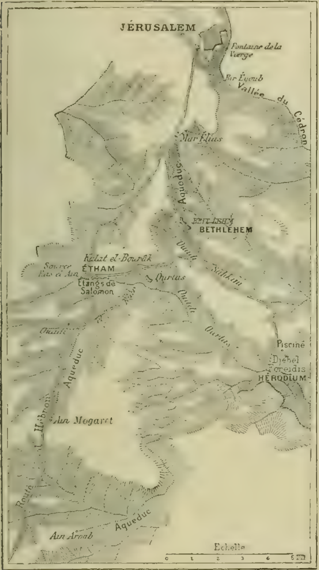
190. — Vasques de Salomon. D'après une photographie.

en partie creusés dans le roc, et en partie construits en maçonnerie. A cent trente pas du bassin supérieur, et tout près de la ligne de partage des eaux entre les versants de la mer Morte et de la Méditerranée, se trouve la source qui fut la première à alimenter les étangs. C'est la fontaine appelée Ras el-Aïn (tête de la source), ou Aïn-Saléh (bonne source). Ce serait la « fontaine scellée » de Salomon. Cant., IV, 12. Guérin, *Description de la Judée*, t. III, p. 112. Souterraine et de difficile accès, elle est encore à 60 mètres au-dessus de l'ancienne plate-forme du temple, qui est elle-même à 754 mètres d'altitude. Il était donc possible d'en conduire les eaux jusqu'à Jérusalem.

La fontaine se déverse d'abord dans un couloir voûté, qui amène ses eaux jusqu'à un réservoir également voûté, surmonté d'une construction circulaire, près du vieux Qala'at el-Bourak (château des bassins), à quelques mètres au nord de l'étang supérieur. De là les eaux se partagent pour être dirigées les unes vers les étangs, les autres vers Bethléhem et Jérusalem. Trois aqueducs prenaient autrefois cette dernière direction, selon Warren, qui n'a pu retrouver les traces que du plus élevé et du plus bas. L'aqueduc le plus élevé, dont on peut suivre les tronçons server une faible pente. Il contourne l'Ouadi Sahhîne au nord, redescend ensuite au sud de Bethléhem, qu'il alimente d'eau, reprend la direction du nord à l'est de la ville, passe près du tombeau de Rachel et de Mar Élias, atteint Jérusalem près de la porte de Jaffa, un peu au-dessus du Birket es-Sultan, redescend brusquement pour contourner l'ancien mur méridional de Sion, longe la pente occidentale de la vallée du Tyropœon, et enfin pénètre dans le Haram par le Bab es-Silsélèh (fig. 191). Mais, avant de franchir cette porte, l'aqueduc alimente la belle fontaine appelée Aïn-Sébil, et, de l'autre côté de la rue, celle qui jaillit à l'intérieur du *méhkémeh* (tribunal civil). Cet aqueduc fournissait autrefois, conjointement avec les deux autres, l'eau nécessaire au service du temple, comme il le fait encore pour le Haram ech-Chérif. C'était vraisemblablement la fontaine intarissable, *fons aquæ perennis*, que Tacite mentionne dans sa description du temple. *Hist.*, V, XII. Bien qu'il soit impossible de déterminer quelle part Salomon prit à ce travail, on peut admettre qu'il y a mis la main le premier. « S'il a construit des piscines destinées à arroser les superbes jardins qu'il avait plantés, notamment dans la vallée d'Étham, n'a-t-il pas dû en même temps songer à approvisionner

suffisamment d'eau et sa capitale et le temple? » Guérin, *Description de la Palestine*, t. III, p. 114.

Mais, dès le temps de Salomon, il fallut bien pourvoir à l'écoulement du sang des victimes du temple, qui était versé au pied de l'autel, et de toutes les eaux qui avaient servi aux purifications. L'autel des holocaustes s'élevait probablement au-dessus d'une citerne appartenant à l'ancienne aire d'Ornan. Au fond de cette citerne est un canal

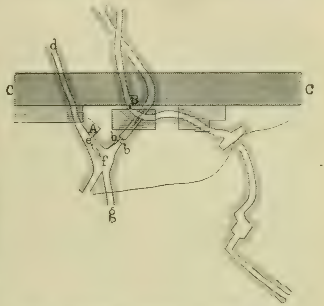


L. Thuillier delᵗ

191. — Aqueducs anciens au sud de Jérusalem.

souterrain, que les musulmans appellent Bir el-Arouah (puits des âmes), et qui ne serait autre que l'ancien conduit par où le sang et les eaux s'écoulaient jusqu'au torrent du Cédron. Guérin, *Jérusalem*, p. 368. A la suite de fouilles entreprises en 1853 par de Saulcy, et continuées ensuite par les explorateurs anglais, on a découvert au sud de la muraille du Haram, sur le palier de l'ancienne triple porte du temple, un puits (fig. 192) donnant accès à un système de galeries qui servaient à l'écoulement des eaux employées dans les sacrifices (fig. 193). De Saulcy, *Voyage en Terre Sainte*, t. II, p. 9.

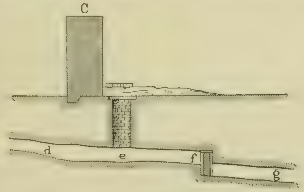
4° *L'aqueduc de l'Aïn Mogâret.* — A mesure que s'accrut la population de Jérusalem, le besoin d'eaux plus abondantes se fit sentir, et l'on songea à capter d'autres sources que celle de Ras el-Aïn. A cinq lieues au sud d'Étham, sur la route qui mène à Hébron, se trouve la source Aïn Mogâret (source de la grotte). Dans une grotte en partie naturelle et en partie artificielle, se rassemblent les eaux des coteaux supérieurs. On a relié cette source à celle d'Étham par un aqueduc tantôt taillé dans le rocher, et tantôt construit en pierres à bossage. Cet aqueduc est ancien, mais d'une époque difficile à déterminer. Il côtoie à peu près la route pendant quatre kilomètres, puis suit le thalweg de l'Ouadi Biâr (vallée des puits), ainsi nommé à cause des regards pratiqués dans l'aqueduc, et au moyen



192. — Galeries pour l'écoulement des eaux du Temple. CC, mur de l'enceinte du Temple. — A, puits de construction moderne. — B, trou. — bb, porte.

desquels on pouvait arroser la vallée et la fertiliser. Cet aqueduc jette ses eaux dans celui du Ras el-Aïn, à l'est des étangs.

5° *L'aqueduc de l'Aïn Aroub.* — Le procurateur Ponce Pilate entreprit à son tour d'enrichir les anciens aqueducs des eaux de l'Aïn Aroub, à onze kilomètres d'Étham, toujours dans la direction d'Hébron. L'Aïn Aroub est une source d'eau potable ordinairement très abondante. L'eau

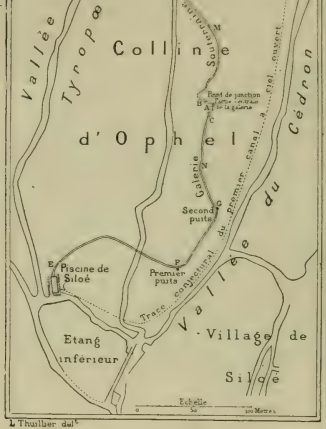


193. — Puits d'accès des galeries devant la triple porte. Coupe suivant d, e, f, g de la figure 192.

monte dans plusieurs puits, d'où elle se déversait dans une grande piscine, à 940 mètres d'altitude. De là partait l'aqueduc de Pilate. Pour subvenir aux frais nécessités par ce travail et par la réparation des anciens aqueducs, le procurateur puisa directement dans le *corban* ou trésor du temple. Une émeute s'ensuivit. Pour la réprimer, Pilate fit déguiser ses soldats, et les envoya dans les parvis du temple faire un grand massacre de Juifs. Josèphe, *Bell. jud.*, II, IX, 4. Cet aqueduc fait des détours immenses, en cherchant toujours le niveau, et il va rejoindre celui de Ras el Aïn, près des Étangs de Salomon. Bien que la distance d'Aïn Aroub à Jérusalem ne soit que de cinq lieues, Josèphe dit que Pilate fit venir des eaux éloignées

de deux cents stades (dix lieues). *Ant. jud.*, XVIII, III, 2. L'aqueduc, en effet, à raison de ses détours, a pour le moins cinquante kilomètres de longueur (fig. 191). C'est un canal quadrangulaire, de 0m70 de large. Liévin, *Guide*, t. I, p. 400; t. II, p. 89-95; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. III, p. 503; *Palestine Exploration Fund, Quaterly Statement*, 1875, p. 71; Dr Schick, *Die Vasserversorgung Jerusalems*, dans la *Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins*, t. I, p. 132 et suiv.; Bædeker, *Palästina und Syrien*, 1891, p. 133.

6° *L'aqueduc de la piscine d'Ézéchias.* — Isaïe fait



194. — Tracé de l'aqueduc de Siloé.

allusion à une piscine creusée par Ézéchias au moment où la ville s'attendait à l'arrivée des Assyriens : « Vous avez fait un bassin entre les deux murs pour les eaux de l'ancienne piscine. » Is., XXII, 11. Cette ancienne piscine est le Birket Mamillah, que Josèphe appelle piscine des Serpents. *Bell. jud.*, V, XII, 2. Elle se trouvait en dehors des murs, à environ six cents mètres de la porte actuelle de Jaffa et de la tour de David. Dans l'angle extérieur que l'enceinte de Sion faisait avec celle d'Acra, Ézéchias creusa une nouvelle piscine, l'Hammam el-Batrak actuel, autrefois l'Amygdalon. Un aqueduc de près de huit cents mètres y amenait les eaux de l'ancienne piscine, dont le niveau est d'une vingtaine de mètres plus élevé. Cet aqueduc existait déjà antérieurement. C'est à son extrémité qu'Isaïe interpella Achaz. Is., VII, 3. Ézéchias ne fit donc en cet endroit que creuser une nouvelle piscine. Puis, pour mettre à l'abri le nouveau bassin, il l'entoura d'une enceinte appelée enceinte d'Ézéchias. L'aqueduc existe encore, en partie creusé dans le roc et en partie maçonné, et il continue à verser dans la piscine inférieure le trop-plein du Birket Mamillah. Ce fut aussi auprès de cet aqueduc, vers la piscine supérieure, que les parlementaires assyriens notifièrent aux officiers d'Ézéchias l'ultimatum de Sennachérib. IV Reg., XVIII, 17; Is., XXXVI, 2.

7° *Les aqueducs de Siloé.* — Mais les travaux d'hydraulique les plus curieux sont ceux que les Hébreux exécutèrent pour canaliser les eaux de la fontaine Gihon ou de la Vierge, qui émerge sur la pente orientale de la colline d'Ophel. Quand David assiégea Jébus, il promit une récompense à celui qui frapperait un Jébuséen et « atteindrait l'aqueduc (*sinnôr*) ». II Reg., V, 8. Ce passage a suggéré l'idée que les Jébuséens avaient anciennement pratiqué une conduite à ciel ouvert, pour faire arriver les eaux de la fontaine jusqu'au sud de la colline, à la piscine de Siloé. Grâce à cette rigole, les eaux restaient à la disposition des habitants, au lieu de se perdre inutilement dans les pierres de la vallée du Cédron. Voir Birch, *Palestine Exploration Fund, Quaterly Statement*, 1884, p. 75, et le tracé conjectural de ce canal (fig. 194).

195. — Galeries primitives donnant accès de l'intérieur de la ville à la Fontaine de la Vierge.

A, Fontaine de la Vierge. — DF, pente d'Ophel. — D, Entrée de la galerie. — CDG, galerie souterraine. — G, endroit où l'on puisait. — E, ancien puits.

Mais cette source était la principale, sinon la seule, de celles qui pouvaient alors alimenter directement la ville. Car rien de plus facile à un assiégeant que d'intercepter les aqueducs d'Étham, quand ils eurent été construits, et de priver d'eau les habitants, en accablant de traits ceux qui sortaient des murailles pour aller puiser à la fontaine de la Vierge. Aussi, sous David ou ses premiers successeurs, on pratiqua dans les escarpements de la colline d'Ophel un système de puits et de galeries permettant d'arriver par l'intérieur du sol jusqu'à la nappe d'eau, et d'y puiser avec des seaux, sans avoir rien à craindre des traits de l'ennemi. Le puits avait son ouverture en haut de la colline, probablement à l'abri de la muraille, à une quarantaine de mètres au-dessus de la nappe d'eau. Il est probable qu'on chercha d'abord à descendre verticalement, comme l'indique un premier puits abandonné en E (fig. 195). Mais ensuite on préféra arriver jusqu'à l'eau par des galeries horizontales ou en pente douce. Ces galeries, qui s'étendent de C en G, ont près de quarante mètres de développement. C'est du point G qu'on puisait l'eau au moyen de seaux. Voir Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, p. 243-252. Ces travaux avaient l'inconvénient de laisser la jouissance de la source aux assiégeants aussi bien qu'aux assiégés.

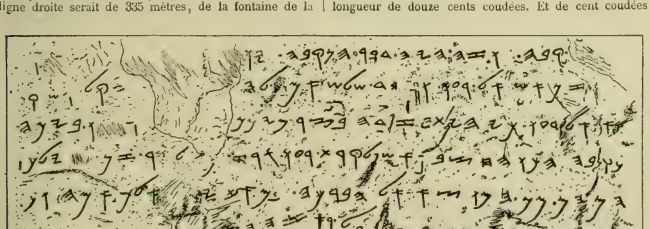
Sous Ézéchias, on entreprit une œuvre bien plus hardie, qui avait pour but de soustraire complètement à l'ennemi l'usage de la source, en ménageant aux eaux un débouché sur le versant sud-ouest de la colline. Le roi « boucha la sortie des eaux de Gihon d'en haut, et les dirigea pardessous, à l'occident de la cité de David ». II Par., XXXII, 30; IV Reg., XX, 20. Cet ouvrage fit grand honneur au prince, car cinq cents ans plus tard le fils de Sirach le rappelait encore avec éloge : « Ézéchias fortifia sa cité, fit entrer

Gog (Gihon) au milieu d'elle, perça le rocher avec le fer, et bâtit des fontaines pour les eaux. » Eccli., XLVIII, 17. Ce fut vraisemblablement dans la prévision d'un siège par les Assyriens que l'œuvre souterraine fut exécutée en plein roc. La galerie d'Ezéchias traverse la colline d'Ophel de l'est au sud-ouest. Elle est d'un travail assez grossier. Sa hauteur actuelle varie de 4m 50 à 0m 45, et

196. — Pierre portant l'inscription de Siloé.

sa largeur ordinaire ne suffirait pas au passage de deux hommes. La différence de niveau entre le point de départ et le point d'arrivée n'est que de 0m 30. La longueur en ligne droite serait de 335 mètres, de la fontaine de la

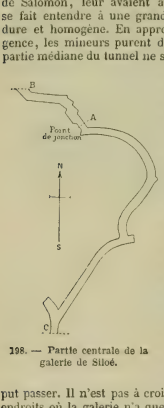
jourd'hui au musée de Constantinople. Les incrustations calcaires en rendaient la lecture assez malaisée. Voici la traduction des six lignes dont elle se compose : « ...la percée. Voici l'histoire de la percée. Quand [les mineurs levaient] le pic l'un vers l'autre, et qu'il y avait encore trois coudées [à percer, on entendit] se crier l'un à l'autre qu'il y avait *zêda* (déviation [?]) dans le rocher sur la droite. Et au jour de la percée, les mineurs frappèrent chacun l'un vers l'autre, pic contre pic, et les eaux coulèrent de la source jusqu'au réservoir, sur une longueur de douze cents coudées. Et de cent coudées



197. — Inscription de Siloé.

Vierge à celle de Siloé; mais les nombreuses sinuosités du parcours la portent à 533 mètres. Voir Conder, *The Siloam tunnel*, dans *Palestine Exploration Fund, Quaterly Statement*, 1882, p. 122-131. En 1880, on a découvert dans la galerie même, à quelque distance de l'endroit où elle débouche, une inscription en ancien hébreu (fig. 196), qui indique la manière dont le travail a été exécuté. La pierre qui portait cette inscription a quelque peu souffert; en 1891 on l'a enlevée. Ph. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*, Paris, in-8°, 1891, p. 193. Elle est aujourd'hui au musée de Constantinople. Les incrustations était la hauteur du rocher au-dessus de la tête des mineurs » (fig. 197). Les mineurs juifs avaient donc eu la hardiesse d'attaquer la roche par les deux extrémités à la fois, comme on l'a fait de nos jours au mont Cenis et dans d'autres travaux analogues. Les travailleurs pouvaient utiliser le niveau d'eau pour conserver à peu près la ligne horizontale. Mais pour assurer la direction longitudinale de la galerie ils manquaient de méthode, et durent procéder par tâtonnements. Aux points d'attaque, en D et en E (fig. 194), les deux équipes se portèrent

trop directement vers le flanc opposé de la colline, et risquèrent ainsi de déboucher l'une à l'est, l'autre à l'ouest, sans s'être rencontrées. Du côté de Siloé, après un parcours de 143 mètres, on creusa un puits vertical F pour atteindre le sol supérieur, qui n'était à cet endroit qu'à 3m 50 du plafond de la galerie. On s'aperçut de la fausse direction, et l'on rectifia le tracé à angle droit. A 70 mètres plus loin, on tenta d'ouvrir un autre puits en G pour se repérer; mais on ne poussa pas loin le travail, à cause de la hauteur de la colline. Du côté de Gihon, on réussit aussi à se remettre dans la bonne voie, en obliquant fortement à gauche. Grâce au niveau d'eau, on était à peu près assuré de ne point passer l'un au-dessus de l'autre; mais rien ne garantissait contre le danger de pousser les deux galeries parallèlement, sans qu'elles se rencontrassent. Heureusement les travaux des carrières, auxquels les ouvriers juifs étaient bien habitués depuis l'époque de Salomon, leur avaient appris que le bruit du pic se fait entendre à une grande distance dans une roche dure et homogène. En approchant du point de convergence, les mineurs purent donc se diriger à l'ouïe. La partie médiane du tunnel ne s'écarte pas très notablement de la direction convenable; mais il y a encore bien des traces d'hésitation, et de place en place de petits culs-de-sac indiquant de fausses voies abandonnées. Quand le bruit des coups devint plus distinct, on s'aperçut que l'équipe de Gihon se portait trop sur la droite (fig. 198); par l'intermédiaire de leurs compagnons échelonnés dans le tunnel et postés autour de la colline, les mineurs se transmirent les indications nécessaires à la rectification du tracé, et la jonction s'opéra enfin en A. On était sans doute pressé ou fatigué du labeur, et, sans se préoccuper de parfaire le travail, on se tint pour satisfait quand l'eau put passer. Il n'est pas à croire cependant que dans les endroits où la galerie n'a que 0m 45 de hauteur, en M et en N (fig. 194), le sol du tunnel soit actuellement dans son état primitif. Les mineurs ont dû y laisser fléchir l'horizontale, et, dans la suite des siècles, les dépressions ont été comblées, aux dépens de la hauteur totale, par les dépôts calcaires de la source. Ces dépôts ont formé au fond des dépressions une couche d'autant plus épaisse, que l'eau y était plus profonde et plus calme. « Il y a dans l'exécution de cette longue galerie, à côté d'inégalités et de malfaçons qui sont d'une industrie encore dans l'enfance, telles dispositions heureuses auxquelles on reconnaît que l'ouvrier juif avait déjà une grande habitude de cette sorte de travaux. C'est ainsi que, jusqu'à une hauteur de près d'un mètre, les parois du canal sont couvertes d'une mince couche d'un ciment rouge très dur, fait en grande partie de terre cuite pulvérisée. Par endroits, les fissures et les trous du roc ont été bouchés avec le même mortier, qui est tout pareil à celui dont aujourd'hui encore, en Palestine, on se sert pour enduire l'intérieur des citernes et prévenir les fuites. » Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV, p. 424. Les textes cités plus haut ne permettent pas de faire remonter l'exécution du travail jusqu'au temps d'Achaz. M. Renan, qui incline vers cette supposition, *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 509, avoue que l'inscription de Siloé « doit être placée, comme date, bien près de l'an 710 ». Point de raison, par conséquent, pour refuser de l'attribuer à Ézéchias, qui régna de 727 à 698.



198. — Partie centrale de la galerie de Siloé.

8° *L'aqueduc voisin du Bir Ayoub.* — Un autre travail du même genre a été découvert par Warren, à l'ouest du Bir Ayoub. C'est un aqueduc plus spacieux que celui d'Ézéchias, car sa largeur moyenne est de 1m 15, et sa hauteur de 2 mètres. On peut le suivre sur une longueur de 600 mètres. Il y a sur le parcours plusieurs escaliers permettant de descendre dans le canal. D'un côté, il aboutit à un vaste réservoir en forme de grotte, et de l'autre il s'arrête brusquement en plein roc. On ignore quelle était la destination de cet aqueduc souterrain. *The Recovery*, p. 257-264. « Il est difficile de lui assigner une date. Rien cependant n'y sent la main romaine; ces degrés, ces regards, ces bassins, ces couloirs évidés dans la roche vive, tout cela est plutôt dans la tradition et le goût des carriers phéniciens et juifs. » Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 424.

9° *Les autres aqueducs de la Palestine.* — Dans le reste de la Palestine, surtout aux environs des centres de population plus importants, on trouve les traces d'un certain nombre d'aqueducs, dans un état de délabrement plus ou moins avancé. Aux environs de Jéricho, les ruines de ces sortes de travaux d'art sont assez nombreuses. A l'ouest de cette ville, dans l'Ouadi el-Kelt, on peut suivre pendant une dizaine de kilomètres un ancien aqueduc qui conduisait à Kakoun les eaux de l'Aïn Fâra. Ces eaux se perdent maintenant dans le ravin du Kelt. D'autres ruines d'aqueducs se voient plus au nord, dans l'Ouadi Fasaïl, près de l'ancienne ville à laquelle Hérode donna le nom de Phasaël.

A Naplouse, l'ancienne Sichem, un aqueduc maintenant ruiné amenait les eaux de l'Aïn Askar, qui jaillit à trois lieues à l'ouest de la ville. Une autre source, qui n'est qu'à trois kilomètres au sud, Ras el-Aïn, fait encore aujourd'hui couler dans un aqueduc ses belles eaux, qui au passage font tourner plusieurs moulins.

La ville de Béthulie était alimentée d'eau par diverses sources à portée des murs, et par une source principale, qui était mise en communication avec la place par un aqueduc. Judith, VII, 6, 7. Holopherne fit couper l'aqueduc et défendre l'accès des autres sources. L'incertitude qui plane sur l'identification de Béthulie ne permet point d'assigner l'emplacement de cet aqueduc. Mais au pied de la montagne qui couronne Belâméh, l'ancienne Belma, Judith, VII, 3, on trouve une caverne maçonnée, du fond de laquelle, au dire des habitants, partirait un souterrain qui s'élève jusqu'à l'ancienne ville, et par lequel les défenseurs de la place pouvaient venir puiser l'eau qui se trouve dans la caverne, appelée Bir es-Sedjem. Liévin, *Guide*, t. III, p. 72.

Lorsque, sous Hérode, Césarée prit de l'importance, il fallut aviser à la pourvoir d'eaux abondantes. On les emprunta à la rivière de Zerka, qui se jette dans la mer à cinq kilomètres au sud de la ville. L'aqueduc suivait le bord de la mer. Près de la rivière, il était construit en pierres de petite dimension, et plus loin reposait sur des arches en plein cintre, et se composait de pierres d'un plus grand appareil. Un autre aqueduc allait chercher l'eau à Sebbarine, à quinze kilomètres à l'ouest de Césarée. Le tout est maintenant ruiné et abandonné. Liévin, *Guide*, t. III, p. 229.

Parfois enfin on se contentait de tracer aux eaux un chemin artificiel, en leur créusant un lit en pleine roche. C'est le cas de l'Aïn el-Tabegah, entre Khan-Minieh et Tell-Houm, qui déversait ses eaux dans la fertile plaine de Génésareth par un canal à ciel ouvert taillé dans le roc, qui sert aujourd'hui de sentier.

Çà et là se rencontrent d'autres ruines d'aqueducs. On ne peut guère assigner de dates précises à ces différents ouvrages; mais il est certain que les anciens habitants du pays n'ont reculé devant aucun effort pour mettre à leur portée les eaux potables, et que leurs successeurs

n'ont guère fait qu'utiliser, entretenir, réparer, et le plus souvent laisser tomber en ruines les travaux exécutés antérieurement. H. LESÊTRE.

1. AQUILA (Ἀκύλας), nom d'origine latine, ainsi que celui de Priscille, Πρίσκα ou Πρισκίλλα (diminutif plus familier), que portaient deux Juifs, mari et femme, chez qui Paul reçut l'hospitalité à Corinthe, et dont il se plaît, dans ses lettres, à reconnaître le dévouement à la cause de l'Évangile. Vivant au milieu des païens, à Rome ou ailleurs, ils avaient changé, selon l'usage du temps, leurs noms juifs en noms tout à fait romains. Plusieurs interprètes ont même supposé qu'Aquila était un fils d'affranchi de ce Pontius Aquila qui se trouve mentionné par Cicéron, *Ad Famul.*, x, 33, et par Suétone, *Cæsar*, 78, comme adversaire de Jules César. En ce cas, le copiste aurait mal reproduit le texte, et en écrivant Ποντικὸν τῷ γένει, il aurait substitué une indication géographique à une indication familiale, et fait naître dans la province du Pont celui qui, probablement originaire de Rome, se rattachait, par l'affranchissement de l'un des siens, à l'illustre famille Pontia. La chose est plus ingénieuse que probable. Aquila était né dans cette province du Pont, au sud de la mer Noire, d'où, rapprochement singulier, sortit un demi-siècle plus tard un autre Juif du même nom que lui, né à Sinope, et qui traduisit en grec l'Ancien Testament, avec un esprit absolument hostile aux idées chrétiennes. Le Pont comptait de nombreuses colonies israélites, et le nom d'*Aquila*, « aigle, » comme celui des plus nobles animaux, le lion, par exemple, était fréquemment adopté par ceux qui voulaient déguiser leur origine juive, et avoir ainsi plus de liberté dans leurs rapports commerciaux avec les païens. Priscille ou Prisque, comme on disait indistinctement Domitilla ou Domitia, selon qu'on voulait exprimer la tendresse familière ou le respect, pouvait bien être née à Rome même. En tout cas, qu'ils fussent du Pont ou rattachés à la famille Pontia, ils habitaient la capitale de l'empire. C'est là que, comme juifs ou comme chrétiens, car la police impériale ne distinguait pas encore les uns des autres, ils furent atteints par l'édit d'expulsion que porta Claude vers l'an 50: « Judæos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes, Roma expulit. » Suétone, *Claud.*, 25. Quoi qu'en disent certains exégètes, l'occasion des troubles fut non pas un Chrestus quelconque, mais le Christ ou le Messie. Voir Le Camus, *L'Œuvre des Apôtres*, t. I, p. 354. Ceux qui commettaient une pareille méprise pouvaient bien confondre et juifs et chrétiens sous une même dénomination.

Chassés de Rome, Aquila et Priscille se transportèrent à Corinthe, et c'est là que Paul les trouva fort à propos, pour s'établir chez eux et entreprendre à son aise l'évangélisation de cette grande cité. Il avait appris à Tarse justement le métier qu'ils exerçaient eux-mêmes, et cela lui servit à vivre sans être à charge à personne. Ils fabriquaient des tentes. Cette industrie des tissus en poil de chèvre, si commune en Cilicie (voir Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, t. III, p. 113, et *L'Œuvre des Apôtres*, t. I, p. 139), était fort lucrative, et Aquila paraît l'avoir pratiquée sur une vaste échelle, avec des ouvriers qui partageaient ses convictions chrétiennes, et que Paul appellera plus tard « la petite Église qui est dans sa maison ». Est-ce seulement par analogie de métier, ou parce qu'il les savait chrétiens, que Paul se retira chez eux? Peut-être pour les deux motifs à la fois. Plusieurs supposent que, quand l'Apôtre arriva à Corinthe, au moins Aquila n'était pas chrétien, et ils le concluent de ce qu'il est simplement appelé « un Juif », Ἰουδαῖον, et non pas un disciple; il est, en effet, classé parmi les Juifs expulsés, πάντας τοὺς Ἰουδαίους, sans autre distinction. Mais cet argument est loin d'être concluant, car il est évident que l'historien n'a qu'une intention en qualifiant Aquila de Juif, c'est d'indiquer sa nationalité et non sa religion. D'autre part, il serait fort surprenant que, s'il fut converti par Paul, ni saint Luc ni l'Apôtre n'aient dit un mot pour l'insinuer. C'est probablement à Rome, ou nous supposons que Pierre alla prêcher vers l'an 45, voir *L'Œuvre des Apôtres*, t. I, p. 310 et suiv., qu'Aquila et Priscille avaient embrassé la foi chrétienne. Leur zèle pour l'Évangile et leur caractère militant, tels qu'ils nous sont connus d'après le livre des Actes et les Épîtres de saint Paul, portent à croire qu'ils se trouvèrent particulièrement en vue dans l'agitation qui se produisit à Rome, et tout naturellement ils furent des premiers expulsés.

Paul, arrivant d'Athènes à Corinthe, s'établit donc et travailla chez eux. Act., XVIII, 1-3. Il y resta, prêchant Jésus-Christ aux Juifs tous les jours de sabbat, dans la synagogue, et aux Grecs quand il en avait l'occasion. C'est à la suite d'une violente sortie contre la criminelle obstination des Juifs, que, pour prouver sa résolution d'aller aux Gentils, en laissant à leur infidélité les fils d'Israël, il quitta la maison d'Aquila et logea chez Justus. Toutefois il ne brisait pas avec les deux époux qui l'avaient si cordialement accueilli, et dont la foi n'avait fait que grandir. Quand il partit pour Éphèse, Aquila et Priscille l'y suivirent. Act., XVIII, 19. Là, après que Paul fut parti pour Jérusalem, ils s'occupèrent de gagner à la cause de l'Évangile un prédicateur très éloquent, mais imparfaitement initié à la doctrine de Jésus-Christ, Apollo. C'est à eux que revient le mérite d'avoir fait l'éducation chrétienne et peut-être même la conquête de cet émule de saint Paul, ce qui n'est pas sans quelque gloire. Act., XVIII, 26.

A partir de ce moment, le livre des Actes ne parle plus d'Aquila et de Priscille; mais dans ses Épîtres saint Paul leur adresse, toutes les fois qu'il le peut, un amical souvenir et de sincères éloges. Ainsi quand il écrit à l'Église de Rome : « Saluez Prisque et Aquila, dit-il, qui ont travaillé avec moi pour le Christ Jésus; ils ont exposé leur tête pour me sauver la vie; et je ne suis pas seul à leur en rendre grâces, toutes les Églises des Gentils partagent ma reconnaissance; saluez aussi l'Église qui est dans leur maison. » Rom., XVI, 3-5. Quand il écrit sa seconde lettre à Timothée, IV, 19, qui se trouvait sans doute alors à Éphèse : « Saluez, ajoute-t-il, Prisque et Aquila. »

Dans sa première lettre aux Corinthiens, l'Apôtre, qui était alors à Éphèse, ne manque pas de leur envoyer le plus cordial souvenir d'Aquila et de Priscille, chez qui il demeure, absolument comme à Corinthe, et de la part de l'Église qui est dans leur maison. I Cor., XVI, 19. D'où l'on peut conclure que, soit par esprit de prosélytisme, soit dans l'intérêt de leur commerce, Aquila et Priscille se transportaient tour à tour dans les grands centres, Corinthe, Éphèse, Rome, amenant avec eux leurs ouvriers chrétiens, ou réussissant, avec leur zèle intelligent, à grouper autour d'eux, partout où ils s'installaient, assez de fidèles pour que Paul puisse appeler leur entourage de Rome ou d'Éphèse une petite Église.

On sait que, pendant bien longtemps, on a désigné comme la maison d'Aquila et de Priscille la pauvre petite église qui, sur le mont Aventin, porte le nom de Sainte-Prisque. La tradition actuelle a malencontreusement modifié l'ancienne, en supposant que l'antique oratoire a été élevé en l'honneur d'une vierge martyre postérieure aux temps apostoliques. Une inscription sur plaque de bronze, découverte il y a quelque temps, dit que l'église avait été bâtie sur la maison d'un certain Marius Pudens Cornelianus. Ce nom de Pudens rappelle celui du patricien fils de Priscille, contemporain des apôtres. Dès lors on peut se demander si les deux époux juifs dont il s'agit dans cet article ne furent pas des affranchis de la maison de Priscille, mère de Pudens, ayant occupé une de ses maisons sur l'Aventin, maison devenu plus tard une église et à laquelle se seraient rattachés leur souvenir d'abord et puis celui d'une jeune fille morte pour l'Évangile et portant aussi le nom de Priscille. M. de Rossi, avec son admirable sagacité, a cherché à compléter les

éléments de cette hypothèse. Les Acilii Glabriones, ensevelis au cimetière de Sainte-Priscille, se rattachaient certainement à une famille où le nom de Priscille était très commun. Serait-il impossible que le nom d'Aquila fût un dérivé d'Aquilius ou Acilius, dans lequel le *c* avait sa prononciation dure comme il la garda longtemps dans la langue latine? Ainsi on se rendrait compte des deux noms romains que nos deux Juifs portaient, bien que, au moins le mari, fût originaire du Pont.

Le martyrologe romain honore, le 8 juillet, le souvenir d'Aquila comme évêque d'Héraclée. Mais on ne sait sur quels fondements repose cette indication. Ce qui est sûr, c'est que Priscille et Aquila furent deux vaillants ouvriers de l'Évangile, et que leur mémoire demeurera éternellement bénie parmi les chrétiens. E. Le Camus.

2. AQUILA, traducteur grec de la Bible hébraïque, au IIe siècle de l'ère chrétienne. La tradition talmudique fournit quelques renseignements historiques sur le traducteur Aquila, à savoir : qu'il était un Grec converti au judaïsme, un prosélyte, originaire de la province du Pont, contemporain et parent de l'empereur Hadrien (117-138); qu'il traduisit la Bible hébraïque en grec sous la direction de R. Akiba, ou, suivant une autre tradition, sous la direction de R. Éliézer et de R. Josué. Onkélos, à qui l'on attribue une paraphrase ou targum du Pentateuque, « Onkélos le prosélyte, » serait le même nom qu'Aquila. Voir Anger, *De Onkelo*, part. I: *De Akila*, Leipzig, 1845.

La tradition chrétienne est plus précise. Saint Irénée († 203) est le premier Père qui mentionne explicitement la version grecque d'Aquila (avant 177). Ayant à interpréter l'*Ecce virgo concipiet* d'Isaïe, VII, 14, il repousse l'interprétation qui veut traduire *'almâh* par *adolescentula* (νεᾶνις), « jeune fille, » et il ajoute : « C'est l'interprétation donnée par Théodotion d'Éphèse et par Aquila du Pont, tous deux Juifs prosélytes, qu'ont suivie les Ébionites. » *Contra hæreses*, III, 21, t. VII, col. 946. Saint Épiphane († 403), dans son traité *De mensuris et ponderibus*, c. XIV, t. XLIII, col. 261, rapporte que l'empereur Hadrien, voulant restaurer la ville de Jérusalem, demeurée en ruines depuis le siège de Titus, avait confié le soin de cette restauration à Aquila, « le traducteur grec de l'Écriture et son propre beau-frère, lequel était de Sinope, ville du Pont. » Saint Épiphane poursuit en racontant que, frappé des miracles qu'opéraient les membres de l'Église chrétienne du lieu, Aquila avait demandé et reçu le baptême; mais que, mal converti à la foi nouvelle, il aurait été chassé de l'Église; alors, de dépit, il avait passé au judaïsme, s'était fait circoncire, et, ayant appris l'hébreu, avait composé une nouvelle version grecque de la Bible, « dans le but de contredire les Septante et de supprimer des saintes lettres les témoignages favorables au Christ. » Mais ce récit, recueilli par saint Épiphane, et auquel rien ne fait écho ni dans la tradition talmudique ni dans la tradition chrétienne, manque d'autorité. Saint Jérôme dit simplement, comme le Talmud de Jérusalem, qu'Aquila était un disciple de R. Akiba. *In Isai.*, 49, t. XXIV, col. 466. En résumé, on peut tenir pour probable qu'Aquila était un prosélyte, originaire du Pont, formé dans quelque école de rabbins de Palestine, dans la première moitié du IIe siècle.

La pensée d'Aquila, en entreprenant une traduction nouvelle de la Bible pour la substituer à celle des Septante, avait été de donner une version strictement littérale. Origène la caractérisait ainsi : « Aquila s'attacha servilement à la leçon hébraïque; ce qui fait croire aux Juifs qu'il a traduit l'Écriture plus soigneusement, et que mieux que tous les autres il en a saisi le sens; de là l'usage que font de sa version les gens qui savent mal l'hébreu. » Origène, *De Susanna*, c. 2, t. XI, col. 52. Saint Jérôme, qui estimait Aquila comme un interprète soigneux et ingénieux, *diligens et curiosus interpres*, dit-il dans son commentaire d'Osée, II, 17, t. XXV, col. 839, saint Jérôme lui reproche d'être ergoteur, *contentiosus*, et de chercher à rendre non seulement les mots, mais jusqu'aux formes syntaxiques hébraïques, et d'écrire, par exemple, σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν, ce qui pour être fidèle n'en est pas moins incorrect. *Epistol.*, LVII, 11, t. XXII, col. 577. Le σύν grec, qui n'aurait pas dû être employé ici, est destiné à rendre la particule hébraïque *'et*, laquelle marque l'accusatif. Il pourrait se faire de plus que la version d'Aquila ait été entreprise avec une arrière-pensée de controversiste : c'est ainsi que saint Épiphane la jugeait, nous l'avons vu, et peut-être aussi saint Justin. Ce Père, qui écrivait sous le règne d'Antonin (137-161), engagé dans la controverse avec les Juifs, parle des interprétations nouvelles, contraires à celles des Septante, que les Juifs opposent maintenant aux chrétiens : « Je ne suis pas de l'avis de vos maîtres, qui ne croient pas que les Septante ont été de fidèles traducteurs, et qui entreprennent de traduire eux-mêmes; et il ne faut pas que vous ignoriez que nombre de textes qui s'appliquaient à Jésus-Christ ont été par ces nouveaux traducteurs supprimés de l'Écriture. » Et il cite le texte *Ecce adolescentula*, substitué au texte *Ecce virgo*. Justin, *Dial. cum Tryphone*, c. LXXI, t. VI, col. 644. Or saint Irénée nous a appris que cette interprétation nouvelle était celle d'Aquila et de Théodotion : c'étaient donc bien vraisemblablement ces « deux maîtres » que saint Justin traitait de traducteurs tendencieux.

Saint Jérôme, *In Jeremiam*, V, 22, et IX, 17, t. XXIV, col. 719 et 740, mentionne deux éditions différentes de la version grecque d'Aquila; mais la question de savoir ce qu'il faut entendre par cette *editio prima* et par cette *editio secunda* n'a pas été éclaircie encore. Le texte d'Aquila ne nous est point parvenu, il a disparu avec le judaïsme hellénistique. Mais Origène avait fait figurer dans ses Hexaples la version d'Aquila, et parmi les restes des Hexaples nous avons des restes d'Aquila. Cf. *Patr. gr.*, t. XV et XVI.

Voir le chap. II, *De Aquilæ versione*, des prolégomènes de Field à son édition des Hexaples, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt*, Oxford, 1875, t. I, p. XVI-XXVII; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 1886, t. II, p. 704-708. P. Batiffol.

3. AQUILA (Adler) Johannes Kaspar, théologien luthérien, né à Augsbourg, le 7 août 1488, mort le 12 novembre 1560. Aquila est la traduction latine du nom allemand Adler. Après avoir fait ses études dans le gymnase de sa ville natale, il voyagea en Italie et en Suisse. Sa vie fut très agitée et très changeante. Devenu curé de Jenga, près d'Augsbourg, en 1516, il se maria bientôt après et fit profession ouverte de luthéranisme. En 1524, il professa l'hébreu à l'université de Wittenberg, et il aida Luther à traduire l'Ancien Testament. « Si la Bible était perdue, disait Luther, je la retrouverais chez Aquila. » Cet ardent luthérien composa un grand nombre d'écrits, la plupart de circonstance et de peu d'étendue. Voir Avenarius, *Lebenschreibung Aquila's*, in-8°, Meiningen, 1719; Schlege, *Leben Aquila's*, in-4°, Leipzig, 1773; Fr. Gensler, *Vita J. C. Aquilæ*, in-8°, Iéna, 1816.

AQUILON (hébreu : *ṣâfôn*, « l'obscur, » le nord et le vent qui en vient; Septante : βορέας; Vulgate : *aquilo*). Ce mot désigne tout d'abord l'un des quatre points cardinaux, le septentrion. Le *ṣâfôn* est, en effet, la partie du ciel où le soleil ne va jamais, le côté le plus inaccessible du firmament. Is., XIV, 13. Les Hébreux s'orientaient vers le soleil levant, et ils appelaient le midi la droite. Ps. LXXXVIII, 13; CVI, 3. Mais ils donnaient de préférence aux points cardinaux le nom concret des quatre vents. I Par., IX, 24; Jer., XLIX, 36; Ezech., XXXVII, 9; Matth., XXIV, 31. Aussi l'aquilon est-il presque toujours pris pour le nord. Pour les prophètes, Soph., II, 13; Judith, XVI, 5, le « pays de l'aquilon » est l'Assyrie, qui est sensiblement

au nord de la Palestine. La Babylonie, quoique située à l'est, est aussi désignée sous le nom de « terre de l'aquilon », Jer., I, 13-15; XLVI, 6, 10, 20, 24; Ezech., XXVI, 7, parce que les envahisseurs qui venaient de Chaldée en Palestine y arrivaient par le nord. Quelquefois cependant l'aquilon est plus spécialement le vent même du nord. La pluie vient, en Palestine, de l'ouest et du sud-ouest. Quand il y avait saute de vent, Eccle., I, 6, l'aquilon dissipait la pluie. Prov., XXV, 23. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IX, 6. Ce vent avait passé par les sommets toujours neigeux et glacés de l'Hermon. Il apportait la fraîcheur en été, et, en soufflant sur les jardins, aidait les fleurs à exhaler leur parfum, Cant., IV, 16; mais il n'était pas toujours aussi agréable. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, III, IX, 3. C'est lui qui amenait les orages, la neige et même la gelée; il causait encore la sécheresse, jusqu'à ce que la pluie abattît le vent. Ezech., I, 4; Eccli., XLIII, 18-23. A Jérusalem, le vent du nord souffle environ trente jours par an, celui du nord-est trente-trois jours, et celui du nord-ouest cent quatorze jours. Socin, *Palestine et Syrie*, p. 168. Dans la vallée encaissée du Jourdain, c'est ordinairement un contre-courant du nord qui règne en hiver. H. LESÊTRE.

1. AQUIN (Louis-Henri d'), auteur juif du XVIIe siècle, fils de Philippe d'Aquin, né à Avignon, se convertit et se fit baptiser avec son père. Il était très habile dans la science rabbinique et les langues orientales. On a de lui : 1° *Levi Gersonidæ commentaria in quinque priora capita libri Jobi*, in-4°, Paris, 1622; 2° *Raschii scholia in librum Esther in versione latina, cum excerptis quibusdam ex Talmude et Jalkut in eumdem librum*, in-4°, Paris, 1622. Cf. Bourgeret, *Mémoires pour servir à l'histoire des Juifs de Provence*, dans les *Mémoires de littérature et d'histoire*, t. II, p. 11; Kalkar, *Israel und die Kirche*, p. 52. E. LEVESQUE.

2. AQUIN (Philippe d'), Juif, né à Carpentras, se nommait Juda Mordecaï avant sa conversion à la foi chrétienne. Comme il se fit baptiser à Aquino, dans le diocèse de Naples, il prit le nom d'Aquin. Il alla, en 1610, à Paris, où il fut nommé professeur d'hébreu au collège de France, et aida Michel Le Jay dans l'impression et la correction des textes hébreux et chaldéens de sa Polyglotte. Siméon de Muis, au psaume XXXV, 14, de son commentaire, le loue en ces termes : « Vir rarae et exquisitissimae in hebraicis litteris doctrinae. » Il mourut en 1650. On a de lui : 1° un dictionnaire hébreu, araméen et talmudique, intitulé *Ma'ârik hamma'ôdôt, Celui qui dispose en ordre*, et en sous-titre : *Dictionarium absolutissimum complectens alphabetico ordine et facili methodo omnes voces hebraeas, chaldaeas, talmudico-rabbinicas, quae in reliquis, quae uspiam sunt, Dictionariis extent, innumeraesque alias quae a nullo lexicographo sive christiano, sive judaeo, hactenus observatae sunt : variorum praeterea legis caeremoniarum, sententiarum ac locorum difficiliorum in Rabbinorum et Cabbalistarum libris passim occurrentium explicationem, necnon compendia scribendi, seu abbreviaturas omnes Hebraeorum*, in-f°, Paris, 1629; 2° *Philippi Aquini Primigeniae voces seu Radices breves linguae sanctae, cum thematum investigandi ratione*, in-16, Paris, 1620; 3° *Veterum Rabbinorum in exponendo Pentateucho Modi tredecim, quorum explicatio lucem maximam afferet iis, qui legem accurate volunt interpretari, et scripta Rabbinorum intelligere*, in-4°, Paris, 1620; 4° *Dissertation du Tabernacle et du Camp des Israélites, recueilly de plusieurs anciens Docteurs hebreux*, in-4°, Paris, 1623. Une nouvelle édition améliorée, in-4°, Paris, 1624, porte le titre suivant : *Explications littérales, allégoriques et morales du Tabernacle que Dieu ordonna à Moïse, des habits des prestres et de la façon qu'on consultait le Rational en la loi ancienne, ensemble de la forme des sacrifices judaïques; le tout curieusement recueilli et fidèlement traduit des plus savants et anciens auteurs hébreux ; avec un discours du camp des Israélites, et la description des pierreries du rational du grand prestre, ajoutés à la fin pour la seconde édition, revue par l'auteur.* 5° Il composa aussi une version en hébreu du Nouveau Testament avec des notes sur les Épîtres de saint Paul, propres, dit-il, à éclairer les Juifs. Voir Lelong, *Dissertation historique sur les Bibles polyglottes;* Bourgeret, *Mémoires pour servir à l'histoire des Juifs de Provence*, dans les *Mémoires de littér. et d'hist.*, t. II, p. 11. E. LEVESQUE.

AR, AR-MOAB (hébreu : 'Âr, Num., XXI, 15; Deut., II, 9, 18, 29; 'Ar Mô'âb, Num., XXI, 28; Is., XV, 1; Septante : Ἦρ, Num., XXI, 15; Ἀροήρ, Deut., II, 9, 18, 29; ἡ Μωαβῖτις, Is., XV, 1), capitale du pays de Moab, située à la partie septentrionale, au sud de l'Arnon. Is., XV, 1; Num., XXI, 28.

I. *Noms.* — On regarde généralement 'Âr comme la forme moabite de l'hébreu 'Îr, « ville, » de même que, dans l'inscription de Mésa, Qar répond à *Qiryâh* avec la même signification. C'est pour cela que plusieurs auteurs veulent reconnaître la cité dont nous parlons dans 'Îr Mô'âb de Num., XXII, 36, quoique toutes les versions aient rendu ces deux mots d'une manière indéfinie par πόλιν Μωάβ, *oppido Moabitarum*, « une ville de Moab. » C'est à tort que les Septante ont, dans trois endroits, Deut., II, 9, 18, 29, traduit 'Ar par Ἀροήρ, *Aroer* : ce sont deux villes distinctes; la première, en effet, fut donnée en héritage « aux fils de Loth », c'est-à-dire aux Moabites, dont les Israélites devaient, par ordre de Dieu, respecter le territoire, Deut., II, 9, tandis que la seconde, située au delà de l'Arnon, faisait partie de la tribu de Ruben. Jos., XIII, 9, 16; Deut., II, 36.

Au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, Ar était connue sous le nom d'Ἀρεόπολις ou de *Rabbath-Moab*, c'est-à-dire « Moab la grande ». *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 276, au mot Μωάβ; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 909; *Comment. in Isaiam*, XV, 1, t. XXIV, col. 167. Dans ce dernier passage, le saint docteur explique 'Areópolis par l'hébreu 'Ar et le grec πόλις, rejetant l'étymologie adoptée par la plupart de ses contemporains, Ἄρεως πόλις, « ville de Mars. » Sans parler de la philologie, qui pourrait trouver à redire à cette explication, M. de Saulcy prétend que la numismatique lui donne tort; car, sur différentes monnaies romaines appartenant à cette ville (fig. 190), on voit l'image d'une « divinité guerrière, casquée et cuirassée, tenant une épée de la main droite, et, de la gauche, une lance et un bouclier rond; c'est évidemment Mars ou Arès ». *Numismatique de la Terre Sainte*, Paris, 1874, p. 355. Étienne de Byzance, dans ses *Ethniques*, Leyde, 1694, p. 651, nous apprend également qu'Aréopolis n'est autre chose que Ῥαβάθμωα, probablement Ῥαβαθμωδα, comme sur les monnaies, c'est-à-dire Rabbath-Moab.

Théodoret, dans son *Commentaire sur Isaïe*, XV et XXIX, t. LXXXI, col. 341 et 376, dit qu'Ariel, Ἀριήλ, aurait été aussi le nom d'Aréopolis. Eusèbe, *Onomasticon*, p. 228, rapportant cette même opinion, ajoute que, de son temps, les habitants de la ville appelaient encore leur divinité *Ariel*, et c'est peut-être pour défendre son temple qu'ils montrèrent ce furieux acharnement dont parle Sozomène. *H. E.*, VII, 15, t. LXVII, col. 1457. Enfin Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, t. II, p. 577, pense que de là vient le nom de la contrée appelée Ἀρηλίτις, *Arêlitide* ou *Arielitide* par saint Épiphane, *Adv. hær.*, I, t. XLI, col. 261.

II. *Identification.* — Une tradition, remontant au moins jusqu'au ^e siècle, regarde donc comme identiques Ar-Moab, Aréopolis et Rabbath-Moab. C'est pour cela qu'un grand nombre d'auteurs ont reconnu cette antique cité dans les ruines actuelles d'*Er-Rabbah*, à l'est de la mer Morte, à peu près à moitié route entre Kérak et l'Arnon. Cf. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina*, etc., Ber-

lin, 1854, t. I, p. 411 ; Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 166 ; Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, 1859, p. 287 ; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 12, etc. Suivant Abouléda, *Géographie*, texte arabe publié par MM. Reinaud et le baron Mac Guckin de Slane, Paris, 1840, p. 247, Er-Rabbah a succédé à « une ville capitale très ancienne », qu'il nomme *Mâb*, et dont « la mention est célèbre dans l'histoire des Israélites ». Mâb rappelle évidemment l'hébreu מואב et la Μωάβ de l'*Onomasticon*, p. 276, « ville de l'Arabie, qui est maintenant *Aréopolis;* le pays s'appelle aussi Moab, mais la ville a comme nom propre *Rabbath-Moab.* »

Plusieurs exégètes cependant n'admettent pas l'identité d'*Ar* ou Aréopolis et d'*Er-Rabbah*. Dietrich l'a combattue dans Merx, *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T.*, t. I, p. 320 et suiv. Ses arguments sont ainsi résumés par Franz Delitzsch, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, das Buch Jesaia*, Leipzig, 1889, p. 220 : « 1° L'Ancien Testament et les versions ne connaissent aucune Rabbah moabite ; c'est Eusèbe qui la mentionne le premier, et elle semble, après la ruine d'Ar par le tremblement de terre dont parle saint Jérôme, être devenue la capitale du pays et avoir reçu, avec le nom de *Rabbath Moab*, celui d' Ἀρεόπολις. — 2° Ar était située sur les bords de l'Arnon, tandis que les ruines de Rabbah se trouvent à six heures au sud du torrent, non pas à la frontière nord, mais au milieu même de Moab. Le récit de Num., XXI, 28, rend vraisemblable la position d'Ar au confluent du *Ledjoum* et du *Modjib*, peut-être (au moins les fortifications placées « sur les hauteurs de l'Arnon ») aux ruines actuelles d'*Oumm er-Reçâs*, au sud-est (?) du même confluent. »

Il est vrai que l'Ancien Testament et les versions ne parlent

199. — Monnaie d'Ar-Moab.

Tête laurée de Septime-Sévère. ΑΥ ΣΕΟΥΗΡΩ.— Ꞓ. ΡΑΒΒΑΘ ΜΩΒΑ. Divinité guerrière de face, casquée et cuirassée, tenant une épée de la main droite, et de la gauche une lance et un bouclier. A droite et à gauche, dans le champ, un autel allumé en forme de colonnette.

d'aucune Rabbath de Moab ; mais, bien avant Eusèbe et saint Jérôme, on connaissait une ville dont les monnaies d'Antonin, de Septime-Sévère et de Caracalla nous ont conservé le nom de ΡΑΒΒΑΘ ΜΩΒΑ (fig. 199) ; cf. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, p. 355-358. La *Notitia dignitatum imperii*, après avoir mentionné la *cohors tertia Alpinorum* auprès de l'Arnon, nous montre la ville d'*Aréopolis* occupée par les *Equites Mauri Illyriciani*. Cf. Reland, *Palæstina*, p. 579. Dire d'ailleurs que, Ar une fois détruite, Rabbath a hérité de son importance comme capitale avec un nom nouveau, est une assertion gratuite. L'opinion des contradicteurs de saint Jérôme est basée principalement sur cette croyance que « Ar était située sur les bords de l'Arnon ». Les preuves ne sont pas convaincantes. Un chant tiré « du livre des Guerres du Seigneur », Num., XXI, 15, semble placer Ar « sur la frontière de Moab » ; mais, outre l'obscurité du texte, ne peut-on pas dire avec H. B. Tristram, *The Land of Moab*, Londres, 1874, p. 110, que, « comme il n'y a pas trace d'une cité importante entre *Er-Rabbah* et l'Arnon, il est aisé de comprendre pourquoi, dans ce passage, Ar est regardée comme étant à la frontière septentrionale. » On l'assimile ensuite à « la ville qui est au milieu du torrent », c'est-à-dire de la vallée arrosée par le torrent d'Arnon, Jos., XIII, 9, 16 ; Deut., II, 36 ; mais 1° toutes les versions ont ici rendu *hâ'ir* (avec l'article) par le le nom commun *civitas, urbs, oppidum*, « ville ; » 2° cette ville de la vallée, citée avec Aroer comme limite méridionale des possessions israélites au delà du Jourdain, semble avoir appartenu, aussi bien qu'Aroer (dont elle est distincte d'après le texte hébreu) aux enfants d'Israël, tandis que Dieu avait exclu Ar-Moab de leurs conquêtes. Quant à *'Ir Mô'âb*, Num., XXII, 36, dans laquelle plusieurs auteurs reconnaissent la grande cité moabite, nous dirons également que toutes les versions ont traduit *'Ir* par le nom commun et que l'absence de l'article en hébreu laisse au mot son sens indéfini.

D'un autre côté, *Oumm er-Reças*, où l'on voudrait voir l'emplacement d'Ar, se trouve, non pas au sud-est, mais bien au nord-est de l'Arnon, et est ainsi complètement à l'opposé de cette dernière. Aussi quelques-uns préfèrent *Mouhâïet el-Hadj*, un peu au-dessous de l'embouchure de l'*Ouadi Enkeileh* dans l'*Ouadi Modjib* ; mais ces ruines paraissent peu importantes pour une ancienne capitale de Moab. Nous croyons donc devoir maintenir le site traditionnel d'*Er-Rabbah*.

III. *Description.* — Er-Rabbah est située à l'est de la mer Morte, en face de la presqu'île d'*El-Lîçân*, sur la grande route qui conduit de Kérak vers *Dhibân* (Dibon) et *Hesbân* (Hésébon) au nord. Plusieurs monticules, couverts d'herbe, semblent cacher les débris d'importantes constructions et payeraient sans doute amplement, par de curieuses découvertes, les recherches de l'explorateur (fig. 200). Parmi les ruines on remarque surtout une belle porte romaine qu'un tremblement de terre a disloquée. L'arcade principale s'est écroulée ; mais, à droite et à gauche, subsistent encore, parfaitement intactes, de petites arcatures latérales qui sont murées et n'ont dû être que des fausses portes. Au-dessus de la petite porte de droite, les pierres de taille, secouées par le tremblement de terre, ont glissé les unes sur les autres, de sorte qu'elles ont l'air suspendues et prêtes à crouler au moindre choc. Cf. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1852, t. I, p. 347 ; atlas, planche XX. En deçà, quelques fûts de colonnes sont encore debout ; mais, hormis quelques tronçons et chapiteaux gisant épars sur le terrain, il semble que cet emplacement n'ait jamais été couvert de constructions, et qu'il devait être une sorte de place publique. De riches fragments analogues forment une véritable bordure à droite de la route qui conduit à ce point.

Un peu au sud de la porte romaine se trouvent deux citernes carrées : la première, à cinquante mètres du chemin, est de dimension ordinaire ; la seconde, plus loin et à cent mètres sur la droite, est trois fois plus grande. Les décombres qui les entourent au loin montrent que tout un quartier de la ville a dû exister de ce côté.

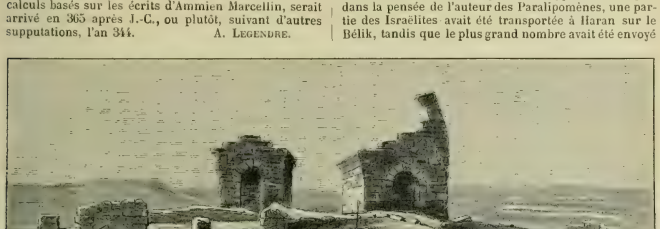
A deux cents mètres à gauche est une enceinte carrée, dont les murs ont encore près de deux mètres de hauteur, et qui fut très probablement jadis le parvis d'un temple. Cette enceinte, ouverte au nord, est pavée de blocs équarris de lave noire. Dans les décombres se rencontrent fréquemment des blocs de lave travaillés, et qui appartiennent à une civilisation antérieure à la venue des Romains. L'un d'eux est un fragment de chambranle de porte ou de fenêtre, garni de moulures et d'un fleuron à l'angle. Cf. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, p. 348, atlas, pl. L. Ce fleuron, dit M. Perrot, « rappelle celui d'où s'élance la plante sacrée dans les bas-reliefs assyriens ; il fait songer aussi à cette espèce de fleur qui surmonte parfois la tiare des génies. » *Histoire de l'art dans l'antiquité*, Paris, 1887, t. IV, p. 397, fig. 209. Le

fragment, rapporté par M. de Saulcy, est conservé au musée du Louvre, salle judaïque; cf. A. Héron de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine*, Paris, 1879, p. 13-14. Les environs de la ville sont eux-mêmes remplis de ruines et de décombres qui attestent l'importance de la cité antique. En somme, si Er-Rabbah porte les marques de l'époque romaine, elle renferme aussi d'abondantes traces d'une période antérieure.

L'histoire d'Ar, au point de vue biblique, se confond avec celle du pays de Moab, dont elle est du reste le représentant en plus d'un endroit, Deut., II, 9; Is., XV, 1; mais, en dehors de cela, elle ne présente aucun fait saillant. Aréopolis fut comprise dans la « troisième Palestine » (Étienne de Byzance, *Ethnic.*, p. 651), et fut le siège d'un évêché. Saint Jérôme nous apprend qu'elle fut en partie renversée par un tremblement de terre, *Comment. in Isaiam*, t. XXIV, col. 168; ce qui, d'après certains calculs basés sur les écrits d'Ammien Marcellin, serait arrivé en 365 après J.-C., ou plutôt, suivant d'autres supputations, l'an 344. A. LEGENDRE.

Aria se rapporte à la grande famille des peuples *aryens*, dont le nom sanscrit *ârya* signifie « noble, de bonne famille ». Cf. Max Müller, *La science du langage*, Paris, 1876, p. 287. Bochard est, comme nous le verrons, plus près de la vérité, quand il rapproche *Hara* de la racine hébraïque signifiant « montagne, pays montagneux ». Cf. l'arabe *El-Djébâl*.

George Rawlinson, dans Smith's *Dictionary of the Bible*, Londres, 1861, t. I, p. 754, au mot *Hara*, propose de l'identifier avec *Haran*, la ville de Mésopotamie où vint Abraham après avoir quitté Ur de Chaldée. Dans les Paralipomènes, dit-il, les noms diffèrent souvent de ceux que l'Écriture emploie ailleurs, parce qu'ils représentent une forme plus récente; et ainsi *Hara* pourrait correspondre à *Carrhæ*, qui, comme nous l'apprennent Strabon et Ptolémée, désignait chez les Grecs la ville de Haran. Nous pouvons supposer alors que, dans la pensée de l'auteur des Paralipomènes, une partie des Israëlites avait été transportée à Haran sur le Bélik, tandis que le plus grand nombre avait été envoyé



200. — Porte romaine d'Er-Rabbah (Aréopolis). D'après F. de Saulcy, *Voyage autour de la Mer-Morte*, atlas, pl. XX.

ARA (hébreu : *'Arâ'*; c'est probablement le même mot que *'âri*, « lion ; » Septante : 'Αρά), troisième fils de Jéther, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 38.

ARA (hébreu : *Hâra'*; omis par les Septante), contrée où Théglathphalasar, roi d'Assyrie, déporta les tribus transjordaniennes de Ruben, de Gad et de Manassé. I Par., V, 26. Le silence des Septante et de la Peschito a fait supposer à quelques auteurs que ce nom aurait été interpolé après la composition de ces versions; mais ce silence ne saurait l'emporter sur l'autorité des manuscrits hébreux et de la Vulgate. Il n'en est pas moins difficile cependant de déterminer l'origine du mot, sa signification, aussi bien que le pays auquel il correspond. Les principales opinions émises à ce sujet sont les suivantes :

Bochard, *Phaleg*, III, 14, Caen, 1646, p. 220, s'appuyant, d'un côté, sur les passages parallèles de IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11, dont nous parlerons tout à l'heure, et, de l'autre, sur la ressemblance onomastique, reconnaît dans *Hara* soit une partie de la Médie, soit la Médie elle-même, que Pausanias apelle 'Αρία, et dont les habitants sont nommés Ἄριοι par Hérodote, VII, 62. Ce serait ainsi l'ancienne *Aria*, l''Αρεία de Ptolémée, VI, 17, et de Strabon, XI, 516, située entre le pays des Parthes et l'Indus, et que rappelle aujourd'hui la ville d'*Hérât*, dans le Khoraçan oriental. Cf. G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, Leipzig, 1847, t. I, p. 464, au mot *Hara*. Cette assimilation ne peut se soutenir, car *Aria* et *Hara* ont une origine et une signification complètement différentes : vers le *Chabour*. Cette opinion, conforme, à la rigueur, au récit biblique, puisque bon nombre d'auteurs placent Hala, Habor et Gozan dans cette contrée de la Mésopotamie, se heurte à une difficulté philologique, la différence radicale qui existe entre *Hâra'*, הָרָא, et *Hârân*, חָרָן, par l'aspiration initiale et la lettre finale.

La solution la plus juste nous paraît être la suivante. L'auteur des Paralipomènes s'est sans doute servi des passages parallèles, IV Reg., XX, 19, 29, et XVII, 6; XVIII, 11. Or le livre des Rois indique comme lieu de déportation « Hala, Habor, le fleuve de Gozan et les *villes de Médie*, » IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11, tandis que celui des Paralipomènes mentionne « Hala (Vulgate : *Lahela*), Habor, *Ara*, et le fleuve de Gozan. » I Par., V, 26. N'est-on pas, d'après cela, porté à croire qu'il y a eu intervention dans le second récit, et qu'*Ara* correspond aux *villes de Medie* du premier? Mais encore quelle relation y a-t-il entre les noms? On peut trouver la réponse dans cette conjecture très vraisemblable : au lieu de *'Arê Mâdâi*, עָרֵי מָדָי, « les villes de Médie », les Septante ont lu, dans les deux endroits, IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11, *Hârê Mâdâi*, הָרֵי מָדָי, « les montagnes des Mèdes », ὄρη Μήδων. Était-ce là la leçon primitive du livre des Rois? c'est possible. *Hara* des Paralipomènes serait donc simplement la forme araméenne de l'hébreu *Har*, et le nom vulgaire des montagnes de Médie, reproduit par l'arabe *El-Djébâl*, « les montagnes », qui est plus particulièrement employé, dans la géographie

musulmane, pour désigner la partie montagneuse de l'Irâkpersan, l'ancienne Médie. Ce nom d'*Hara* peut même provenir des Juifs exilés dans ce pays, et l'auteur sacré peut l'avoir trouvé dans les sources particulières dont il s'est servi. Cf. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Chronik*, Leipzig, 1870, p. 80. Telle est en substance l'opinion de Schrader dans Riehm's *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, Leipzig, 1884, t. I, p. 570, au mot *Hara;* de Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 392.

Le livre de Tobie, I, 16, confirmé par les monuments assyriens, nous apprend aussi qu'un certain nombre de captifs s'établirent en Médie. « Les Mèdes, dit M. Vigouroux, avaient envahi les pays situés à l'ouest de Rhagæ et s'y étaient solidement établis dans les temps qui précédèrent l'avènement de Théglathphalasar, le vainqueur d'Israël. Ce voisinage inquiéta les Assyriens. Théglathphalasar porta ses armes dans la direction du Zagrus dès la seconde année de son règne; il parcourut victorieusement la Médie dans toute son étendue, et ses succès furent tels, qu'il n'eut pas besoin d'y recommencer ses expéditions pendant tout le reste de ses jours. » *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. IV, p. 154. Ce roi d'Assyrie, qui le premier pratiqua sur une large échelle la politique barbare de transplanter dans d'autres contrées les populations vaincues, put donc déporter dans le pays lointain des Mèdes les enfants d'Israël, comme le fit également Sargon, son second successeur, le vainqueur de Samarie. Voir MÉDIE. A. LEGENDRE.

ARAAS (hébreu : *Harhas;* Septante : Ἀράς), père de Thécua et ancêtre de Sellum, l'époux de Holda, prophétesse du temps de Josias. IV Rois, XXII, 14. Dans II Par., XXXIV, 22, il est appelé HASRA (hébreu : *ḥasrah,* « indigène »).

ARAB (hébreu : *'Ârâb;* Septante : Ἀιρέμ), Jos., XV, 52; ville de la tribu de Juda. La Vulgate écrit Arbi dans II Reg., XXIII, 35. C'est la première ville du second groupe appartenant au district montagneux. Jos., XV, 52-54. Saint Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 894, signale à propos d' « Ereb, dans la tribu de Juda..., un bourg du Daroma, c'est-à-dire de la région méridionale, qui s'appelle Erémithra », Hérométh suivant d'autres éditions, Ἐρέμιθα dans l'*Onomasticon*, Gettingue, 1870, p. 254. C. R. Conder écrivait de Yutta, le 5 novembre 1874 : « A l'est d'Hébron, un site très ancien a été découvert par le caporal Armstrong, et est connu sous le nom de *Khirbet el-'Arabiyéh* (la ruine arabe). On y remarque plusieurs puits et citernes, et il est situé près d'une des routes principales. A cette identification on peut objecter que l'*aleph* hébreu est ici représenté par l'*aïn* arabe; mais nous avons un exemple notable d'un changement absolument identique dans le nom d'Ascalon (hébreu : *'Aṣqelôn*), maintenant 'Askelân, et le changement est ici d'autant plus naturel, qu'il donne un sens au mot dans le langage moderne des Arabes. » *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1875, p. 14. Plus tard cependant le même explorateur plaça Arab un peu plus bas, au village actuel d'*Er-Rabiyéh*, au sud-ouest d'Hébron. *Quarterly Statement*, 1881, p. 50, et *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 403. Les auteurs de la nouvelle carte anglaise, Londres, 1890, feuille 14, ont maintenu cette identification. Cf. *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 12. Elle semble plus conforme à l'énumération de Josué, XV, 52, dans laquelle Arab se trouve près de Ruma, hébreu *Dûmâh*, qu'on identifie généralement avec *Khirbet Daouméh*. Voir la carte de la tribu de JUDA. Cette ville était la patrie d'un des héros de David nommé Pharai. II Reg., XXIII, 35. Voir ARBI. A. LEGENDRE.

ARABA, ARBATHITE (hébreu : *hâ'arbâṯî;* Septante : ὁ Βαρβαμίτης, II Reg., XXIII, 31; ὁ Ἀραβαθί, I Par., XI, 32), c'est-à-dire « natif d'Arabah », s'applique à Abialbon, un des héros (*gibbôrîm*) de David. II Reg., XXIII, 31; I Par., XI, 32. Arabah est une ville de la tribu de Benjamin, Jos., XVIII, 22, sur la frontière nord-est de Juda, Jos., XV, 6, appelée Beth Araba, mais nommée aussi simplement Arabah. Cf. Jos., XV, 6, et XVIII, 18. Voir BETH ARABA. A. LEGENDRE.

ARABAH (hébreu : *hâ'Arâbâh*, avec l'article, Deut., II, 8; III, 17; IV, 49; Jos., III, 16; VIII, 14; XI, 2, 16; XII, 1, 3; XVIII, 18; II Reg., IV, 7; IV Reg., XXV, 4; Jer., XXXIX, 4; LII, 7; Ezech., XLVII, 8; *hâ'Arâbâṯah*, avec *hé* local, Jos., XVIII, 18; — Septante : Ἄραβα, Deut., II, 8; III, 17; IV, 49; Jos., III, 16; XI, 2; XII, 1, 3; IV Reg., XXV, 4; Jer., XXXIX, 4; LII, 7; Ἀραβάθα, Ezech., XLVII, 8; Βαθάραβα, Jos., XVIII, 18; πρὸς δυσμαῖς, Jos., XI, 16; κατὰ δυσμάς, II Reg., IV, 7; — Vulgate : *campestria*, Deut., II, 8; IV Reg., XXV, 4; Jos., XVIII, 18; *planities*, Deut., III, 17; IV, 49; Jos., XVIII, 18; *plana deserti*, Ezech., XLVII, 8; *solitudo*, Jos., XII, 1, 3; *desertum*, Jos., VIII, 14; II Reg., IV, 7; Jer., XXXIX, 4; *eremus*, Jer., LII, 7), nom donné, dans le texte hébreu, à la vallée profonde qui s'étend du lac de Tibériade à la mer Morte, et de la mer Morte au golfe Élanitique.

I. *Nom et signification.* — 1° Dans l'Écriture. Ce nom ne se trouve, dans la Vulgate, que sous la forme composée de *Beth Araba*, hébreu : *Bêṯ-hâ'Arâbâh*, « la maison de l'Arabah; » Septante : Βαθάραβα, ville de la tribu de Benjamin, Jos., XVIII, 22, sur la frontière nord-est de Juda, Jos., XV, 6; mais, dans l'hébreu, il se rencontre assez fréquemment, tantôt avec un sens général, tantôt avec un sens restreint.

Plusieurs écrivains sacrés de l'Ancien Testament, principalement les poètes et les prophètes, emploient le mot *'ârâbâh* avec l'idée générale de « région déserte, stérile, inhabitable ». Cf. Job, XXXIX, 6; Is., XXXIII, 9; XXXV, 1; XL, 3; LI, 3; Jer., II, 6; VVII, 6; L, 12; LI, 43. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 1066, le rattache à la racine *'ârâb* ou *'ârêb*, « être stérile, aride. » Les Septante le rendent de différentes manières : ἄβατος, « inaccessible, » Jer., L, 12; LI, 43; ἔρημος, « désert, » Job, XXXIX, 6; Is., XXXV, 1; LI, 3; Jer., XVII, 6; ἐλη, « terrain bas, » Is., XXXIII, 9; ἄπαρος (γῆ), « (terre) inculte, » Jer., II, 6; γῆ ἐλῳώσα, « terre altérée, » Is., XXXV, 6. La Vulgate met de même, tantôt *desertum*, Is., XXXIII, 9; XLI, 19; Jer., XVII, 6; LI, 43; tantôt *solitudo*, Job, XXXIX, 6; Is., XXXV, 1; XL, 3; XXXV, 6; tantôt *inhabitabilis* (*terra*), Jer., II, 6.

Mais, avec l'article défini, *hâ'Arâbâh* possède, notamment dans les livres historiques, comme le Deutéronome, Josué et les Rois, un sens local bien déterminé. Il indique une contrée parfaitement connue des habitants de la Palestine, c'est-à-dire cette dépression si remarquable qui s'étend des pentes méridionales de l'Hermon au golfe d'Akabah, par la vallée du Jourdain, la mer Morte et l'ouadi Arabah, qui en conserve encore le nom. Il suffit, en effet, d'un coup d'œil sur les principaux passages des livres que nous venons de citer, pour constater que ce mot, au temps de la conquête et de la monarchie, s'appliquait à la vallée dans toute sa longueur, aussi bien dans sa partie septentrionale que dans sa partie méridionale. Ainsi : 1° la région appelée plus spécialement aujourd'hui *El-Ghôr*, et qui va du lac de Génésareth à la mer Morte, est clairement indiquée dans Deut., IV, 49; Jos., XI, 2; XII, 1, 3. — 2° Dans Jos., VIII, 14; XVIII, 18; II Reg., II, 29; IV, 7; IV Reg., XXV, 4; Jer., XXXIX, 4; LII, 7, il s'agit de la plaine du Jourdain qui se trouve au nord de la mer Morte, et, avec ce sens, ces différents passages, embarrassants pour certains commentateurs, deviennent facilement intelligibles. — 3° L'Arabah, Jos., XI, 16; XII, 8, compte parmi les grandes divisions de la Palestine, et est ainsi distinguée de « la montagne » *, har*; de « la plaine », *šefêlah;* du « midi », *hannégeb;* de « la plaine du Liban ou de Cœlésyrie », *biq'aṯ hallebânôn*. — 4° La mer Morte, occu-

pant le point le plus profond de la vallée, portait, en raison de cette particularité, qui n'avait pu échapper aux Hébreux, le nom de *yâm hâ'Ârâbâh*, « mer de l'Arabah, » Deut., III, 17; IV, 49; Jos., III, 16; XII, 3; IV Reg., XIV, 25, en même temps que celui de *yâm hammêlah*, « mer de sel. » Jos., III, 16. — 5° Enfin le début du Deutéronome, I, 1; II, 8, nous transporte dans la partie méridionale, entre le lac Asphaltite et la mer Rouge. Ajoutons à cela le pluriel *'Arbôt*, qui, souvent uni à *Mô'âb*, Num., XXII, 1; XXVI, 3, 63; XXXI, 12; XXXIII, 48, 49; XXXV, 1; XXXVI, 13; Deut., XXXIV, 1, 8; Jos., XIII, 32, et à *Yerihô*, « Jéricho, » Jos., IV, 13; V, 10; IV Reg., XXV, 5; Jer., XXXIX, 5; LII, 8, désigne certainement la plaine qui, d'un côté, vers l'ouest, avoisine cette dernière ville, et de l'autre, vers l'est, touche au pays de Moab. *'Arbôt Mo'âb* est toujours distingué de *Śedêh Mô'âb*, ou les hauts plateaux cultivés qui se déroulent à l'orient.

Ce second sens dérive du premier. Le fond de cette grande vallée, plat et uni entre deux rangées de hauteurs latérales, ressemble à une plaine étroite, longue et souvent aride. L'ensemble de cette région extraordinaire mérite bien le nom de « désert » ou « solitude », attribué par les Hébreux à toute contrée plus ou moins dépourvue de villes ou d'habitations. La partie inférieure le portait à plus juste titre, et l'a conservé jusqu'à nos jours; mais la partie supérieure elle-même pouvait le recevoir. Très peu de villes se sont formées dans la vallée du Jourdain, que l'extrême chaleur rend presque inhabitable; et aujourd'hui encore à peine y trouve-t-on quelques chétifs villages sur la pente extrême des montagnes qui la bordent.

2° Dans les versions. La signification restreinte que nous venons de donner, avec l'Écriture, au mot *'Arâbâh*, semble avoir échappé à plusieurs des anciennes versions et aux commentateurs anciens. La Vulgate, comme on peut le voir par l'énumération des textes cités au commencement de cet article, le rend indistinctement par *campestria, planities, solitudo, desertum*, tous mots qui lui servent de même pour exprimer les termes hébreux : *Mîśôr, Bîq'âh, Midbâr, Śefêlâh, Yešîmôn*. On peut voir, pour la distinction de ces termes, Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, Appendix, p. 484-488. Les Targums mettent partout *Mêšra'*, correspondant à l'hébreu *Mîśôr*, excepté Jos., XVIII, 18, où le texte est strictement reproduit par *Gharabatha*. Aquila, même avec sa littéralité excessive, emploie, au lieu du nom propre, son expression favorite ἡ ὁμαλή, « la plaine ». Pour les Septante, on se demande si c'est avec intention qu'ils ont, dans plusieurs endroits, traduit par Ἄραβα et Ἀραβώθ, ou s'ils n'ont point plutôt cédé à leur habitude de transcrire littéralement les mots qu'ils ne comprenaient point, comme IV Reg., II, 14, ἀχρώ; III, 4, νωχήδ; IV, 39, ἀρτώθ, etc. Cf. Grove, dans Smith's *Dictionary of the Bible*, Londres, 1861, t. I, p. 87, note *e*. Nous croyons que les traducteurs grecs ont bien saisi la portée de ce mot. En effet, ils ont mis Ἄραβα et Ἀραβώθ dans la plupart des passages mentionnés, et au lieu de reproduire, dans les autres, l'expression générale ἔρημος, ἄβατος ou ἐλή, ils ont toujours traduit par πρὸς δυσμαῖς, κατὰ δυσμάς, ἐπὶ δυσμῶν, « à l'occident, » ce qui prouve simplement une lecture fautive, *ma'ârâbâh* (de *ma'ârâb*, « contrée occidentale, » avec *hé* local) pour *bâ'ârâbâh*, « dans l'Arabah, » rien n'étant plus facile que la confusion entre le ב, *beth*, et le מ, *mem*. Dans certains cas même, ils ont accentué l'idée en mettant l'article, τὴν Ἄραβα, Deut., II, 8; IV, 49; IV Reg., XXV, 4, ou τὴν γῆν Ἄραβα, Jos., XII, 1. La version syriaque donne *'Araba* dans tout le Deutéronome, puis le nom général de « plaine » dans les autres livres. La version arabe emploie quatre fois le nom spécial d'*El-Ghôr*, الغور, Deut., I, 7; III, 17; IV, 49; XI, 30.

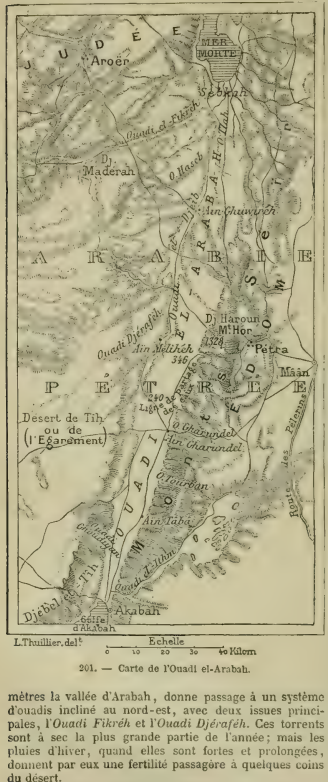
3° Dans les historiens et les géographes. Josèphe appelle la vallée du Jourdain μέγα πεδίον, *Ant. jud.*, IV, VI, 1, etc., dénomination qu'il applique également à la plaine d'Esdrelon, *Bell. jud.*, IV, I, 8. Au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, Αὐλών, *Aulon*, désignait cette « grande vallée dont l'immense longueur se déroule entre deux chaînes de montagnes parallèles, qui, commençant au Liban, vont jusqu'au désert de Pharan. L'Aulon renferme les villes illustres de Scythopolis, Tibériade et Jéricho. » *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 214; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 866. Au mot grec Αὐλών, « fossé, dépression, » correspond le nom d'*El-Ghôr* (*gh* = *r* grasseyé), donné à la plaine du Jourdain par les écrivains arabes, Édrisi, édit. Jaubert, p. 337, 338; Aboulféda, *Géographie*, texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron Mac Guckin de Slane, Paris, 1840, p. 243, 245, etc., et par Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, 4 in-4°, Halle, 1835, t. III, p. 301, rattache à la racine غَارَ, avec la signification de *terra depressa* « terre basse, abaissée ». Aboulféda même, *Tabulæ Syriæ*, édit. Köhler, Leipzig, 1766, p. 8, 9, suivant Robinson, donne au mot *Ghôr* toute l'extension de l'hébreu *'Ârâbâh*, et l'applique à la vallée dans toute sa longueur. Cf. *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 186. Ce mot néanmoins a été restreint à la partie septentrionale, comme l'antique dénomination hébraïque à la partie méridionale. Pour l'ensemble et l'examen de ces données historiques et géographiques, voir Reland, *Palestina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, t. I, p. 359-366.

II. *Description*. — 1° L'Arabah dans toute son étendue. Outre sa célébrité historique, cette vallée présente un des phénomènes géologiques les plus étonnants. Elle court, dans une longueur d'au moins 440 kilomètres, depuis les pentes méridionales du grand Hermon, au nord, jusqu'au golfe d'Akabah, sur la mer Rouge, au sud. Partant, si l'on veut, de la source la plus élevée du Jourdain, le *Nahr el-Hasbany*, à 563 mètres au-dessus de la Méditerranée, elle descend jusqu'à la profondeur de 392 mètres au-dessous, à l'embouchure du fleuve dans la mer Morte. C'est donc une différence de 955 mètres entre son point de départ et son niveau le plus bas; et une pareille dépression est la plus forte qui existe sur la surface du globe. De l'extrémité méridionale du lac Asphaltite, elle se relève insensiblement jusqu'à 240 mètres au-dessus de la Méditerranée. C'est, en effet, à 110 kilomètres environ au sud de la mer Morte, et à 71 kilomètres au nord du golfe Élanitique, que se trouve la ligne de partage des eaux : tous les torrents se dirigent, vers le nord, dans la mer Morte, et, vers le sud, ils vont se jeter dans le golfe Élanitique. Ainsi, pendant 250 kilomètres, la vallée d'Arabah s'abaisse de 955 mètres, pour se relever ensuite de 632 mètres, et s'abaisser de nouveau de 240 mètres. Nous ne dirons rien du Ghôr ou de la partie supérieure, renvoyant pour les détails à l'article JOURDAIN; mais nous décrirons comme il convient la partie inférieure, qui nous a conservé le nom même employé par l'Écriture.

2° L'Arabah actuel ou *Ouadi el-Arabah*. Si, de l'Hermon à la mer Morte, la vallée descend, par une ligne directe, du nord au sud, elle fléchit du nord-nord-est au sud-sud-ouest, à partir de la mer Morte jusqu'au golfe d'Akabah. Elle garde néanmoins la raideur et l'aspect général du Ghôr, encaissée comme lui entre deux rangées de hauteurs d'une élévation inégale, trait caractéristique de toute la région. Les montagnes qui la ferment des deux côtés sont la continuation de celles qui bordent la plaine du Jourdain, mais avec un caractère plus grandiose et plus désolé. Celles de l'est sont beaucoup plus élevées et plus abruptes que celles de l'ouest. Voir la carte, fig. 201.

L'escarpement occidental et le plateau qu'il termine sont de formation calcaire : c'est le prolongement des terrasses de Judée, venant, vers le sud, aboutir au *Djebel et-Tih*, qui couvre l'entrée de la péninsule sinaïtique. Après les vallées fertiles, les cantons verdoyants et les plaines stériles qui se succèdent en descendant d'Hébron,

on ne trouve plus, dans la partie méridionale et centrale, que des plaines ondulées, absolument nues, plutôt pierreuses que sablonneuses : tristes solitudes qui ont reçu des Arabes le nom de *Tih* ou désert de « l'Égarement », en souvenir des longues pérégrinations qu'y firent les Hébreux. Ce plateau, qui domine de cinq ou six cents



201. — Carte de l'Ouadi el-Arabah.

mètres la vallée d'Arabah, donne passage à un système d'ouadis incliné au nord-est, avec deux issues principales, l'*Ouadi Fikréh* et l'*Ouadi Djérafèh*. Ces torrents sont à sec la plus grande partie de l'année; mais les pluies d'hiver, quand elles sont fortes et prolongées, donnent par eux une fertilité passagère à quelques coins du désert.

La muraille orientale est formée par les monts de l'Idumée ou de Séir, lisière longue et étroite, dont le développement du nord au sud égale et suit le cours de l'Arabah, et dont la plus grande largeur ne dépasse guère trente-cinq kilomètres. C'est une chaîne de grès, de granit et de porphyre, où l'action des feux volcaniques a laissé de nombreuses traces, et que sillonnent d'innombrables ravins descendant vers l'Arabah, gorges sinueuses que la saison des pluies change en fougueux torrents. Outre ces courants temporaires, des sources entretiennent dans beaucoup d'endroits une fraîcheur permanente, et y permettent un peu de culture : de là le contraste qui existe avec l'aridité des déserts entre lesquels cette contrée montagneuse est interposée. A peu près vers le milieu, cette chaîne d'Édom est couronnée par la cime du mont Hor ou *Djébel Haroun*, qui, pareil à un cylindre terminé par un cône surbaissé, commande l'Ouadi Arabah comme le créneau isolé d'une immense muraille. En nous plaçant sur son sommet, qui domine la mer d'environ 1328 mètres, rien n'est plus facile que de comprendre la structure géologique de l'Arabah. Au premier plan s'étend la terrasse de grès de Nubie qui forme le sommet du mont Hor; puis, à droite, les porphyres avec les filons de diverses variétés qui en sillonnent la masse. Sur ces porphyres viennent s'adosser les grès de Nubie, composés en grande partie de leurs éléments désagrégés. Au centre, la petite chaîne déchiquetée des poudingues tertiaires, supportée par les grès de Nubie; puis des îlots de porphyre disséminés à travers les terrains crétacés, et reconnaissables à leurs formes aiguës, ainsi qu'à leur ton sombre; à gauche, une montagne crétacée. Enfin, dans le fond, les alluvions et les sables de l'Ouadi Arabah forment une bande horizontale, à laquelle viennent se réunir celles des divers ouadis tributaires, et qui sépare le massif iduméen des collines crétacées qu'on voit former, à l'horizon, les plateaux du Tih. Cf. duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, 3 in-4°, Paris, t. III, p. 323, planche IV; voir aussi une belle carte géologique de l'Ouadi el-Arabah, dans Edward Hull, *Memoir of the Geology and Geography of Arabia Petræa, Palestine and adjoining districts*, Londres, 1889, p. 138. Voir IDUMÉE.

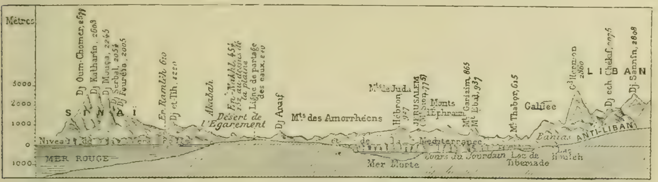
Entre ce double encaissement, la vallée d'Arabah se déroule ainsi comme un vaste sillon, dont la largeur, en moyenne de neuf à dix kilomètres, atteint presque le double vers le centre. Montant peu à peu, nous l'avons dit, depuis l'hémicycle qui ferme la Sebkah, jusqu'à la hauteur de 240 mètres, elle descend ensuite au niveau de la mer, en se rétrécissant d'une manière continue; à partir de la ligne de partage des eaux, la chaîne occidentale se rapproche sensiblement des montagnes d'Édom. Le fond de cette immense tranchée n'est, aux deux extrémités, septentrionale et méridionale, que l'ancien dépôt des deux mers qu'elles touchent, de formation récente, post-pliocène ou pliocène. Dans l'intervalle se trouvent des bancs de sable, de gravier, de cailloux roulés et de marne, à travers lesquels émergent, de distance en distance, certaines roches calcaires. Tout le versant nord est occupé par l'*Ouadi el-Djeib*, qui contourne la lisière occidentale, et reçoit les nombreux affluents dont les lits, descendant des monts de l'Idumée, sillonnent la plaine dans la direction du sud-est au nord-ouest. Près de son débouché dans le Ghôr, l'Ouadi el-Djeib est bordé de falaises hautes de dix à quinze mètres, laissant entre elles un lit très uni d'environ cinq cents mètres, où les courants qui l'ont formé ont laissé la trace de leur passage et leur boue desséchée. Il conserve pendant plusieurs kilomètres cet escarpement, résultat de l'excavation des eaux; puis, au delà de l'*Ouadi Haseb*, les falaises s'abaissent de plus en plus pour disparaître complètement. A partir de l'*Ouadi Gharundel*, l'un des plus importants du massif oriental, les torrents, moins étendus, se dirigent vers le sud, amassant dans la plaine, en forme d'éventail, des dépôts de cailloux roulés.

En somme, l'Ouadi el-Arabah contraste singulièrement avec le Ghôr. Au lieu d'un fleuve dont les eaux abondantes et perpétuelles entretiennent une belle ligne de verdure, la vallée méridionale ne possède que des courants temporaires, insuffisants pour féconder le sol. Quelques chétives sources, espacées à d'assez grandes distances, nourrissent à peine quelques arbres, et n'offrent

même pas au voyageur les ressources dont il a besoin. En allant du nord au sud, on trouve l'*Aïn Ghuwiréh*, d'un demi-mètre de diamètre; son eau, fraîche et sensiblement sulfureuse, sort, au milieu des roseaux, d'un terrain sablonneux, parsemé de mimosas. Plus bas, l'*Aïn Gharundel*, à deux cents mètres environ de l'Ouadi du même nom, perd ses eaux dans le sable : néanmoins deux grands palmiers et quatre ou cinq petits qui l'ombragent, aussi bien que les joncs qui croissent à l'entour, semblent prouver qu'elle ne tarit jamais absolument. Enfin, plus bas encore, en amont d'un groupe de palmiers, de roseaux et de tamaris, et au pied d'un gradin calcaire de la chaîne iduméenne, est une fontaine dont l'ouverture est carrée, d'un mètre à peu près; elle entretient la fraîcheur et la végétation d'un fourré de verdure, et s'appelle *Aïn Thaabéh* ou *Tâbâ*. L'hiver, quelques bas-fonds sont transformés en lacs par l'eau des torrents.

3° L'Arabah et le lit du Jourdain. La formation de la mer Morte et le cours du Jourdain ont été longtemps l'objet d'un problème aussi intéressant que difficile. Voir Mer Morte, Vallée de Siddim. Lorsque, en 1812, Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, in-4°, Londres, eut signalé la grande vallée d'Arabah, que nous venons de décrire, une hypothèse, en apparence très plausible, fit supposer qu'elle était l'ancien chenal par où le fleuve célèbre allait autrefois déverser ses eaux dans le golfe Élanitique. M. Léon de Laborde, en 1828, publiant son *Voyage de l'Arabie Pétrée*, in-f°, Paris, y joignit une carte sur laquelle il n'hésita pas à appeler l'ouadi Arabah *ancien cours du Jourdain*. D'après lui, comme d'après beaucoup d'autres savants, les eaux du fleuve, soudainement interrompues par la catastrophe qui bouleversa la Pentapole, avaient formé le lac Asphaltite. Cependant, dès 1835, des doutes très sérieux furent émis sur cette hypothèse par M. Letronne, *Journal des savants*, octobre 1835, p. 596, et par un explorateur, le capitaine Callier, *Journal des savants*, janvier 1836, p. 46 et suiv. Mais ce qui jeta un jour nouveau sur la question, ce fut la découverte faite, en 1837, de la grande dépression de la mer Morte au-dessous de la Méditerranée. Cette dépression, différemment estimée par les voyageurs, Schubert, de Bertou, Russeger, Symonds, Lynch, portée par eux de 435 à 390 mètres, a été fixée en 1864, par M. Vignes, à 392 mètres.

Cette même année 1837 vit s'accomplir une autre découverte non moins importante. M. de Bertou suivit dans toute sa longueur, depuis la mer Morte jusqu'au golfe d'Akabah, cette vallée, qu'aucun voyageur moderne n'avait encore parcourue dans son entier. Il constata au milieu de ce désert l'existence d'un double versant, dont la ligne de faîte est évaluée par lui à 160 mètres environ au-dessus de la Méditerranée, *Voyage depuis les sources du Jourdain jusqu'à la mer Rouge*, extrait du *Bulletin de la Société de géographie*, p. 16 et 53, avec deux cartes. L'exploration, reprise avec un très grand soin, en 1864, par M. le duc de Luynes et les membres de son expédition, reconnut cette ligne de partage des eaux; mais M. Vignes en évalue l'altitude à 240 mètres. « C'est, dit-il, le point le plus bas de la ligne. Vient ensuite une chaîne de collines qui se dirige vers le nord-nord-est. La plaine formée entre ces collines et les montagnes de l'est monte vers le nord jusqu'au point (B sur la carte) où se trouve une sorte de dos d'âne transversal et à pentes douces, qui unit les collines aux derniers contreforts des montagnes d'Édom. Ce point est élevé de 346 mètres au-dessus de la Méditerranée, et semble répondre à la description que donne M. de Bertou du lieu qu'il appelle *Es-Satéh* (le toit)... En résumé, la détermination de la ligne de partage des eaux de l'Arabah ne doit plus laisser aucun doute. C'est une ligne courbe dont la direction générale est du sud-ouest au nord-est, et qui est comprise entre 30° 08′ et 30° 14′ de latitude nord. A partir de cette ligne, vers le sud, tous les torrents ont une direction incontestable vers le golfe d'Akabah, tandis que, dans le nord, ils vont rejoindre le cours du Ouadi el-Djeib. » Duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, t. II, p. 10-11.



202. — Profil du Sinaï au Liban.

L'énorme dépression de la mer Morte d'un côté, et de l'autre les deux versants anticlinaux de l'Arabah, condamnent donc l'hypothèse de l'ancien écoulement du Jourdain dans la mer Rouge, à moins cependant de recourir encore à une autre hypothèse, celle d'affaissements gigantesques. « Mais, dit M. Lartet, ces affaissements n'auraient pu se produire sans déranger fortement l'horizontalité des sédiments du fond de la vallée. C'est ce que l'étude stratigraphique de ces dépôts ne permet pas d'admettre... L'étude attentive de la structure du sol aux environs du partage des eaux de l'Arabah nous fait considérer cette ligne de faîte comme un barrage crétacé, séparant d'une façon complète les deux versants anticlinaux de ce désert. A cette altitude, les terrains crétacés ne sont plus recouverts que de leurs propres débris, et n'offrent aucune trace du passage d'un ancien cours d'eau se dirigeant vers la mer Rouge. » *Bulletin de la Société géologique de France*, 2e série, t. XXII, p. 431. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, t. I, p. 79-83; Ed. Hull, *Mount Seir*, p. 85.

III. *Histoire*. — La vallée d'Arabah, prise dans toute son étendue, est, nous l'avons dit, unique au monde au point de vue géologique; elle occupe aussi une place à part dans l'histoire du peuple de Dieu. Nous ne dirons rien des grands événements dont le Jourdain fut le témoin, depuis le jour où ses flots se séparèrent pour livrer passage aux Israélites marchant à la conquête de la Terre Promise, jusqu'à celui où ses eaux furent sanctifiées par le baptême de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Voir Jourdain. Nous devons nous borner à rappeler ici les principaux faits de l'histoire sainte qui se rattachent à l'Arabah méridional.

Sur le point de quitter Cadès, Moïse, ne pouvant attaquer le pays de Chanaan par le sud, obligé en consé-

quence de prendre la route de l'est, envoya des messagers au roi d'Édom pour obtenir soit bénévolement, soit à prix d'argent, la permission de traverser son territoire. En effet, plusieurs des grandes vallées qui coupent les monts de Séir offraient une voie naturelle pour passer dans le pays de Moab. Comptant sans doute sur une réponse favorable à leur requête, faite au nom de l'amitié fraternelle, les chefs de l'armée israélite traversèrent la plaine d'Arabah et vinrent camper en face du mont Hor. C'est alors qu'Aaron fut, par ordre de Dieu, conduit sur ce sommet désormais célèbre, pour y subir le trépas mystérieux qui devait bientôt couronner aussi sur le mont Nébo la vie de Moïse lui-même. Seulement le grand prêtre, plus coupable que son frère, n'eut pas comme lui la consolation de contempler même de loin la Terre Promise : ses regards mourants n'eurent pour horizon que le désert sans fin, la longue et stérile vallée de l'Arabah et les montagnes d'Édom. Num., xx, 14-17, 22-30.

Cependant le roi des Iduméens ne voulut pas écouter la prière des enfants de Jacob. A l'annonce de leur approche, il réunit toutes ses troupes pour leur barrer le passage. Num., xx, 18-21. Force fut donc à ceux-ci de descendre vers le sud, afin de contourner les montagnes dont l'entrée leur était interdite, et de remonter ensuite par le nord-est jusqu'au pays de Moab. Mais ce nouveau et difficile voyage fit éclater une révolte. Le peuple, fatigué, murmura contre Dieu et Moïse : « Pourquoi, disait-il, nous avoir fait sortir de l'Égypte, pour que nous trouvions la mort dans un désert où nous manquons de pain et d'eau? » Num., xxi, 4-5. Le tableau que nous avons tracé explique ces plaintes des Hébreux. Dieu, pour les punir, les livra à la morsure brûlante de serpents et reptiles venimeux, qui abondent dans la presqu'île du Sinaï et la plaine d'Arabah. Cf. Dr G. H. von Schubert, *Reise in das Morgenland*, Erlangen, 1840, t. II, p. 406. C'est dans ce désert que Moïse éleva le serpent d'airain. Num., xxi, 6-9. La plupart des critiques supposent que les enfants d'Israël, arrivés vers le sud, prirent, pour effectuer leur passage vers la frontière orientale, l'*Ouadi el-Ithm*, qui contourne entièrement le massif de l'Idumée, en reliant l'Arabah à la route qui monte vers le pays des Moabites. M. le duc de Luynes fait des réserves à cette hypothèse, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, t. I, p. 269.

Après la conquête de l'Idumée par David, II Reg., VIII, 13-14; I Par., XVIII, 12-13, la grande vallée d'Arabah dut servir de route commerciale entre la Palestine et le golfe Élanitique, vers Asiongaber, dont Salomon fit une ville maritime du premier ordre. C'est dans cette ville que fut préparée la flotte du grand roi, et de là qu'elle partit pour Ophir, III Reg., IX, 26; là aussi que Josaphat équipa ses navires pour la même destination. III Reg., XXII, 49.

Il y eut donc un temps où le commerce entretenait au milieu de ces solitudes le mouvement et la vie. Rome, maîtresse de ces contrées, y porta son génie grandiose et pratique : des postes militaires étaient échelonnés sur la route de l'Arabah, près de l'*Ouadi Tlah*, qui, au nord, commande une bifurcation importante vers le pays d'Édom et la mer Rouge, près de l'*Ouadi Haseb*, à l'*Ain Meliléh*, à l'*Ouadi Gharundel*, à l'*Ouadi Tourban*. Cf. duc de Luynes, *ouvr. cité*, p. 252, 254, 256, 259.

IV. *Bibliographie.* — L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, in-4°, Londres, 1822, p. 360-412; L. de Laborde et Linant, *Voyage de l'Arabie Pétrée*, in-f°, Paris, 1830, p. 50 et suiv., nombreuses planches et cartes; J. de Bertou, *Voyage depuis les sources du Jourdain jusqu'à la mer Rouge*, extrait du *Bulletin de la Société de géographie*, 2e série, t. XII, avec deux cartes; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 3 in-8°, Londres, 1856, t. II, p. 183-187; W. H. Bartlett, *Forty days in the desert*, in-8°, Londres, 1862, p. 106 et suiv.; Stanley, *Sinai and Palestine*, in-8°, Londres, 1866, p. 84 et suiv.; E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, 2 in-8°, Cambridge, 1871, t. II, p. 429-461, 517-529; duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, 3 in-4° et 1 vol. de planches, Paris, t. I, p. 213-317; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, 1884, p. 434; E. Hull, *Mount Seir, Sinai and Western Palestine*, in-8°, Londres, 1889, p. 75-84, 85-107, 178-184, gravures et cartes; Chauvet et Isambert, *Syrie et Palestine*, Paris, 1887, p. 38 et suiv. Pour la géologie, voir le t. III de l'ouvrage de M. le duc de Luynes, dû à M. L. Lartet; E. Hull, *Memoir of the Geology and Geography of Arabia Petræa, Palestine*, in-4°, Londres, 1889; pour l'histoire naturelle, H. Chichester Hart, *A naturalist's journey to Sinai, Petra and south Palestine*, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1885, p. 232 et suiv. M. Vignes, lieutenant de vaisseau, aujourd'hui vice-amiral, a dressé une grande carte de l'Arabah au 240 000e, avec les cotes d'altitude, Paris, 1865, une feuille grand-aigle; réduction dans l'ouvrage de M. le duc de Luynes. A. LEGENDRE.

1. ARABE (hébreu : *'Ārābī*, Is., XIII, 20; Jer., III, 2; *'Arbi*, II Esdr. (Neh.), IV, 19; VI, 1; pluriel : *'Arbīm*, II Par., XVII, 11; XXI, 16; XXII, 1; XXVI, 7; II Esdr., IV, 1 (LXX et Vulg., 7); Septante : Ἄραβες; dans les Machabées : Ἄραψ, I Mach., XI, 17; Ἄραβες, V, 39; XI, 39; XII, 31; II Mach., V, 8; XII, 10, 11; dans le Nouveau Testament : Ἄραβες, Act., II, 11), nom ethnique des tribus nomades qui habitaient l'Arabie. Il a, dans l'Écriture, un sens qu'il est nécessaire de préciser, et les populations qu'il désigne ont avec les Hébreux, au point de vue ethnographique et historique, des rapports dont il est utile d'offrir un aperçu.

I. *Nom.* — Ce nom, qui n'apparaît dans la Bible qu'à l'époque d'Isaïe, XIII, 20, n'a pas l'extension qu'on lui donne aujourd'hui. Il n'indique ni tous les peuples issus de la grande famille arabe, ni tous les habitants de la péninsule arabique, mais les tribus qui, campées à l'est et au sud-est de la Palestine transjordanique, occupaient les contrées situées au nord et jusque vers le centre de l'Arabie proprement dite. On le trouve avec le même sens restreint et local dans les inscriptions assyriennes, et il correspond aux Arabes Σκηνῖται, « vivant sous la tente, » que Strabon, XVI, I, 27, place au sud de la Mésopotamie. C'est la même signification que lui attribuent Josèphe, *Ant. jud.*, I, XII, 4; XIV, I, 4, et le Nouveau Testament. Act. II, 11; Gal., I, 17.

Dans les textes les plus anciens, Is., XIII, 20; Jer., III, 2, il est synonyme d' « habitant du désert », suivant l'étymologie qu'on lui assigne généralement : *'ārab*, « aride, stérile; » d'où *'ārābah*, « plaine déserte. » Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 1066. Appliqué d'abord aux nomades des régions qui se déroulent entre l'Euphrate et la mer Morte, le mot *'ārābī* a pu s'étendre, dans la suite des temps, aux populations de la presqu'île arabique, dont l'aspect, en beaucoup de points, est bien celui de l'*arabah* ou « désert ». Dans les monuments littéraires on trouve أَعْرَابٌ, *'arāb*, avec le sens d' « Arabes nomades », par opposition à عَرَبٌ, *'arab*, qui indique « les habitants des villes ». Cf. Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, Halle, 1830, t. III, p. 129-130. L'*Arabe* biblique a donc pour survivant le *Bédouin* actuel, dont le nom a d'ailleurs une dérivation toute semblable : بدوى, *bedāoui*, vient de بَدْوٌ, « désert, » Freytag, *Lexicon*, t. I, p. 98, d'où بادية, *bādiet*, nom que portent certaines contrées, comme *bādiet eš-Šam*, « désert de Syrie; » *bādiet et-Tih*, « désert de l'Égarement. » Les Égyptiens, distinguant les Arabes du sud de ceux du nord, appelaient les premiers *Puntiū*, « habitants du Punt, » et les seconds, c'est-à-dire les nomades, *Šasū*, « les pillards; » racine שָׁסַשׁ, *šāsāh*, « piller, exercer le brigandage. »

Avant Isaïe, les Arabes étaient désignés par l'expres-

sion générale de *bené-Qédém*, « fils de l'Orient, » Jud., VI, 3, 33; VII, 12; VIII, 10; Job, I, 3; III Reg., V, 10; Is., XI, 14; Jer., XLIX, 28; Ézech., XXV, 4, correspondant au mot *Sarrasin*, arabe : شرقي, *scharqi*, « oriental. » Aussi Josèphe, *Ant. jud.*, V, VI, 3, rend-il par Ἄραβας les *bené-Qedém* de Jud., VI, 3.

II. *Histoire.* — Laissant de côté l'histoire particulière de chacun des peuples arabes (voir ISMAËLITES, NABATÉENS, DÉDAN, etc.), nous n'avons qu'à indiquer ici les faits qui se rapportent au nom ethnique, au seul point de vue de l'Écriture Sainte. Voir, à l'article ARABIE, l'ensemble des événements qui se rattachent à l'histoire générale de ce pays, aux différentes époques babylonienne, assyrienne, perse et gréco-romaine.

Les relations des Arabes avec les Israélites sont celles d'une perpétuelle hostilité. Trop faibles pour soutenir seuls la lutte, ils eurent toujours le rôle d'auxiliaires. Nous les trouvons, au début, tributaires de Josaphat en même temps que les Philistins; et, tandis que ceux-ci font leurs présents en argent, ils apportent la contribution du nomade, c'est-à-dire des troupeaux, « sept mille sept cents béliers et autant de boucs. » II Par., XVII, 11. Bientôt après, révoltés contre Joram, avec les mêmes alliés, « ils entrèrent dans la terre de Juda, la dévastèrent, et s'emparèrent de tous les biens qui appartenaient à la maison du roi, ainsi que de ses fils et de ses femmes, et il ne lui resta plus que Joachaz, qui était le plus jeune. » II Par., XXI, 16-17. Ozias eut à combattre les mêmes ennemis; c'étaient des « habitants de Gurbaal ». II Par., XXVI, 7.

Après la captivité, les Juifs, de retour à Jérusalem, rencontrèrent parmi leurs adversaires les plus acharnés certaines tribus arabes ayant à leur tête un chef nommé Gosem, qui s'unit à Sanaballat l'Horonite et à Tobie l'Ammonite. Les princes ligués commencèrent par tourner en dérision et par accabler de leur mépris Néhémie, qui voulait relever les murailles de la ville sainte. II Esdr., II, 19. Quand ils virent les travaux poussés avec activité, et « la plaie du mur cicatrisée », ils passèrent du dédain à la colère, et se rassemblèrent pour combattre contre Jérusalem, en dressant des embûches. Mais, voyant leurs projets découverts et les dispositions que prenaient les Juifs pour la résistance, ils renoncèrent momentanément à leur entreprise. II Esdr., IV, 7-15. Après avoir jugé la violence inutile, ils employèrent la ruse, en proposant à Néhémie, à cinq reprises différentes, une entrevue qui n'était qu'un guet-apens. Celui-ci, justement défiant, refusa, résistant même à la peur que cherchait à lui inspirer un faux prophète, Sémaias, payé par Sanaballat. Enfin, apprenant que la restauration, objet de leur jalousie et de leur fureur, était accomplie, ils se prirent à trembler et « reconnurent que cette œuvre avait été faite par Dieu. » II Esdr., VI, 1-16.

La grande lutte des Machabées devait réveiller leurs sentiments d'hostilité. Judas, après avoir tiré vengeance des habitants de Joppé et de Jamnia, fut attaqué, non loin de cette dernière ville, par une troupe d'Arabes, composée de cinq mille fantassins et de cinq cents cavaliers. Après un rude combat, où Dieu donna la victoire à son peuple, les assaillants, que l'Écriture appelle ici Νομάδες, demandèrent à Judas de leur tendre la main, promettant de l'indemniser avec les ressources dont ils disposaient, c'est-à-dire leurs troupeaux, et de lui prêter leur concours. Celui-ci, sachant quel parti il pourrait tirer de ces nouveaux alliés, accéda à leur demande, et ils s'en retournèrent dans leurs tentes. II Mach., XII, 10-12. Cependant Judas, combattant contre Timothée, au delà du Jourdain, trouva encore dans l'armée ennemie des Arabes salariés comme troupes auxiliaires. I Mach., V, 39-43.

Alexandre Balas, vaincu par son beau-père Ptolémée VI Philométor d'Égypte, alla se réfugier chez les Arabes, croyant trouver auprès d'eux abri et protection; mais leur dynaste, nommé Zabdiel, pour faire sa cour à Ptolémée et à Démétrius, viola les lois de l'hospitalité, fit décapiter son malheureux hôte et envoya sa tête au roi d'Égypte. I Mach., XI, 16-17. Alexandre laissait un jeune fils, Antiochus, dont l'éducation fut confiée à un chef arabe, nommé Émalchuel, Εἰμαλχουαί, ou Malchus, suivant certains textes. I Mach., XI, 39. Voir ÉMALCHUEL.

Jonathas, après avoir mis en fuite, dans les environs d'Émath, les troupes de Démétrius, « marcha vers les Arabes appelés Zabadéens, et les frappa et prit leurs dépouilles. » I Mach., XII, 31. Le nom et le contexte font supposer que ces Zabadéens étaient une tribu qui habitait la contrée où se trouve actuellement *Zebdani*, gros village de l'Anti-Liban, au nord-ouest de Damas, non loin de la source du Barada, l'ancien Abana.

III. *Type physique, caractère, mœurs.* — A ces données historiques répondent exactement et la physionomie

203. — Scheik bédouin. D'après une photographie.

et les coutumes des tribus nomades qui vivent encore aujourd'hui à l'est du Jourdain et de la mer Morte, dans le désert de Syrie et l'Arabie centrale.

1° Les deux grandes fractions du peuple arabe, sédentaires et nomades, ont un type commun (fig. 203), mais avec des différences qui proviennent naturellement du climat, du genre de vie, du mélange de sang. Les habitants du désert se vantent avec raison d'être la race la plus pure et la mieux conservée : n'ayant jamais été conquis, jamais un élément étranger n'a pénétré parmi eux. « Les vrais Bédouins sont, pour la plupart, de taille moyenne et bien prise, d'une singulière maigreur, ainsi que l'explique leur genre de vie, mais très agiles et beaucoup plus forts qu'on ne le croirait en voyant leurs membres grêles. Presque noirs ou d'un gris cendré, ils ont les traits réguliers, la figure d'un bel ovale, le crâne souvent irrégulier et pointu, le front haut, des yeux noirs et perçants; mais l'habitude de froncer le sourcil et de cligner des yeux, pour s'abriter du soleil en regardant au loin vers l'horizon, donne un éclat inquiétant à leur pupille : comme les Peaux-Rouges, ils ont l'œil du loup, dit-on fréquemment, et l'on est tenté de leur attribuer une férocité qui n'est point dans leur caractère. Les Bédouins vieillissent rapidement; leur peau se ride et se

raccornit au grand air; à quarante ans, leur barbe grisonne; à cinquante ans, ce sont des vieillards : un bien petit nombre d'entre eux atteignent la soixantaine. Du moins leur courte vie est-elle rarement interrompue par la maladie : les plus sobres des hommes, les Bédouins sont aussi parmi ceux qui ont la santé la plus robuste, la tête toujours libre, l'esprit clair et dispos. Dès leur enfance, ils ont appris à coucher sur la dure, à subir la chaleur du midi, à se passer de long sommeil et de nourriture abondante; ils ne boivent point de liqueur forte, si ce n'est le *lebben* ou lait aigre, qui stimule légèrement sans jamais enivrer; ils ne mangent qu'une fois par jour, et la somme de leurs aliments est bien minime, en comparaison des repas journaliers de l'occidental. » É. Reclus, *L'Asie antérieure,* Paris, 1884, p. 878.

2° Le caractère arabe offre un singulier mélange de qualités et de défauts, dont l'opposition et les perpétuelles inconséquences s'expliquent par l'isolement, les nécessités et les dangers de la vie au milieu du désert, par l'ardeur du sang et de l'imagination. D'une patience étonnante, le nomade supporte presque toujours, sans proférer une plainte, la faim et la soif, le froid et la chaleur, la fatigue extrême dans les longues marches; mais l'amour-propre froissé, le désir de la vengeance le poussent à une colère redoutable. Avide et rapace, il aime les pièces luisantes et sonnantes; mais l'amour du gain disparaît chez lui devant les devoirs de l'hospitalité. Violent plutôt que sanguinaire, la soif du pillage le porte à des actes de cruauté; mais sous sa tente il devient un hôte libéral et courtois, même à l'égard d'un ennemi dont il a cent fois désiré la perte. Il est loin d'ailleurs de considérer au même point de vue que nous ce que nous appelons le brigandage. La pauvreté du territoire est pour lui l'excuse du pillage. Ne distinguant point entre la guerre et le guet-apens, il regarde le vol à main armée comme un droit de conquête, et dépouiller le voyageur est à ses yeux aussi méritoire, aussi glorieux que prendre une ville d'assaut ou réduire une province. Voir un curieux exemple de *ghazou* ou *razzia* dans lady Anna Blunt, *Pèlerinage au Nedjed, berceau de la race arabe, 1878-1879,*, dans le *Tour du monde,* t. XLIII, p. 14.

204. — Costumes arabes. Bédouins et Bédouine. D'après trois photographies.

Le trait dominant de ce caractère, c'est l'amour de la liberté et de l'indépendance, et ce sentiment est porté à un degré dont nous avons peine à nous faire une idée. Fixer le nomade est aussi difficile que fixer l'hirondelle, qui se brise la tête contre les barreaux de sa cage quand l'heure de la migration est arrivée. Le Bédouin n'a qu'un profond dédain pour l'habitant des villes; pour lui, s'attacher à la terre, c'est dire adieu à la liberté, le bien par excellence, et qu'il a su garder intact à travers les âges.

Très adroit à manier la lance, il passe en même temps pour excellent cavalier. L'Arabe, en général, a l'esprit pénétrant, alors même que son intelligence n'est pas cultivée, et il est rare, dit-on, que le nomade ne soit pas doublé d'un poète. Superstitieux et exalté, avide de légendes et de fictions, il est capable de grandes choses quand une idée nouvelle le domine. Avec cela cependant, il a le caractère mobile de la femme et de l'enfant; comme eux, n'ayant souvent d'autre guide que l'instinct du moment, jugeant d'après les apparences, se laissant facilement éblouir par l'éclat et le bruit.

3° Il n'est peut-être pas de peuple qui ait moins changé que les Arabes. Tels nous les voyons décrits dans la Bible, ou représentés sur les monuments assyriens, tels nous les retrouvons aujourd'hui. Les lois et les coutumes qu'ont observées les rares voyageurs modernes qui les ont visités remontent aux temps les plus reculés, et servent à éclairer plus d'une page de l'histoire sainte, principalement à l'époque patriarcale. Voir pour les détails PASTEURS, VÊTEMENTS, TENTES, etc.

Au point de vue social, les Bédouins sont divisés par tribus, קַבִּיל, *qabâil*, qui constituent autant de peuples particuliers, et dont chaque subdivision ou rameau s'appelle *fendeh*. Chacune de ces tribus, s'approprient un terrain qui forme son domaine, compose un ou plusieurs camps, répartis sur le pays et transportés dans les différents cantons, à mesure que les troupeaux les épuisent. La disposition de ces camps est un cercle assez irrégulier, *douar*, formé par une seule ligne de tentes plus ou moins espacées. Cependant, comme le nomade n'a point de maître, il ne dépend même pas de son clan; et, s'il lui convient de s'en séparer, il peut aller, à ses risques et périls, vivre à part dans le désert.

Chaque tribu a son chef ou *scheikh*, personnage appartenant à quelque descendance illustre ou tenu, par ses richesses, de remplir, au nom de tous, les devoirs de l'hospitalité. Élu par ses égaux, il peut être déposé quand il a cessé de plaire. Conciliateur et arbitre, il juge les différends, d'accord avec les anciens, mais ses décisions n'ont pas force de loi : appuyées en général sur le droit coutumier, soutenues par l'opinion commune de la tribu, elles sont ordinairement obéies; cependant le condamné peut s'y soustraire, soit en quittant la tribu, soit en bravant la réprobation publique : il devient *baouak*, un homme « hors l'honneur ». — Les inscriptions assyriennes nous montrent plusieurs reines dans certaines contrées de l'Arabie. Voir ARABIE.

Le costume ordinaire de ces enfants du désert, comme aux temps hébraïques, se compose, chez les hommes, d'une chemise et d'une longue robe en toile de coton blanc, d'un vêtement de dessus, *abah*, grand manteau de laine le plus souvent blanche à rayures noires et plié en carré double, avec une échancrure pour laisser passer la tête. La coiffure commune est le *kouffiéh*, formé de bandes de toiles enroulées autour du crâne et fixées par une corde en poil de chameau. Des pantoufles, en laine ou en maroquin, ou quelquefois des demi-bottes en cuir jaune ou rouge complètent ce costume pittoresque. Pour guider leurs troupeaux et pour ramasser, sans descendre de cheval, un objet placé à terre, ils se servent souvent de bâtons recourbés à une de leurs extrémités. La toilette des femmes, d'une élégante simplicité, comprend une robe de coton bleu ou marron et un voile rouge ou blanc qui forme coiffure, et, s'enroulant autour du cou, laisse des plis amples retomber par derrière (fig. 204). L'anneau suspendu au nez, le *nézem* (fig. 151, col. 633), et les pendants d'oreille, parfois aussi les colliers dont les ornements en métal brillant retombent sur la poitrine, rappellent les bijoux qu'Éliézer donna à Rébecca et dont se paraît Sara.

La demeure du Bédouin, c'est la tente. Soutenue par des poteaux, elle est couverte d'une grande pièce d'étoffe tissée avec du poil de chameau, ou de peaux de bouc, d'une couleur noire, Cant., I, 5, cousues ensemble et impénétrables à la pluie. Les courroies qui la fixent sont attachées au sol autour de chevilles de bois. Elle est divisée en deux parties, dont l'une est réservée aux hommes, l'autre est l'appartement des femmes, renfermant également les ustensiles du ménage.

La vie de ces peuplades est la vie pastorale. Leurs troupeaux se composent de moutons et de chameaux, dont elles consomment ou vont échanger les produits dans les localités limitrophes du désert, ou dans les oasis, contre du blé, de l'orge et des dattes. Très frugal, en effet, le nomade ne boit que du lait et de l'eau, se nourrit presque exclusivement de dattes et de galettes de farine de blé ou d'orge. Il ne mange guère de viande qu'à l'occasion de la venue d'un hôte : c'est alors ou un chevreau bouilli et coupé en petits morceaux, ou un agneau cuit sous des pierres brûlantes dans un trou creusé en terre. Le désert serait inhabitable pour lui sans le chameau, qui seul suffit à tous les besoins de ses maîtres. Voir CHAMEAU. On sait combien le cheval est pour l'Arabe un précieux auxiliaire et un objet de prédilection, mais c'est une bête de luxe, qu'il n'est pas donné à tous de posséder.

Les Bédouins s'attribuent la police du désert, devenant même souvent, par les nécessités du sol et du climat, les protecteurs des sédentaires. Ceux-ci, en effet, ont besoin de faire venir des céréales de la vallée de l'Euphrate, de tirer des marchés des villes syriennes des armes et des ustensiles de toutes sortes : les nomades sont les intermédiaires obligés de ce commerce, et se chargent de fournir les choses nécessaires, moyennant tribut.

Les mœurs que nous venons de décrire s'observent dans les tribus de Syrie et d'Arabie, dont les plus importantes sont : les *Taouiouah*, véritables pirates de la plaine syriaque, vivant dans des douars gardés par des chiens noirs à l'aspect féroce; les *Beni-Sakhr*, Nemrods passionnés, qui parcourent les solitudes du Hauran et se montrent bienveillants à l'égard des étrangers; les *Anazéh*, grand peuple que l'on peut considérer comme l'aristocratie des déserts de Syrie; les *Roallah*, qui servent de transition entre les Bédouins du nord et ceux du midi; les *Schammar*, dans le grand Néfoud, dont lady Blunt a parcouru et étudié la puissante tribu. Voir le *Tour du monde*, t. XLIII.

IV. *Religion*. — Des pâtres, errant dans les plaines immenses brûlées par le soleil, obligés sans cesse de fixer leurs regards sur le ciel pour diriger leur route, devaient aisément prêter aux corps célestes une puissance surnaturelle et en faire l'objet de leur culte. Aussi la religion primitive des Arabes fut le sabéisme ou adoration des astres. Bien qu'extrêmement confus, les renseignements historiques nous permettent de chercher une certaine analogie entre le paganisme antéislamique et les religions du bassin de l'Euphrate et du Tigre, de la Syrie, de la Phénicie et de l'Yémen. Nous nous bornons aux points essentiels. Voir ISMAÉLITES, JECTANIDES, NABATÉENS.

Les deux principales divinités chez les Arabes étaient le soleil et la lune. « Ils croient, nous dit Hérodote, III, 8, qu'il n'y a point d'autres dieux que Bacchus, Διόνυσος, et Uranie... Ils appellent Bacchus Οὐροτάλ, et Uranie Ἀλιλάτ. » Voir aussi Strabon, XVI, 741; Arrien, VII, 20. La forme originale d'*Ourotal*, qui sans doute devait être *Our ta'âla*, « la lumière suprême, » et le rapprochement que l'historien fait entre ce dieu et le *Dionysos* des Grecs nous le montrent comme une personnification du soleil. Les inscriptions assyriennes nous apprennent que l'astre lui-même, sous le nom de *Šamaš*, arabe شَمْس, *Šams*, était le dieu dont les reines de Duma ou Aduma exerçaient le suprême sacerdoce. Théglathphalasar parle de « *Sa-ami-si*, ou *Samsiéh*, reine d'Arabie, qui rendait un culte au soleil ». Cf. A. Layard, *Inscriptions in the cuneiform character*, pl. 72; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, Giessen, 1883, p. 262. Nous voyons également, dans les annales d'Assurbanipal, que la tribu arabe de Cédar avait pour dieu *Adarsamaim* ou *A-tar-sa-ma-in*. Schrader, *ouv. cité*, p. 414, explique ce nom par « Athar du ciel », et le fait correspondre à מלכת השמים, *melékét haššâmaïm*, « la reine du ciel, » de Jérémie, VII, 8, c'est-à-dire *Athar-Astarté* ou la lune. D'autres regardent *Adarsamaïm* comme une divinité solaire. Hérodote, I, 131, assimile *Alitta* à la *Mylitta* des Assyriens; MM. Lenormant et Babelon en font la divinité féminine, *Al-Lât*, dont le sanctuaire était à Tayf, non loin de la Mecque. *Histoire ancienne de l'Orient*, Paris, 1888, t. VI, p. 432.

Malgré sa parenté avec les religions assyrienne et syrienne, le polythéisme arabe devait avoir une forme extérieure plus grossière, en rapport avec l'état de culture des populations qui le pratiquaient. Les divinités avaient cependant leurs statues, puisque Assurbanipal mentionne les « dieux » que son père avait enlevés à « Yautah, fils d'Hazaël, roi de Cédar », et qu'il rendit ensuite, après soumission, à la demande des vaincus. Cylindre B, colonne VII; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 283-286; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1889, 5e édit., t. IV, p. 295.

Hérodote, III, 8, pour dépeindre le caractère religieux dont les Arabes entouraient leurs serments, nous les montre formulant leurs engagements au milieu de sept pierres teintes du sang des contractants. C'étaient peut-être des pierres sacrées ou bétyles, dont le nombre aurait une certaine liaison avec le côté sidéral et planétaire de la religion. Il en était de même dans le bassin de l'Euphrate et dans la Syrie; les Chaldéens d'Uruk avaient eux aussi leur « temple de sept pierres noires », dont nous parlent les inscriptions cunéiformes.

V. *Bibliographie.* — Carsten Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, in-4°, Copenhague, 1772; W. G. Palgrave, *Central and Eastern Arabia*, 2 in-8°, Londres et Cambridge, 1865; E. Guillaume Rey, *Voyage dans le Haouran*, in-8°, Paris, 1860, avec atlas in-fol.; lady Anna Blunt, *Pèlerinage au Nedjed, berceau de la race arabe*, 1878-1879 (trad. Derôme), dans le *Tour du monde*, t. XLIII; Ch. Huber, *Voyage dans l'Arabie centrale*, dans le *Bulletin de la Société de géographie*, Paris, 1884, 3e et 4e trim., 1885, 1er trim.; J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, in-8°, Berlin, 1860; *Nord-Arabien und die syrische Wüste* (*Zeitschrift für allgem. Erdkunde*, 1865, p. 1-47, 241-283, 408-498); H. J. Van Lennep, *Bible Lands*, Londres, 1875, t. II, p. 398-416; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, 3 in-8°, Paris, 1847-1848. A. LEGENDRE.

2. ARABE (LANGUE), premier rameau du groupe méridional des langues sémitiques. Nous commencerons par expliquer cette sorte de définition, en montrant, au point de vue historique, comment l'arabe se rattache aux idiomes congénères et quelle est son origine; puis nous exposerons ses particularités grammaticales et lexicographiques dans leurs rapports avec la philologie biblique; enfin nous donnerons ses divisions et ses principaux caractères. Nous terminerons par quelques mots sur l'écriture.

I. AFFINITÉS ET ORIGINES. — La famille des langues improprement appelées *sémitiques* se divise en deux groupes : l'un septentrional, comprenant trois rameaux avec leurs différents dialectes, c'est-à-dire *l'araméen* (chaldéen, syriaque, etc.), l'*assyrien* et le *chananéen* (hébreu, phénicien, etc.); l'autre méridional, comprenant deux rameaux, dont le premier, qualifié d'*ismaélite*, n'est autre chose que l'arabe proprement dit, et le second, appelé parfois *yaqtanide* ou *qahtanide*, embrasse les langues de l'Arabie méridionale et de l'Abyssinie. VOIR SÉMITIQUES (LANGUES).

La division et les qualifications de ce dernier groupe répondent aux traditions arabes, basées du reste sur la table ethnographique de la Genèse et l'histoire patriarcale. Nous constatons avec elles, entre le nord et le sud de l'Arabie, une différence marquée, au point de vue historique, politique, religieux et linguistique : la distinction entre le dialecte de l'Yémen, عَرَبِيَّة حِمْيَر, *'arabiyat himyar*, « arabe himyarite, » et celui de l'Hedjaz, العَرَبِيَّة الخَالِصَة, *el-'arabiyat el-mahdhat*, « arabe pur, » eût été découverte par la science, même sans le témoignage des écrivains musulmans. Les premiers habitants des provinces méridionales, de l'Yémen, de l'Hadhramaut, des pays de Mahrah et d'Oman, furent des descendants de Cham, Gen., X, 7, peuplades couschites, qui parlaient des dialectes d'une seule et même langue sémitique, celle qu'on a pris l'habitude d'appeler *himyarique*, mais qu'il vaudrait mieux désigner par le nom plus large de *sabéen*. De nombreuses inscriptions, relevées par de courageux explorateurs comme MM. d'Arnaud et Joseph Halévy, nous ont seules conservé ces anciens idiomes et ont permis d'en établir les principaux linéaments grammaticaux. Cf. Halévy, *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen*, dans le *Journal asiatique*, janvier 1872, p. 5-98; *Études sabéennes*, *ibid.*, mai-juin 1873, p. 434-521; octobre 1873, p. 395-365; décembre 1874, p. 497-585; *Corpus inscriptionum semiticarum*, pars quarta, t. I, Paris, 1889. On distingue quatre dialectes principaux : le *sabéen*, le *hadhramite*, le *minéen*, l'*éthkily*, encore parlé dans le pays de Mahrah; tous sont apparentés de très près au *ghez* ou *éthiopien*, que les Sabéens passés sur la côte d'Afrique, en Abyssinie, y naturalisèrent avec eux.

A ces premiers Sabéens couschites se superposèrent les Arabes Jectanides, ou les tribus issues de Jectan, fils d'Héber, Gen., X, 24-30; ce sont les *Moutârriba* des traditions nationales ou les premiers Arabes proprement dits. Ayant pour berceau originaire les régions d'où sortirent également les descendants d'Abraham, c'est-à-dire la rive droite de l'Euphrate, ils apportaient comme idiome national l'arabe pur, *el-arabiyat el-mahdhat* des historiens indigènes. Après avoir été soumis un certain temps aux peuples au milieu desquels ils vivaient, ils finirent par leur imposer leur suprématie politique, tout en adoptant la civilisation, les mœurs, les institutions, la religion, la langue même de leurs nouveaux sujets. L'arabe, parlé d'abord dans un certain nombre de districts, concurremment avec le sabéen, ne conserva sa pureté que chez quelques tribus de l'intérieur qui continuaient à mener une vie à demi nomade sur la frontière du désert.

Enfin apparurent les enfants d'Ismaël, fils d'Abraham et d'Agar, Gen., XXV, 12-15, les *Moustariba* ou « devenus arabes ». Longtemps concentrés dans une partie restreinte du Tihâma, ils rayonnèrent plus tard sur l'Hedjaz, le Nedjed et d'autres contrées du nord et du centre de l'Arabie, puis finirent par absorber les tribus jectanides antérieures. C'est leur langue qui, illustrée et immobilisée par le Coran, répandue par les conquêtes de l'islam dans toutes les parties du monde, est devenue l'arabe proprement dit, dont nous avons à parler. Mais par quelles phases a-t-elle passé depuis l'idiome des marchands ismaélites qui achetèrent et vendirent Joseph, Gen., XXXVII, 28, depuis celui des *benê-Qêdêm*, « fils de l'Orient, » dont Gédéon surprit et comprit les songes, Jud., VII, 9-14, jusqu'à la langue si parfaite de Mahomet, aucun monument ancien n'est là pour l'attester. A part les inscriptions du Sinaï et quelques-unes de Pétra et du Hauran, dans lesquelles plusieurs auteurs veulent voir un dialecte arabe légèrement infléchi vers l'araméen, nous ne savons rien sur ses origines.

Sans enfance ni vieillesse, l'arabe se montre soudainement à nous, au VIe siècle de notre ère, dans toute sa perfection, avec sa flexibilité, sa richesse infinie, dans un état si complet, que depuis ce temps jusqu'à nos jours il n'a subi aucune modification importante. Pour expliquer sa richesse de mots et de procédés grammaticaux, les philologues arabes ont imaginé une hypothèse peu acceptable, renfermant néanmoins une certaine part de vérité. S'il fallait en croire Soyouthi, cette langue serait le résultat de la fusion de tous les dialectes, opérée par les Koréischites autour de la Mecque. Gardant les portes de la Caaba et voyant affluer dans leur vallée les diverses tribus attirées par le pèlerinage et les institutions centrales de la nation, les Koréischites s'approprièrent les finesses des dialectes qu'ils entendaient parler autour d'eux; en sorte que toutes les élégances de la langue arabe se trouvèrent réunies dans leur idiome. Cf. E. Renan, *Histoire*

générale des langues sémitiques, 5e édit., Paris, 1878, texte de Soyouthi, p. 347-348. On ne voit pas cependant que leur importance littéraire ait été très considérable avant l'islamisme, et l'influence de leur dialecte ne fut décisive que dans la rédaction du Coran. Il reste établi que ce fut au centre de l'Arabie, dans l'Hedjaz et le Nedjed, parmi les tribus demeurées les plus pures (voir ARABE I), que se forma la langue qui a depuis porté, à l'exclusion des autres dialectes, le nom d'*arabe*. Il nous fallait en montrer d'abord les affinités et l'origine, pour en mieux faire saisir les propriétés et les caractères.

II. PARTICULARITÉS GRAMMATICALES, LEXICOGRAPHIQUES, LITTÉRAIRES. — L'arabe a tous les caractères des langues sémitiques, pour le nom, les pronoms indépendants et affixes, les verbes avec leurs temps, modes et conjugaisons, etc. La grammaire comparée de ces idiomes, qui ne diffèrent pas beaucoup plus entre eux que les langues néo-latines, italien, espagnol, français, ne diffèrent entre elles, nous montre son rôle presque comparable à celui du sanscrit dans l'étude des langues aryennes. En relevant ses particularités les plus remarquables au point de vue de la grammaire, du vocabulaire et du style, nous aurons occasion de signaler ses rapports de similitude ou de divergence avec les langues sœurs.

1° *Grammaire.* — Le groupe méridional est plus riche en *éléments* phonétiques que le groupe septentrional. Tandis que le phénicien, l'hébreu et l'araméen, n'ont que vingt-deux lettres ou *consonnes*, l'éthiopien en possède vingt-six, l'arabe vingt-huit et le sabéen vingt-neuf. Voir les alphabets comparés du sabéen, de l'hébreu et de l'arabe dans le *Journal asiatique*, juin 1872, p. 518-519. Cependant, au point de vue de la forme, l'alphabet arabe est très simple, car il ne renferme que quatorze caractères réellement différents les uns des autres : plusieurs, en effet, sont répétés, et c'est à l'aide de *points* dont le nombre et la position diffèrent, qu'ils expriment les lettres dépourvues de signe spécial. Ainsi le même caractère ب avec un point au-dessous, ب, indique le *ba*; avec deux points, ت, le *ya*; avec un point au-dessus, ن, le *noun*; avec deux points, ت, le *ta*; avec trois points, ث, le *tha*. De même en est-il pour les signes suivants : د, ذ, ح, خ, س, ش, ع, ص, ز. Nous renvoyons à l'article ALPHABET, col. 410, pour la correspondance entre les alphabets hébreu et arabe; nous ne voulons mentionner ici que les lettres qui se trouvent de plus dans ce dernier, avec leur valeur particulière :

Tha,	ث = *th*	anglais de *thin*, le *c* espagnol de *cierto*, le θ grec;
Ha,	خ = *j*	espagnol de *jerga*, *ch* allemand ou *ch* hollandais de *schoon*;
Zal,	ذ = *th*	anglais de *the*, le δ grec;
Dâd,	ض = *d*	prononcé avec la langue à plat contre le palais;
Zâ,	ظ = *z*	prononcé avec la langue à plat contre le palais;
Grhaïn,	غ = *r*	grasseyé.

Quatre de ces lettres peuvent être représentées en hébreu, d'après la prononciation de certains Juifs, par quatre des lettres *begadkefat* sans le *daguesch léger :*

ث	= ת,	tandis que	ت = ת, *t;*
خ	= כ,	—	ك = כ, *k;*
ذ	= ד,	—	د = ד, *d;*
غ	= ג,	—	ج = ג, *g dur.*

Ainsi l'hébreu n'a pas ces nuances de *th* ou *z* prononcés avec le bout de la langue entre les dents; il n'a que le *zaïn*, ז, *z* ordinaire. Sur cinq lettres emphatiques, auxquelles un gosier européen s'accoutume si difficilement, ص, *ṣâd;* ض, *dâd;* ط, *ṭâ;* ظ, *ẓâ;* ق, *qâf*, il n'en possède que trois : ص = צ; ط = ט; ق = ק.

Les signes des voyelles ont été, comme les points massorétiques, inventés après coup. Primitivement les Arabes, aussi bien que les Hébreux, faisaient usage, pour indiquer les voyelles longues et les diphthongues, des *matres lectionis :* ا, ء, و, ى, ي. Les voyelles se réduisent à trois sons primitifs, *a, i, u* (*ou*), plus indécis en arabe qu'en hébreu pour les brèves, qui n'ont que les trois signes suivants :

ـَ *Fatha*,	dont le nom et la valeur répondent au *patach* hébreu, *a* ou *é;*
ـِ *Kesra*,	correspondant au *chirek qaton*, *i*, ou au *ségol*, *é;*
ـُ *Dhamma*,	représentant le *kibbouts*, *u* (*ou*), ou le *kamets qatouf*, *o*.

L'article défini *al* posssède, comme la forme primitive en hébreu הַ, un *lâm* qui, s'il ne disparaît pas en s'assimilant à la consonne suivante, s'assimile, pour la prononciation, avec les lettres appelées *solaires:* ainsi l'on prononce : الشَّمْس, *aššams* ou *èššams*, et non pas *al-Sams*, « le soleil, » hébreu : הַשֶּׁמֶשׁ, *haššèmèš*.

Une des particularités les plus remarquables de l'arabe est la formation du *pluriel brisé*. Toutes les langues sémitiques ont la faculté d'exprimer le pluriel par des terminaisons qui, en prolongeant le mot, sont comme un symbole de l'extension donnée au sens. Cet appendice, pour le masculin, est une voyelle longue, *i* en hébreu, en syriaque et en phénicien; *â* en éthiopien, suivie d'un *mem* en hébreu et en phénicien, et d'un *noun* dans les autres idiomes. Pour le féminin, il est caractérisé par la terminaison *ôt* en hébreu et *ât* dans les autres langues, excepté en araméen. L'arabe possède ce pluriel, appelé *sain* ou *complet* parce qu'il conserve intactes les radicales et leurs voyelles : il se forme, pour les noms masculins, en ajoutant ـُونَ, *un* au singulier; exemple : صَارِق, *sâriq*, « voleur, » pluriel : صَارِقُونَ, *sâriqun;* pour les féminins, il suffit de changer la terminaison ة, *at* en ات, *ât*, صَارِقَة, *sâriqat*, صَارِقَات, *sâriqât*.

Mais, outre ce procédé très simple, il y en a un autre très compliqué, appelé pluriel *brisé* ou *interne*, parce que le singulier est brisé par une intercalation ou une annexion de lettres, par un changement de voyelles ou une élimination de radicales, qui disjoignent l'ossature primitive du mot et en altèrent la quantité. Ce procédé ne se retrouve qu'en éthiopien. Les grammairiens arabes ne comptent pas moins de cinquante formes de pluriels. La classification en est très difficile. Les plus usitées, pour les substantifs et adjectifs dérivés de racines *trilitères*, sont, dans les meilleures grammaires, au nombre de vingt-neuf. En voici deux exemples :

Suppression de l'ا initial : أَحْمَر, *ahmar*, « rouge, » pluriel : حُمْر, *homr*.

Addition d'un ا intercalaire : رَجُل, *radjol*, « homme, » pluriel : رِجَال, *ridjâl*.

On peut voir, pour les pluriels brisés, outre les grammaires indiquées plus bas à la *bibliographie*, une étude de M. Hartwig Derenbourg dans le *Journal asiatique*, juin 1867, p. 425-524.

Une autre particularité de l'arabe, c'est qu'il a conservé les *désinences casuelles* primitives des noms. Le nom déclinable, quand il n'est pas déterminé par l'article ou par un génitif, peut avoir trois cas formés par trois terminaisons différentes.

Nominatif : ـُ, *un*, ex.: رَجُلٌ, *radjolun*, «homme» (*homo*).

Génitif : ـِ, *ën*, ex.: رَجُلٍ, *radjolën*, « de l'homme » (*hominis*).

Accusatif : ـً, *an*, ex.: رَجُلًا, *radjolan*, « l'homme » (*hominem*).

En hébreu et en araméen, les flexions casuelles n'existent plus; on ne les retrouve qu'en assyrien.

La lettre *nun* ajoutée aux sons *u*, *i*, *a*, a fait donner à cette désinence le nom de *tanwin* ou *nunnation*, qui a pour correspondant en. assyrien la *mimmation*. Le même phénomène de la mimmation se retrouve en sabéen. Cf. Halévy, *Études sabéennes*, dans le *Journal asiatique*, mai-juin 1873, p. 487-488.

La conjugaison de l'imparfait possède également ces flexions : *u* pour l'indicatif, *a* pour le subjonctif; le conditionnel devait avoir primitivement *i*, désinence tombée depuis. Ce que nous venons de dire ne s'applique qu'à l'arabe littéral ; voir plus bas.

Enfin l'arabe se distingue par une richesse extraordinaire de *formes verbales*. Les Sémites ont un sens très délicat pour peindre les mouvements de l'âme au point de vue de l'action. Par la simple modification des voyelles de la racine, la réduplication des consonnes, l'addition et l'intercalation de certaines lettres comme ء, ا, *aleph;* ن, *nun;* ت, *tha;* و, ى, *sin*, ils expriment non seulement les formes active, passive, moyenne, mais toutes les nuances des sens *intensitif, causatif, réflectif*, etc. Ce procédé montre ainsi une analogie entre le nom et le verbe, qui, dans la conception linguistique de ces peuples, devaient être originairement confondus. Cette délicatesse, commune aux langues sémitiques, n'est nulle part aussi développée qu'en arabe ; c'est là, on peut le dire, qu'elles ont leur chef-d'œuvre. Plus riche que le verbe *grec*, le verbe arabe est en même temps plus concis, et il a une force de peinture qui représente admirablement le double caractère du peuple qui l'employait, c'est-à-dire la vigueur et l'imagination poétique.

Les formes dérivées des verbes trilitères sont au nombre de *quinze* : les quatre dernières très peu usitées. Les dix suivantes permettent d'apprécier la richesse des nuances dont nous avons parlé :

I.	فَعَلَ, fa'al;	ex :	قَتَلَ, *qatal*, tuer.	
II.	فَعَّلَ, fa''al;	—	ضَرَّبَ, *dharrab*, frapper fort, de ضَرَبَ, *dharab*, frapper.	
III.	فَاعَلَ, fâ'al;	—	قَاتَلَ, *qâtal*, combattre.	
IV.	أَفْعَلَ, af'al;	—	أَجْرَى, *adjra*, faire courir, de جَرَى, *djara*, courir.	
V.	تَفَعَّلَ, tafa''al;	—	تَكَبَّرَ, *takabbar*, se faire grand, être orgueilleux, de كَبَرَ, *kabar*, être grand.	
VI.	تَفَاعَلَ, tafâ'al;	—	تَقَاتَلَ, *taqâtal*, se combattre.	
VII.	إِنْفَعَلَ, enfa'al;	—	إِنْكَسَرَ, *enkasar*, se casser, de كَسَرَ, *kasar*, casser.	
VIII.	إِفْتَعَلَ, efta'al;	—	إِفْتَرَقَ, *eftaraq*, se séparer, de فَرَقَ, *faraq*, séparer.	
IX.	إِفْعَلَّ, ef'all;	—	إِحْمَرَّ, *ehmarr*, devenir rouge.	
X.	إِسْتَفْعَلَ, estaf'al;	—	إِسْتَغْفَرَ, *estaghrfar*, demander pardon, de غَفَرَ, *ghrafar*, pardonner.	

Nous ne pouvons faire ici de philologie comparée : il nous suffit d'indiquer le rapprochement entre la IIe forme et le *Piël* hébreu, le *Paël* araméen et assyrien ; entre la IVe et l'*Aphel* araméen, l'*Hiphil* hébreu ; entre la Xe et l'*Eschtaphal* araméen, l'*Istaphal* assyrien. On peut aussi rapprocher la VIIIe de l'*Hitpaël* hébreu dans les verbes qui commencent par une *sifflante :* הִשְׁתַּבֵּץ, *hištabbēṣ*, de שׁבר, *šâbaṣ*.

On voit en somme que « l'arabe est à beaucoup d'égards le résumé des langues sémitiques. On dirait que toutes les ressources lexicographiques et grammaticales de la famille se sont donné rendez-vous pour composer ce vaste ensemble. L'hébreu, le syriaque, l'éthiopien, n'ont guère de procédés que l'arabe ne renferme pareillement, tandis que l'arabe possède en propre une série de mécanismes précieux. Il est vrai que plusieurs des propriétés caractéristiques de l'arabe se trouvent d'une façon rudimentaire dans les autres langues sémitiques : ainsi les formes modales du futur sont en germe dans le futur apocopé des Hébreux; les flexions finales, dans les terminaisons paragogiques ou emphatiques de l'hébreu et de l'araméen; presque toutes les formes du verbe régulièrement employées en arabe existent en hébreu ou en syriaque à l'état de formes rares et anormales; mais ce ne sont là que des germes à peine indiqués, tandis qu'en arabe ces mécanismes sont arrivés à l'état de procédés réguliers, et constituent un des ensembles grammaticaux les plus imposants que jamais langue soit arrivée à revêtir ». E. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 384.

2° *Vocabulaire.* — La richesse lexicographique de l'arabe est prodigieuse, mais elle fait du dictionnaire une espèce de chaos où l'étendue est au détriment de la clarté. Jamais lexique n'a mieux mérité ce nom de *Qâmous*, « océan, » que les Arabes donnent au leur, et, en voyant les sens divers et presque contradictoires qui s'y pressent sous chaque mot, on éprouve une sorte de vertige. Ouvrons le dictionnaire de Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, Halle, 1830, t. III, p. 412, au mot عَجُوز, « vieillard, » nous y trouverons bien près d'une centaine d'expressions comme celles-ci : *Tremor, agmen, vitium, vicus, claudicatio, viator, cœlum, terra, febris*, etc. Les difficultés réelles de la langue ont été ainsi exagérées par les lexicographes orientaux, suivis par les Européens, qui ont mentionné plus volontiers les significations rares que les significations ordinaires des mots, les métaphores, les épithètes, les explications parfois erronées des commentateurs, et souvent aussi ont admis dans leurs recueils des expressions provinciales, étrangères ou spéciales, excessivement rares. Il n'est donc pas étonnant qu'un lexicographe arabe ait prétendu avoir trouvé dans sa langue 12 305 412 mots. Un autre nous dit qu'il existe au moins mille mots pour signifier l'*épée*. Dans un mémoire spécial, *Das Kamel*, extrait des *Mémoires de l'Académie de Vienne*, classe de phil. et d'hist., t. VII, un savant, M. de Hammer, a énuméré les mots relatifs au *chameau*, et en a trouvé 5 744. En faisant la part des exagérations, l'arabe n'en reste pas moins un phénomène entre toutes les langues pour l'abondance des synonymes. Il faut dire cependant que cette abondance se trouve plus ou moins chez chaque peuple pour les choses qui lui sont naturelles. L'hébreu lui-même, pourtant fort pauvre, possède une ample moisson de synonymes, qui offrent au poète de grandes ressources pour le parallélisme : voir le psaume CXVIII, où la *loi divine* est désignée par dix synonymes divers.

Entre l'arabe et l'hébreu, il existe, au point de vue du vocabulaire, une ressemblance frappante, qu'il est facile de constater en ouvrant un dictionnaire comme le *Thesaurus* de Gesenius. Suivant certains auteurs, les deux tiers des racines hébraïques se retrouvent dans l'arabe avec les mêmes lettres et le même sens ou un sens approchant. En tenant compte de la correspondance des lettres dans les deux langues ou de leur permutation naturelle, quand elles appartiennent au même organe, on peut arriver même, dit-on, à retrouver les neuf dixièmes des racines. Il faut cependant, sous ce rapport, une critique sévère ; car, depuis Schultens jusqu'à nos jours, l'abus du dictionnaire arabe pour l'éclaircissement des mots sémitiques obscurs a eu de grands inconvénients. La philologie com-

parée, avec ses progrès, a fourni des exemples, posé des lois, en un mot tracé une route dont l'homme de science ne doit plus s'écarter pour se lancer dans des rapprochements plus spécieux que fondés. Sur les rapports de l'arabe et de l'hébreu, voir Fr. Delitzsch, *Jesurun*, Grimma, 1838, p. 76-89.

3° *Style* — L'arabe, en absorbant les autres langues sémitiques par sa domination universelle en Orient, opéra dans la littérature et le style une révolution capitale. Aux récits historiques, aux sentences morales, à la poésie libre ou versifiée, qui constituent en particulier le fond de la littérature biblique, viennent s'ajouter les domaines nouveaux et variés de la pensée abstraite : grammaire, jurisprudence, philosophie, théologie, sciences physiques et mathématiques, écrits techniques, bibliographie. Alors le *verset*, qui, jusqu'au Coran inclusivement, est la loi du style sémitique, est remplacé par des formes compliquées et des délicatesses de syntaxe inconnues à l'hébreu et à l'araméen. Cette ampleur néanmoins et ces progrès ne vont pas sans quelques défauts. Au lieu des formes sobres et harmonieuses de l'hébreu, on sent une raideur monotone et pédante; au lieu des faciles allures des vieux idiomes, c'est une culture artificielle et savante; au lieu de la grave beauté du style antique, ce sont des ornements de rhéteurs et des finesses de grammairiens. Enfin, quoique aussi continu que celui des langues indo-européennes les plus développées, le style arabe n'arrive pas à la netteté, à la limpide précision qui semble le partage exclusif des idiomes aryens.

4° *Métrique.* — La poésie est aussi plus compliquée en arabe qu'en hébreu. Si le parallélisme, auquel il faut joindre parfois l'assonance et l'allitération, forme le caractère particulier de la poésie hébraïque et lui donne sa physionomie propre, on sait maintenant que ce n'est pas son unique élément. Elle comprend des strophes dont chaque vers est constitué par la quantité prosodique, selon certains auteurs, par le nombre des syllabes, suivant les autres. Voir POÉSIE HÉBRAÏQUE. On trouve les caractères généraux du rythme hébraïque dans les parties poétiques du Coran; mais déjà les poèmes antéislamiques étaient basés sur une prosodie des plus savantes. Quelle fut l'origine de cette métrique, et quelle en est la véritable nature? C'est une question qui n'est pas encore absolument élucidée. Les auteurs arabes ont exposé en détail les règles de cette prosodie, d'après les exemples qu'ils avaient sous les yeux dans les *Moallakât* ou les *Kasîda;* mais ils n'ont pas considéré l'essence même de la poésie. Nos orientalistes modernes, reprenant les matériaux laissés par les grammairiens indigènes, ont établi diverses théories fondées, comme pour nos langues classiques, sur la combinaison des longues et des brèves. Cf. H. A. Ewald, *De metris carminum arabicorum libri II*, in-8°, Brunswick, 1825; Freytag, *Darstellung der arabischen Verskunst*, in-8°, Bonn, 1830; Silvestre de Sacy, *Traité élémentaire de la prosodie et de l'art métrique des Arabes*, in-8°, Paris, 1831; H. Coupry, *Traité de la versification arabe*, in-8°, Leipzig, 1874. En 1876, la question a été reprise par Stanislas Guyard à un point de vue très intéressant. Se fondant sur les rapports de la musique et de la prosodie, il applique à la métrique arabe les règles du rythme naturel du langage, dont les éléments constitutifs sont l'*arsis* et la *thesis*, le temps frappé et le temps levé. Cf. *Journal asiatique*, mai-juin 1876, p. 413-579; août-septembre 1876, p. 101-252; octobre, 1876, p. 285-315. Il y aurait peut-être profit à tirer de ces études pour la métrique hébraïque.

Le vers arabe se compose de pieds, qui ont chacun leur individualité et leur nom technique. Ils sont au nombre de sept, ayant trois, quatre ou cinq syllabes. De leurs combinaisons résultent seize mètres, dont les noms sont des adjectifs destinés à caractériser le vers : *et-tawîl*, « le long; » *el-madîd*, « le prolongé, » etc. Chaque mètre comprend deux hémistiches. La même rime est quelquefois conservée dans toute l'étendue de la pièce de vers; quelquefois elle est alternée, suivant le genre et la nature de la composition.

III. DIVISIONS ET CARACTÈRES. — 1° *Arabe littéral et arabe vulgaire; dialectes.* — Ce que nous venons de dire s'applique principalement à l'arabe littéral, c'est-à-dire à la langue des monuments écrits. Mais dans la bouche du peuple le langage a revêtu une forme plus simple, qu'on appelle l'arabe vulgaire. Cependant il faut bien se garder de faire des deux idiomes deux langues séparées, en comparant l'une au latin, l'autre aux langues néolatines.

L'arabe vulgaire n'est au fond que l'arabe littéral dépouillé de sa grammaire savante et de son riche entourage de voyelles. Il supprime les désinences casuelles et les inflexions finales qui expriment les modes des verbes. Aux mécanismes délicats de la syntaxe littérale, il en substitue d'autres plus analytiques. Des préfixes et des mots isolés marquent les nuances que l'arabe littéral exprime par le jeu des voyelles finales; les temps du verbe sont déterminés par des mots que l'on joint aux aoristes pour en préciser la signification. Ainsi, dans le dialecte de Syrie, on ajoute souvent la lettre *ba* à toutes les personnes de l'indicatif présent, imparfait, futur simple et antérieur, et du conditionnel présent, excepté à la première personne du pluriel, exemple : *'ana b'akîob*, « j'écris, » au lieu de *'aktob*. A la première personne du pluriel, le *ba* se remplace par un *mim;* exemple : *manktob*, « nous écrivons, » au lieu de *naktob*. Le futur peut être précédé de *sa*, s'il est prochain, ou de la particule *saouf*, s'il est éloigné, etc.

Au point de vue du vocabulaire, l'arabe vulgaire a laissé tomber également cette surabondance de mots qui encombrent l'arabe littéral. A part quelques mots étrangers, différents selon les provinces, il ne connaît que le fonds courant des vocables sémitiques, parfois légèrement détournés de leur signification ancienne. Ainsi, des remarques que nous venons de faire, se dégage un fait notable, c'est que l'arabe vulgaire est bien plus rapproché que l'arabe littéral de l'hébreu et du type essentiel des langues sémitiques.

En somme, l'arabe littéral n'est pas plus un idiome factice ou une invention des grammairiens que l'arabe vulgaire n'est une corruption de l'idiome littéral. Il a existé une langue ancienne, plus riche et plus synthétique que l'idiome vulgaire, moins réglée que l'idiome savant, et dont les deux sont sortis par des voies opposées. « On peut comparer l'arabe primitif à ce que devait être la langue latine avant le travail grammatical qui la régularisa, vers l'époque des Scipions; l'arabe littéral, à la langue latine telle que nous la trouvons dans les monuments du siècle d'Auguste; l'arabe vulgaire, au latin simplifié que l'on parlait vers le VIe siècle, et qui, à bien des égards, ressemblait plus au latin archaïque qu'à celui de Virgile ou de Cicéron. » E. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 406.

L'arabe littéral, comme toutes les langues savantes, n'a pas de dialectes; mais l'arabe vulgaire en possède, comme toutes les langues parlées. On en compte quatre : ceux d'Arabie, de Syrie, d'Egypte, et le *maghreby* ou dialecte de l'Afrique septentrionale. Les trois premiers sont fort peu distincts l'un de l'autre : une certaine quantité de locutions propres, des termes particuliers et la prononciation différente de quelques lettres, en constituent toute la diversité. Le dialecte d'Arabie est le plus pur de tous. Le maghreby offre plusieurs divergences grammaticales et des particularités plus caractérisées, mais qui ne vont pas jusqu'à le rendre inintelligible pour les habitants des autres contrées.

2° *Caractères.* — Les deux principaux caractères de l'arabe sont l'universalité et l'invariabilité. Universel dans les genres de littérature qu'il a embrassés, il ne l'est pas moins dans l'étendue des pays qu'il a envahis, dans l'action

qu'il a exercée, comme organe d'une pensée politique ou religieuse supérieure aux diversités de races. Le grec et le latin, dont le domaine et l'influence ont été si considérables, lui sont inférieurs sous ce rapport. Le grec a été parlé de la Sicile au Tigre, de la mer Noire à l'Abyssinie; le latin, de la Campanie aux îles Britanniques, du Rhin à l'Atlas; tandis que l'empire de la langue arabe embrasse l'Espagne, l'Afrique jusqu'à l'équateur, l'Asie méridionale jusqu'à Java, la Russie jusqu'à Kazan. En s'imposant comme langue des livres dans les pays conquis par l'islamisme, il exerça la plus grande influence sur presque tous les idiomes de ces régions. Le persan et le turc lui empruntèrent son alphabet, et de l'Inde jusqu'à l'Europe des mots arabes s'infiltrèrent dans le langage. Cf. Dozy et W. H. Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, in-8°, Leyde, 1869; pour le français, voir E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1882, *Supplément; Dictionnaire étymologique des mots d'origine orientale*, par Marcel Devic.

Malgré cette extension, la langue arabe conserva partout et toujours une merveilleuse unité. D'un bout à l'autre de ce vaste cordon formé par la conquête musulmane, on voit un même style chez les écrivains, les mêmes études, le même enseignement grammatical. Chaque auteur apporte dans sa manière de dire plus ou moins d'élégance ou de correction; mais il est impossible de classer ces diversités par âge et par pays. Sur les lèvres des Bédouins qui dressent leurs tentes dans les déserts de l'Arabie, on retrouve encore un grand nombre de formes antiques, et la langue écrite de nos jours ne diffère pas de la langue de Mahomet. Cf. W. G. Palgrave, *Narrative of a year's journey through central and eastern Arabia*, Londres, 1865, t. I, p. 463 et suiv. Cette espèce d'immutabilité, qui forme un des caractères des idiomes sémitiques, se remarque également dans l'assyrien, resté sensiblement le même pendant une période de plus de deux mille ans. C'est pour cela qu'on ne saurait la refuser à l'hébreu, qui a pu aussi se conserver durant des siècles sans changement : il n'est pas plus étonnant de retrouver la langue du Pentateuque dans les Psaumes et les Prophètes que la langue du Coran dans l'arabe moderne.

A ce double caractère de l'arabe nous ajouterons celui d'une réelle *utilité* pour les études bibliques, ce qui ressort d'ailleurs des rapprochements que nous avons établis entre cette langue et l'hébreu. Comme langue parlée, elle fait revivre pour nous l'idiome sacré avec sa phonétique, ses expressions usuelles, depuis l'*essalâm 'aleik*, « paix sur toi », qui rappelle le *šâlôm lekâ*, de l'Écriture, Jud., VI, 23, etc., jusqu'aux tournures de phrases les plus poétiques. On retrouve aujourd'hui sur les lèvres du *fellah* de Palestine, et en termes identiques, les proverbes usités parmi les Juifs au temps des prophètes, Ezech., XVI, 44; XVIII, 2; Jer., XXXI, 29. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1889, p. 141. Impossible d'entendre parler un Arabe sans qu'à chaque instant un mot hébreu ne vous revienne à la mémoire, et ainsi le peuple ismaélite nous instruit autant par son langage que par ses mœurs. Comme langue écrite, l'arabe offre à l'exégète de nombreux et riches monuments où il peut, à l'aide de la critique, chercher l'explication des mots obscurs en hébreu ou des ἅπαξ λεγόμενα; ainsi בּוֹלֵשׁ, *bôlês*, Amos, VII, 14, s'explique par l'arabe بَلَسٌ, *balas*, « figuier »; גַּלָּשׁ, *gâlaš*, Cant., IV, 1, par جَلَسَ, *djalas*, « s'asseoir », etc. Cf. Fr. Delitzsch, *Jesurun*, p. 87-89. Voir un exemple de l'usage de l'arabe dans la discussion sur l'*almah* d'Is., VII, 14, dans Le Hir, *Les trois grands prophètes*, Paris, 1877, p. 78-80. La géographie sacrée n'est pas moins intéressée à cette étude. Les noms bibliques se sont conservés sous la forme arabe ou sans altération ou avec de légers changements : noms communs tels que *'aïn*, « source; » *nahr*, « fleuve » ; *'arabah*, « désert, » etc. Cf. *Palestine Exploration Fund*, 1876, p. 132-140; noms propres, comme on peut s'en convaincre par les articles géographiques de ce Dictionnaire; hébreu : *'Akkô*, arabe : *Akkâ*, Accho; hébreu : *Yâfô*, arabe : *Yâfâ*, Jaffa, etc. Les géographes, comme Aboulféda, Édrisi, etc., et les historiens arabes rendent d'éminents services pour l'orthographe des noms, la position respective des différentes villes et leur état à certaines époques de l'histoire. On sait quels emprunts le Coran a faits à la Bible. Il y a donc dans la connaissance de cette langue un intérêt continuel pour la philologie sacrée, aussi l'Église l'a-t-elle souvent recommandée. Clément V, en particulier, voulut que des maîtres spéciaux fussent chargés de l'enseigner dans les grandes universités de Paris, d'Oxford, de Bologne et de Salamanque. *Clement.*, lib. V, tit. I, *de Magistris*.

IV. Écriture. — On peut voir à l'article Alphabet comment l'écriture arabe se rattache à l'alphabet phénicien, et quels sont ses points de ressemblance avec les autres caractères sémitiques; nous avons déjà parlé de ses éléments au point de vue des consonnes et des voyelles. Il nous suffit d'indiquer en deux mots ses formes et son origine. L'écriture cursive habituelle est appelée *neskhi*. L'écriture hiératique, aux formes carrées, lapidaires, employée dans les inscriptions monumentales et sur les monnaies, et, pendant plusieurs siècles, usitée dans les copies du Coran, a reçu le nom de *koufique*, de la ville de Koufa, dans l'Irâk-Arabi, où l'on croit qu'elle fut inventée. On pense généralement que l'écriture n'a pas été connue des Arabes de l'Hedjaz et du Nedjed plus d'un siècle avant l'hégire, et qu'elle leur fut apportée par les Syriens. Les formes de l'alphabet koufique se rapprochent, en effet, beaucoup de celles de l'alphabet syriaque *estranghelo*, et l'ordre primitif des lettres de l'alphabet arabe est identique à celui des alphabets hébreu et syriaque. Cependant, à la suite de Fr. Lenormant, *Inscriptions sinaïtiques*, dans le *Journal asiatique*, janvier 1859, p. 53 et suiv., M. Renan, *Hist. des langues sémitiques*, p. 353, admet volontiers une double origine pour l'écriture arabe : l'une syrienne (le koufique sorti de l'estranghelo), l'autre sinaïtique pour le neskhi.

De formes très ornementales, comme on peut le voir dans certaines inscriptions où les lettres composent de gracieuses arabesques, l'écriture arabe est d'une lecture difficile. On n'écrit souvent les voyelles que par exception, on oublie les points diacritiques, et le déchiffrement des noms propres serait presque impossible si les écrivains ne prenaient la précaution d'épeler en toutes lettres les mots rares et importants : tel est l'usage dans les dictionnaires de géographie. Le neskhi s'est un peu transformé avec les siècles et selon les pays : l'écriture maghrébine (Algérie, Maroc) diffère sur certains points de l'écriture orientale ou de Syrie. Voir sur cette question de l'écriture arabe le travail de M. de Sacy, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. L, et dans le *Journal des savants*, août 1825, et dans le *Journal asiatique*, avril 1827. Voir aussi Carsten Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, in-4°, Copenhague, 1772, p. 94-104.

V. Bibliographie. — Nous indiquons ici les ouvrages les plus importants pour l'étude de la langue arabe. 1° *Grammaires :* arabe littéral, Th. Erpenius, *Rudimenta linguæ arabicæ*, 1re édit., in-4°, Leyde, 1613; édit. Schultens, 1733, 1748; Silvestre de Sacy, *Grammaire arabe*, 2 in-8°, Paris, 1810; 2e édit., 2 in-8°, Paris, 1831; H. A. Ewald, *Grammatica critica linguæ arabicæ*, 2 in-8°, Leipzig, 1831; C. P. Caspari, *Grammatik der arabischen Sprache*, in-8°, Leipzig, 1859; traduite en français sur la 4e édition allemande, et en partie remaniée par Uricœchea, in-8°, Paris, 1881, une des meilleures; H. Zschokke, *Institutiones fundamentales linguæ arabicæ*, in-8°, Vienne, 1869; arabe vulgaire : Abougit, *Principes de la grammaire arabe à l'usage des écoles de*

français en Orient, in-12, Beyrouth, 1862; Caussin de Perceval, *Grammaire arabe vulgaire pour les dialectes d'Orient et de Barbarie*, in-4°, Paris, 1824; in-8°, 1833; in-8°, 1858; in-8°, 1880; A. Bellemare, *Grammaire arabe* (idiome d'Algérie), Paris, Alger, 1850. — 2° *Dictionnaires*: J. Golius, *Lexicon arabico-latinum*, in-f°, Leyde, 1653; Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, 4 in-4°, Halle, 1830-1837; édition abrégée, in-4°, Halle, 1837; A. Handjéri, *Dictionnaire français, arabe, persan et turc*, 3 in-4°, Moscou, 1840-1841; Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, 2 gr. in-8°, Paris, 1860; Lane, *Arabic-English Dictionary*, 5 in-4°, Londres, 1863-1875; Cuche (R. P.), *Dictionnaire arabe-français*, gr. in-8°, Beyrouth, 1862; nouv. édit., 1883, pratique; *Vocabulaire français-arabe*, par un missionnaire de la compagnie de Jésus en Syrie, in-8°, Beyrouth, 1867; A. Cherbonneau, *Dictionnaire français-arabe pour la conversation en Algérie*, in-12, Paris, 1872. — 3° *Chrestomathies*: Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, Paris, 1806; 2e édit., 3 in-8°, Paris, 1826; G. L. Kosegarten, *Chrestomathia arabica*, in-8°, Leipzig, 1828; A. Oberleitner, *Chrestomathia arabica una cum glossario arabico-latino*, 2 in-8°, Vienne; *Chrestomathie arabe*, publiée par les PP. Jésuites, 2 in-8°, Beyrouth, 1879-1881.

A. Legendre.

3. **ARABES (VERSIONS)** *des Écritures*. Il est difficile d'établir à quelle époque la Bible fut traduite pour la première fois en langue arabe. On rapporte qu'un certain Warka Ibn-Naufel avait traduit l'Écriture en arabe dès le commencement du VIIe siècle, et que c'est dans cette version que Mahomet puisa sa connaissance de la Bible. Cela est assez problématique. En tout cas, il ne reste rien de cette prétendue version, non plus que de celle que Jean, évêque de Séville, avait fait exécuter en 717. Les versions arabes que nous possédons sont toutes de date relativement récente. De fait, le besoin de ces versions ne dut se faire sentir que lorsque les différentes contrées soumises à l'islamisme eurent abandonné leurs langues respectives pour adopter celle de leurs conquérants, c'est-à-dire entre le VIIIe et le Xe siècle de notre ère. Les versions arabes furent alors entreprises par les juifs et par les chrétiens. Les manuscrits sur lesquels elles furent faites étaient ceux dont on se servait dans les synagogues et dans les églises. Ils représentaient les recensions les plus diverses, et, comme on peut le supposer, ils n'étaient pas toujours des meilleurs. Les traducteurs se préoccupèrent moins de reproduire le texte le plus pur que de mettre la Bible à la portée des fidèles, en la débarrassant de toutes ses obscurités. Le cardinal Wiseman, dans ses *Essays* (t. I, *Miracles of the New Testament*), a décrit d'une manière fort ingénieuse la façon dont ces traducteurs ont dû procéder. Tous les livres de l'Écriture Sainte n'étaient pas également lus dans les synagogues ni dans les églises. Les Juifs lisaient surtout la Loi, c'est-à-dire le Pentateuque. Les chrétiens, en dehors du Nouveau Testament, qui était leur principale Écriture, ne lisaient guère, dans leur entier, que le Psautier et les Prophètes. On se borna, tout d'abord, à traduire ces livres; quant aux autres, on n'en traduisit que les parties qui étaient disséminées dans les livres liturgiques. C'est ainsi qu'aucune des versions arabes les plus anciennes ne s'étend à toute la Bible. Plus tard, quand on voulut avoir l'ensemble des Saintes Écritures, pour l'usage du clergé, qui lui-même n'entendait plus suffisamment les langues anciennes, on se contenta de réunir les versions déjà faites des différents livres ou portions de livres, et on combla les nombreuses lacunes par de nouvelles traductions faites sur les exemplaires complets des anciennes versions coptes ou syriaques. Il en résulta de véritables mosaïques, dont le fameux manuscrit de Brèves est un exemple frappant, comme on le verra plus bas. Les versions arabes n'ont donc pas beaucoup d'autorité. Cependant la critique y trouve parfois des variantes qui jettent une lumière inespérée sur la version syriaque, et surtout sur la version alexandrine. En tout cas, elles occupent une place importante dans l'histoire de la Bible.

I. Versions arabes de l'Ancien Testament. — Nous les grouperons en cinq catégories. Les quatre premières comprendront celles qui sont basées sur l'hébreu, sur les versions syriaques, sur les Septante, ou sur d'autres textes; dans la cinquième, nous traiterons de quelques éditions que l'on ne peut pas encore classer avec certitude.

1° *Versions arabes basées sur le texte hébreu*. — A) La plus célèbre est celle de Saadias Haggâon (891-941), juif originaire du Fayoum, en Égypte, directeur de l'école talmudique de Sora. Elle se rapproche beaucoup des Paraphrases Targumiques, en sorte qu'elle est plus utile pour l'exégèse que pour la critique du texte. L'examen des différents manuscrits que nous en avons montre qu'elle a subi de nombreuses et importantes interpolations. La question de savoir si cette version s'étendait à toute la Bible est encore fort débattue. Il est certain qu'elle comprenait le Pentateuque et Isaïe; on admet généralement que Job, les petits Prophètes et les Psaumes avaient aussi été traduits par Saadias.

a) *Manuscrits*. — Parmi les manuscrits qui contiennent des parties de la version de Saadias, on peut nommer les suivants: 1. Le manuscrit arabe de la Bibliothèque nationale. Ce manuscrit avait appartenu au célèbre Savari de Brèves; il est d'origine égyptienne et date du XIVe siècle; Pentateuque. — 2. Un manuscrit de la bibliothèque Bodléienne à Oxford; il a été écrit à Hamath, sur l'Oronte, en Syrie, et date aussi du XIVe siècle; Pentateuque. — 3. Le manuscrit oriental XXI de la bibliothèque Palatine Médicis, à Florence, XIIIe siècle; Pentateuque. — 4. Manuscrit arabe 377, de la bibliothèque de Leyde; écrit à Mardin, au XIVe siècle; Genèse et Exode. — 5. Un manuscrit (*Cod. Bodl.*, XL) de la bibliothèque Bodléienne contient le livre de Job et les petits Prophètes. — 6. Deux autres manuscrits de la même bibliothèque contiennent les Psaumes. Cf. Bleek, *Einleitung in das alte Testament*, édit. de 1860, p. 795. — 7. Le *Codex Bodl.* CLVI (Pococke, 32) de la même bibliothèque, écrit en caractères hébreux et daté de 1244, contient Isaïe.

b) *Éditions*. — Les principales éditions sont les suivantes: 1. Le Pentateuque tétraglotte de Constantinople, 1546. Cette édition contient, en outre du texte original et du Targum d'Onkelos, la version arabe de Saadias et la version persane de Jacob Tûsi, le tout en caractères hébreux. — 2. La seconde édition fut faite à Paris, par Gabriel Sionite, dans la Polyglotte de Le Jay, d'après le manuscrit arabe 1 de la Bibliothèque nationale, dont nous avons parlé plus haut. — 3. Pococke réimprima cette deuxième édition dans le premier volume de la Polyglotte de Walton, et il publia ensuite, dans le cinquième volume du même ouvrage, les variantes de l'édition de Constantinople et du manuscrit d'Oxford (voir plus haut; *Manuscrits* 2). — 4. P. de Lagarde a publié la Genèse et l'Exode, d'après le manuscrit de la bibliothèque de Leyde, *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs*, *Leipzig*, 1867. — 5. Les prophéties d'Isaïe avaient été publiées dès 1790, par Paulus, d'après le manuscrit d'Oxford, *R. Saadiæ Phiumensis versio Isaiæ arabica cum aliis speciminibus*, in-8°, Iéna, 1790-1791. — 6. Ewald, dans ses *Beiträge zur Geschichte der ält. Auslegung und Sprachcerklärung des A. T.*, Stuttgart, 1844, a donné des extraits du livre de Job d'après le manuscrit d'Oxford. — 7. Schnurrer a publié des fragments de la version des Psaumes, d'après le manuscrit d'Oxford, Pococke 281, dans l'*Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur* d'Eichhorn, t. III, p. 425. — 8. Osée et Joël ont été édités, d'après le manuscrit d'Oxford, par R. Schröter dans *Archiv für wissensch. Erforschung des A. T.*, I et II. — 9. Enfin, Adler a donné dans l'*Einleitung in das A. und N. Testament*, d'Eichhorn, des variantes du manuscrit de Flo-

rence. P. de Lagarde a aussi publié dans ses *Materialien*, II, une version paraphrastique de la Genèse, d'après le manuscrit arabe 230, de la Bibliothèque de Leyde; le manuscrit est écrit en caractères syriaques, et date de l'an 1528. Cette version, dit simplement M. de Lagarde, est à peu près la même que celle d'un manuscrit d'Oxford dont Paulus s'est occupé dans ses *Specimina versionum Pentateuchi septem arabicarum*, § 7 et 12.

Quelques savants, entre autres Tychsen dans le *Repertorium* d'Eichhorn, t. XI, p. 82 et suiv., avaient contesté l'identité de la version de Constantinople et de la version imprimée dans les Polyglottes de Paris et de Londres. Pococke, dans la préface à son *Arabica versio*, démontra que cette identité est certaine, et Silv. de Sacy, *Mémoire sur la version arabe des Livres de Moïse* (*dans les Mémoires de l'académie des Inscriptions*, t. XLIX, 1808, p. 67), s'est rallié à Pococke.

B) Les Juifs possèdent encore une autre version arabe du Pentateuque, faite par un Juif de Mauritanie, au XIIIe siècle. Elle suit l'hébreu massorétique de très près, servilement quelquefois. On ne lui reconnaît presque aucune valeur exégétique ni critique. Walton, *Proleg.*, § 14, 16, dit pourtant qu'elle offre « des exemples d'une rare habileté, d'un esprit judicieux et d'un grand respect de la divine Majesté ». On n'en connaît qu'un manuscrit, qui appartint à Jos. Scaliger et qui est maintenant à la bibliothèque de Leyde (*Cod. arab.*, 33). Il est en caractères hébreux. Erpenius l'a publié, assez imparfaitement, en caractères arabes, *Pentateuchus Mosis arabice*, in-4°, Liège, 1622. On appelle pour cela cette version *Arabs Erpenii*.

Il faut encore citer parmi les versions arabes faites sur l'hébreu : — C) Celle du livre de Josué qui a été imprimée, d'après le manuscrit arabe 1 de la Bibliothèque nationale, dans la Polyglotte de Paris, et réimprimée dans celle de Londres. Nous n'en connaissons ni l'auteur ni la date. — D) La version de III Reg., XII-IV Reg., XII, 16, qui, d'après Rödiger, *De origine et indole arabicæ librorum V. T. historicorum interpretationis libri II*, Halle, 1829, serait d'un Juif de Damas du XIe siècle. Elle a été publiée, d'après le même manuscrit que la précédente, dans les Polyglottes de Paris et de Londres. — E) La version du passage II Esdr., I-IX, 27; imprimée aussi dans les deux mêmes Polyglottes, d'après le même manuscrit que les deux précédentes, ressemble beaucoup à la version du livre de Josué; mais on croit qu'elle a été interpolée par un chrétien de Syrie. — F) Nous avons aussi des portions importantes d'une version arabe faite sur l'hébreu au Xe siècle par un juif Karaïte, Yapheth ben-Héli. Les Psaumes ont été publiés en entier par l'abbé Bargès, d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale, *Libri Psalmorum David, Regis et Prophetæ versio a R. Yapheth ben-Heli*, Paris, 1861. — G) Une version (Genèse, Psaumes et Daniel) contenue dans le manuscrit Harl. 5505 du Musée Britannique. Voir Döderlein, dans le *Repertorium* d'Eichhorn, t. II, p. 153.

H) Mais, de toutes les versions arabes faites sur l'hébreu, la plus célèbre, après celle de Saadias, est celle du Pentateuque par un Samaritain, Abou Saïd. Il la fit pour l'usage de ses coreligionnaires, qui en étaient réduits à se servir d'exemplaires plus ou moins corrompus de la version de Saadias. L'auteur n'a pas travaillé sur la version samaritaine, comme on pourrait le supposer, mais bien sur le texte hébreu original, écrit en caractères samaritains. Il montre pourtant que la version de Saadias lui était familière; il s'en est servi plusieurs fois. Il a aussi fait usage de la version samaritaine, telle qu'elle a été imprimée plus tard dans la Polyglotte de Paris. La date précise de cette version est incertaine. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'elle est postérieure au Xe siècle et antérieure au XIIIe. D'après Silv. de Sacy, *Mémoire sur la version arabe*, p. 104, cette version serait fort utile pour la critique du texte samaritain. Voir ABOU-SAÏD.

a) *Manuscrits.* — Voici les principaux : 1. Celui de la bibliothèque Barberini, à Rome. C'est un manuscrit tritaple (hébreu, version samaritaine et version arabe), écrit tout entier en caractères samaritains. Il est daté de l'hégire 624. — 2. Le manuscrit Usher à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford; il est bilingue (version samaritaine et version arabe), et fut écrit en l'an 1525 de notre ère. — 3. Le manuscrit Taylor, à la même bibliothèque; il est en caractères arabes. — 4. Le manuscrit arabe 5 (ancien fonds 2) de la Bibliothèque nationale, XVe siècle. — 5. Le manuscrit arabe 6 (ancien fonds 4), même Bibliothèque et même date. — 6. Le manuscrit arabe 8 (ancien fonds 12), même Bibliothèque, XVIe siècle. Ce manuscrit, qui a appartenu à Melchisédech Thévenot, a cela de particulier que le copiste ayant un exemplaire de Saadias sous les yeux l'a complété par cette version. — 7. La Bibliothèque de Leyde possède aussi un manuscrit de cette version, que Sacy appelle *Codex Damascenus*. Avant d'entrer à la Bibliothèque de Leyde, il avait appartenu successivement à Van Tyl et à Schultens. — 8. Un autre manuscrit est mentionné dans la *Bibliotheca Wittiana*, 1701; on ignore ce qu'il est devenu. — Tous ces manuscrits représentent une seule et même version, malgré des variantes assez nombreuses surtout dans les passages obscurs. Ils ont été décrits par Silv. de Sacy, *Mémoire sur la version arabe*, p. 105 et suiv.

b) *Éditions.* — La version d'Abou Saïd n'a jamais été publiée en entier. Voici ce que nous en avons. — 1. Hottinger, dans son *Promptuarium, sive bibliotheca orientalis*, Heidelberg, 1658, a publié Gen., XI, 1-23, d'après un fragment qui lui appartenait. — 2. Blanchini, dans le t. II de son *Evangeliarium quadruplex latinæ versionis antiquæ*, 1749, fit graver une page du manuscrit Barberini contenant Num., V, 30-VI, 9. — 3. Durell, *The Hebrew text; of the parallel prophecies of Jacob and Moses relating to the twelve tribes to which are added 1° the Samaritan Arabic version*, etc., 1763, publia Gen., XLIX, 6, 28; Deutér., XXXIII, 1-29, d'après le manuscrit d'Usher; et Gen., XLIX, 1-4, d'après le manuscrit de Taylor. — 4. Ch. Hwiid publia à Rome, en 1780, Gen., XLIX, d'après le manuscrit Barberini, dans son *Specimen ineditæ versionis arabico-samaritanæ Pentateuchi e codice samaritano bibliothecæ Barberinæ*, in-8°. — 5. Adler, *Biblisch-kritische Reise*, a publié Num., XXIV, 7-9, d'après le manuscrit Barberini et le manuscrit arabe 6 de la Bibliothèque nationale. Il a aussi fait connaître d'autres passages du manuscrit Barberini dans le *Liter. Briefwechsel*, de J. D. Michaëlis. — 6. Paulus, dans sa *Commentatio critica exhibens e biblioth. oxon. Bodlejana specimina vers. Pentateuchi septem arabicarum nondum editarum*, Iéna, 1789, a donné divers extraits du livre de la Genèse, d'après le manuscrit de Taylor. — 7. Van Vloten publia en 1803 quelques fragments, d'après le manuscrit de Leyde, dans son *Specimen philologicum continens descriptionem codicis MS. Bibliothecæ Lugdun. Batavorum partemque index excerptam versionis samaritano-arabicæ Pentateuchi*, Leyde, 1803. — 8. Silv. de Sacy, dans son *Mémoire*, p. 150-196, en a publié plusieurs fragments. Ils sont pris de différents manuscrits, quoique plus généralement du manuscrit arabe 6 de la Bibliothèque nationale; les variantes de tous les manuscrits ont été soigneusement recueillies pour chaque passage. — 9. En 1851, Abr. Kuenen publia la Genèse d'après trois manuscrits et, en 1854, l'Exode et le Lévitique. Cf. Keil, *Manual of historico-critical Introduction*, Edimbourg, 1870, t. II, p. 279-80.

2° *Versions arabes basées sur la version syriaque.* — A moins d'indication contraire, il s'agira de la version Simple ou Peschito.

A) Rödiger, *De origine et indole arabicæ interpretationis*, donne comme faites sur la Peschito les versions arabes des livres suivants : Juges, Ruth, I et II Rois; III Rois, I-XI; IV Rois, XII, 17-XXV; Paralipomènes,

Job, qui ont été imprimées dans les Polyglottes de Paris et de Londres, d'après le manuscrit arabe 1 de la Bibliothèque nationale. Ces versions ont été faites par des chrétiens au XIIIe ou au XIVe siècle. Elles ont peu de valeur. P. de Lagarde a publié une nouvelle édition du livre de Job d'après la Polyglotte de Paris, ainsi qu'une autre version du même livre, mais de recension égyptienne, d'après un manuscrit de Berlin, dans son ouvrage intitulé : *Psalterium, Job, Proverbia arabice*, Gœttingue, 1876.

B) Deux versions des Psaumes faites par des chrétiens du mont Liban. L'une a été éditée en 1585 et en 1610, au monastère maronite de Saint-Antoine, à Kouzheyya (au nord d'Ehden), dans le Bescherrèh, mont Liban. Cette édition, dont les exemplaires sont très rares en Europe, est en carschouni. P. de Lagarde a réimprimé l'édition de 1610 d'après l'exemplaire de la bibliothèque de Nuremberg, *Psalter., Job, Prov.* L'autre est contenue dans le manuscrit 5469, in-12, du Musée Britannique (Cureton, *Catalogue*, n° VI). Cf. Döderlein, dans le *Repertorium* d'Eichhorn, t. II, p. 156 et suiv.

C) P. de Lagarde a publié, dans le même ouvrage, les Nombres, le Lévitique et le Deutéronome, d'après le manuscrit arabe 377 de la Bibliothèque de Leyde, dont nous avons déjà parlé à propos de la version de Saadias.

D) Enfin plusieurs manuscrits contenant des versions arabes faites sur la Peschito se trouvent dans les différentes bibliothèques d'Europe, pour la plupart inconnus, ou tout au moins inédits, comme on peut s'assurer en parcourant les catalogues de ces bibliothèques. Tels sont, par exemple, les manuscrits arabes 17-21 de la Bibliothèque nationale. Paulus, dans sa *Commentatio critica*, a donné quelques spécimens de versions du Pentateuque d'après des manuscrits de la bibliothèque Bodléienne.

E) Il existe aussi une version arabe faite au XVe siècle par Hâreth ben-Sinân sur la version syro-hexaplaire. Cette dernière ayant été faite sur le grec des Hexaplés d'Origène, on pourrait compter cette version arabe avec celles qui sont basées sur les Septante. On en connaît plusieurs manuscrits : deux à la Bibliothèque nationale, manuscrits arabes 13 et 14; deux à la bibliothèque Bodléienne, à Oxford; un à la bibliothèque Vaticane (*Cod. arab.*, 1); un à la bibliothèque Palatine Médicis, à Florence (*Cod. palat.*, or. XVIII). Les cinq premiers manuscrits contiennent le Pentateuque, le sixième contient la Sagesse, l'Ecclésiaste, les Proverbes, l'Ecclésiastique, et le Cantique des cantiques. D'après Et. Ev. Assemani, *Catalog. codd. arabic. biblioth. Vatic.*, p. 2, dans la *Scriptorum veterum nova Collectio*, de Mai, t. IV, le manuscrit du Vatican serait de l'an 1329 de notre ère. L'auteur de la version serait donc antérieur au XVe siècle, comme Assemani le déclare lui-même, *ouvr. cité*, bien que dans son *Catalogue de la bibliothèque Laurent. et Palat. Médicis*, p. 61, il eût positivement dit que les deux Hâreth (car il en distingue deux) avaient vécu vers la fin du XVe siècle. De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, p. 4, dit aussi que l'auteur de notre version vivait vers la fin du XVe siècle. — Quelques fragments de cette version ont été seuls publiés dans le t. VI de la Polyglotte de Londres et dans White : *Letter to the bishop of London*, Oxford, 1779. — Plusieurs savants comptent la version de Hâreth avec celles qui ont été traduites directement sur les Septante des Hexaples.

F) Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 300, cite un texte de Bar-Hébræus d'où il ressort qu'un nestorien nommé Aboul-Faradj ben at-Tayyib avait traduit toute la Bible en arabe. Cette version, qui jusqu'ici n'a pas été retrouvée, pour l'Ancien Testament au moins, était sans doute faite sur le syriaque.

3° *Versions arabes basées sur les Septante.* — Parmi les principales on peut citer :

A) La version des Prophètes (Daniel excepté, qui est traduit sur Théodotion), imprimée dans la Polyglotte de Paris, d'après le manuscrit arabe 1 de la Bibliothèque nationale, et réimprimée dans la Polyglotte de Londres. Elle a été faite par un prêtre d'Alexandrie, comme l'indique une note du copiste placée à la fin des petits Prophètes. Cornill, qui, dans son *Buch des Proph. Ezechiel*, Leipzig, 1886, p. 49-57, a étudié en détail cette version pour le livre d'Ezéchiel, dit qu'elle a été faite directement sur le grec. Le manuscrit dont s'est servi le traducteur était en lettres onciales, sans esprits ni accents, et les mots n'étaient pas séparés. Comme le *Codex Alexandrinus*, ce manuscrit contenait la recension égyptienne des Septante; on y voit des traces de l'influence des Hexaples, mais moins que dans le *Codex Alexandrinus*. Le manuscrit de Paris offrait quelques lacunes auxquelles les éditeurs de la Polyglotte de Londres ont suppléé par les passages correspondants d'un manuscrit d'Oxford de recension syrienne.

B) Les versions des livres de Tobie, Judith, Esther, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques, Sagesse, Ecclésiastique, et des deux livres des Machabées, imprimées dans la Polyglotte de Paris (excepté les deux premiers et l'avant-dernier) et dans celle de Londres.

C) La version des Psaumes, imprimée dans les deux Polyglottes. Elle est aussi faite sur une recension égyptienne des Septante. P. de Lagarde l'a réimprimée, ainsi que la version des Proverbes dont nous venons de parler, *Psalterium, Job, Proverbia*, etc. Mais nous avons deux autres versions des Psaumes :

D) L'une est basée sur une recension syrienne des Septante. Il y en a deux éditions. La première a été publiée en 1516 par Giustiniani, évêque de Nebbio, *August. Justiniani Psalterium Octaplum*, in-f°, Gênes, 1516; la seconde a été publiée une première fois, en arabe seulement, par Gabriel Sionite et Victor Scialak, à Rome, en 1614, *Psalmi arabici ex græco;* une deuxième fois, avec la traduction latine, même année, *Liber Psalmorum Davidis regis*, et une troisième fois en arabe et en latin, en 1619, *Davidis regis et Prophetæ Psalmi*. Ces deux dernières réimpressions (si tant est que ce soient des réimpressions) ne diffèrent que par le titre. P. de Lagarde a réimprimé cette version dans son *Psalterium, Job, Proverbia*. Le manuscrit de Gabriel Sionite, qui a servi aux éditions de 1614, est conservé à la bibliothèque Laurentienne à Florence, *Biblioth. Palat. Méd.*, cod. X; il fut terminé en 1612. Voir le catalogue d'Assemani, p. 56.

E) L'autre est d'après une recension spéciale qui est en usage chez les grecs Melchites. Son auteur, 'Abdallah 'Ibn-'Et-Fadl, vivait au XIIe siècle environ. Elle a été publiée à Padoue, en 1709, in-8°; et aussi à Alep, en 1706, in-4°; au monastère melchite de Saint-Jean-Baptiste (Mâr yôchanna eš-šouair), dans le Chesrouan, mont Liban, en 1735, 1739, 1753 et 1764, in-8°. La *Society for promoting Christian knowledge* fit imprimer la même version à Londres, en 1725, in-8°, d'après un manuscrit envoyé d'Alep; l'impression fut surveillée par Salomon Negri de Damas. P. de Lagarde, *Psalter., Job, Prov.*, a fait réimprimer l'édition de 1706 sur l'exemplaire de la bibliothèque de Dresde. La même version avait encore été publiée à Vienne avec un commentaire arabe.

4° Les catholiques ont publié, à l'usage des chrétiens d'Orient, quelques versions qui sont fondées principalement sur la Vulgate. Voici les plus remarquables :

A) L'édition de la Propagande, 3 in-f°, 1671. Lee et Mac Bride (aux frais de la société Biblique) l'ont réimprimée à Londres en 1822, in-8°, après avoir retranché la Préface, les Livres deutérocanoniques et la traduction latine. — B) L'édition de Mgr Tuki, vicaire apostolique de l'Église copte. Une partie seulement a paru : le Pentateuque, Josué, les Juges, Ruth, les Rois, les Paralipomènes, Esdras et Tobie. — C) L'édition des PP. Dominicains de Mossoul, 4 gr. in-8°, 1875-78. — D) L'édition des PP. Jésuites de Beyrouth, 3 gr. in-8°, 1876-78. — E) Les protestants ont aussi une version particulière. En 1856, la *Society for promoting Christian knowledge* publiat,

par les soins de MM. Lee, Fares et Jarrett, une édition de la Bible d'après la *Version anglaise autorisée;* mais leur manuscrit fut ensuite revisé sur les textes originaux.

5° Voici enfin quelques éditions qui ne peuvent pas encore être classées avec certitude :

A) Édition de toute la Bible faite à Bucharest, 1700, par les soins du patriarche melchite d'Antioche. — B) Le premier Psaume en copte et en arabe, avec traduction latine par Petræus, Leyde, 1663. — C) Le Cantique des cantiques en éthiopien et en arabe, avec traduction latine par Nisselius, à Leyde, 1656. — D) Deux éditions des Psaumes, par la Propagande, Rome, 1744 et 1749, in-4°. — E) L'édition faite par Carlyle pour la société Biblique, Newcastle, 1811, in-4°. — F) L'édition protestante de Londres, 1831, in-8°. — G) L'édition protestante de Van Dyck, Beyrouth, 1865, in-8°. (Cf. *Journal of the American oriental Society*, t. XI, p. 276-86.)

Voir Rödiger, *De origine et indole arabicæ librorum V. T. historicorum interpretationis libri II*, Halle, 1829; Pococke, *Arabica versio Pentateuchi cum R. Saadiæ versione tam quæ in codd. mss. quam quæ in Biblia constantinopolitanis extat, collata. Præfatio* (dans la Polygl. de Walton, t. V); Hottinger, *Dissertatio historico-theologica de Heptaplis parisiensibus ex Pentateucho instituta*, in-4°, Zurich, 1649; Schnurrer, *De Pentateucho arabico polyglotto*, Tubingue, 1780; *Dissertationes philologico-criticæ*, Tubingue, 1790; Paulus, *Commentatio critica exhibens e biblioth. Oxon. Bodlejana specimina verss. Pentateuchi septem arabicarum nondum editarum*, Iéna, 1789; Durell, *The Hebrew text of the parallel prophecies of Jacob and Moses relating to the twelve tribes,... to which ave added 1° the Samaritan Arabic version*, etc., 1763; Hwiid, *Specimen inediræ versionis arabico-samaritanæ Pentateuchi e cod. samaritano bibliothecæ*, Barberinæ, in-8°, Rome, 1780; Van Vloten, *Specimen philologicum continens descriptionem codicis ms. Lugduno-Batavæ, partemque inde excerptam versionis samaritano-arabicæ Pentateuchi mosaici*, in-4°, Liège, 1803; Silv. de Sacy, *Mémoire sur la version arabe des livres de Moïse, à l'usage des Samaritains, et sur les manuscrits de cette version*, dans les Mémoires de l'Académie des inscriptions, t. XLIX, 1810; White, *Letter to the bishop of London*, Oxford, 1779 (spécialement pour les versions faites sur la version syro-hexaplaire); Döderlein, sur les versions des Psaumes, dans Eichhorn, *Repertorium*, II° part., p. 151 et suiv.; IV° part., p. 57 et suiv.

II. Versions arabes du Nouveau Testament. — Les versions arabes des Évangiles nous étant (depuis quelques années surtout) beaucoup mieux connues que celles des autres livres du Nouveau Testament, nous devrons traiter séparément : 1° *des versions des Évangiles;* 2° *des versions des Actes, des Épîtres et de l'Apocalypse.*

1° *Versions arabes des Évangiles.* — Ce sujet a été traité tout récemment dans un mémoire de la *Reale Accademia dei Lincei*, 1888, par M. Ignace Guidi, *Le traduzioni degli Evangeli in arabo e in etiopico*. En voici le résumé. Les Évangiles furent peut-être traduits en arabe avant Mahomet. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 3 in-8°, Berlin, 1861-1865, t. I, p. 131-132; cf. Gildemeister, *De Evang. in arabic.*, p. 35. D'après un texte de Bar-Hébræus, une autre traduction aurait été faite entre 631 et 649 de notre ère. Bar-Hébræus, *Chronic. eccles.*, édit. Abbeloos et Lamy, t. I, p. 275; Assemani, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 335; cf. Gildemeister, *De Evang. in arabic.*, p. 30, note 1. Mais ces premières traductions ne constituent que des faits isolés et discutables. En revanche, les manuscrits sont là pour nous attester que dès le VIII° siècle les versions arabes des Évangiles étaient déjà assez communes chez les chrétiens de la Syrie. M. Guidi divise les textes des nombreux manuscrits des Évangiles en arabe en cinq classes. — A) Textes traduits directement du grec. — B) Textes traduits sur la Peschito, ou tout au moins retouchés sur cette version. — C) Textes traduits sur la version copte-memphitique, ou modifiés d'après elle. — D) Textes de recensions éclectiques faites au XIII° siècle dans le patriarcat d'Alexandrie. — E) Textes se distinguant par leur forme plus spécialement littéraire. — A ces cinq classes nous en ajouterons une sixième, qui comprendra F) les versions arabes d'origine occidentale.

A) *Textes traduits directement du grec.* — C'est au couvent de Saint-Sabas ou dans ses environs qu'il faut chercher les origines de la littérature arabo-chrétienne, car c'est là qu'ont été trouvés les plus anciens manuscrits se rapportant à cette littérature. On voit par leur contenu que la traduction des Évangiles fut un des premiers soucis de l'école littéraire de Saint-Sabas; on la trouve dans un grand nombre de manuscrits, dont quelques-uns sont les plus anciens représentants de la littérature arabo-chrétienne. La plupart de ces manuscrits sont encore au couvent de Saint-Sabas, ou à celui de Sainte-Croix, à Jérusalem. Plusieurs ont été transportés en Europe, notamment à Leipzig (mss. Tischendorf). Rome en possède quelques-uns, dont deux (Vatic. arab., 13, VIII° siècle, et mus. Borg., k. II, 31, VIII° ou IX° siècle) sont les plus anciens que nous connaissions. On n'a pas de données positives sur l'origine de ces deux manuscrits, mais l'examen de leur texte ne laisse aucun doute sur leur provenance. Le manuscrit du musée Borgia contient absolument le même texte qu'un fragment (Matth., X, 19-XI, 4; XIV, 13-XV, 2) de lectionnaire de Leipzig, qui a été apporté de Saint-Sabas (cod. Tischendorf, XXXI, A; cf. Tischendorf, *Anecdota*, etc., p. 70, et Fleischer, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. VIII, p. 586); et le manuscrit du Vatican, pour être paraphrastique, ne laisse pas que de se rattacher à la même famille. On a dit que ce dernier manuscrit venait d'Émèse, en se fondant sans doute sur une certaine note en vers grecs, inscrite au verso du dernier folio; mais cette note n'est pas du même copiste que le manuscrit. — La version contenue dans les manuscrits provenant de Saint-Sabas a été faite sur une version grecque de recension syro-antiochienne ou mixte. Elle est due à l'initiative privée, et n'a jamais été canoniquement approuvée. Le manuscrit Borgia, k. II, 31, dont nous avons déjà parlé, la contient dans sa forme primitive. On la retrouve corrigée au point de vue de la grammaire dans les manuscrits Borgia, k. II, 6, XI° ou XII° siècle; Leyd., 2376, A. D., 1179, et Leyd., 2377, A. D., 1331; et, sous le rapport du style, dans les manuscrits Bodl., XV (catal. Nicoll), A. D., 1564, et XXIX (catal. Uri), A. D., 1256.

B) D'autres manuscrits assez anciens offrent des versions qui suivent assez bien la Peschito; elles sont d'époques différentes. 1. La plus ancienne est celle d'un manuscrit Tischendorf, de Leipzig, que Gildemeister place entre 750 et 850. Mais on ne saurait dire si cette version a été faite directement sur la Peschito, ou si elle a été simplement revisée sur elle. — 2. Le Codex Vaticanus 13, contient aussi quelques feuillets (1-15, 47-55) dont le texte suit également la Peschito. — 3. La version du *Diatessaron* de Tatien, publiée par le P. Ciasca, a été faite au XI° siècle par Ibn-at-Tayyib, dont nous avons parlé, col. 849, à propos des versions de l'Ancien Testament basées sur le syriaque; elle est fort différente de la version du manuscrit de Leipzig. — 4. Le même Ibn-at-Tayyib, dans ses commentaires sur saint Matthieu, suit une traduction différente des deux premières, et de celle même de son *Diatessaron*, comme on peut le voir par l'examen des deux manuscrits, qui se trouvent l'un au musée Borgia (*Diatessaron*), l'autre à Leyde (*Comment.*, 2375). — Enfin quelques manuscrits, par exemple, Vatic. syr., 19 (A. D., 1426; cf. Guidi, *ouvr. cit.*, p. 15, n. 2) et 197 (A. D., 1438), contiennent des versions syriennes d'origine, mais fortement influencées par la recension alexandrine.

C) De même que les Syriens accommodèrent plusieurs fois le texte grec à leur version nationale, ainsi les Coptes

l'adaptèrent à la version indigène, qui était regardée comme officielle dans le patriarcat d'Alexandrie, celle qui était en dialecte memphitique. Le magnifique Codex Vaticanus copt., 9, est un représentant de cette version copto-arabe.

D) Toutes ces versions étaient privées, aucune n'était canoniquement reconnue; ce qui se comprend quand on réfléchit qu'à l'époque à laquelle elles remontent, les langues anciennes étant encore suffisamment comprises des gens instruits, on ne voyait pas la nécessité de sanctionner aucune des traductions que des personnes privées avaient entreprises. Mais bientôt ces traductions devinrent nécessaires; on pensa alors à établir canoniquement un texte qui devait être la base de la liturgie et de toute la littérature ecclésiastique. Ce travail commença d'abord en Égypte, où l'arabe se répandit plus rapidement à cause de la disposition topographique du pays. On se basa pour cela non seulement sur la version copte, mais encore sur les versions canoniques grecques et syriaques, l'influence des Melchites et des Nestoriens étant alors considérable dans le patriarcat d'Alexandrie. Ce travail fut entrepris par Al-As'ad Abûl-Faradj Ibn-al-'Assâl, vers 1250. On le trouve dans un manuscrit de Milan (Ambros., C. 47. Inf.) daté de 1280, et avec de légères variantes dans le Vatic. ar., 610, le Vatic. copt., 10, le Leyd., 2374 (Scalig., 223) et les deux Bodl. (Uri) XXIV et XXV; mais, tandis que quelques-uns ont conservé l'*appareatus criticus* d'el-'Assâl (Ambros; et Bodl., XXIV), les autres n'ont que le texte. Tous sont du XIIIe ou du XIVe siècle. — Cette recension cessa bientôt d'être en vogue, sans doute parce qu'elle était trop compliquée. Elle fut remplacée par une autre recension alexandrine, que l'on peut nommer la *Vulgate*. Celle-ci est basée sur l'ancienne version canonique copte, telle que nous l'avons dans le Cod. vatic. ar., 9, dont nous avons déjà parlé, sinon sur ce manuscrit lui-même. Cependant le grec et le syriaque furent aussi mis à profit, tant pour compléter la version copte, dans laquelle des mots avaient été omis, que pour l'éclaircir ou même la corriger. Pour le travail de revision sur le syriaque, on se servit des commentaires d'Ibn-at-Tayyib. Il en résulta un texte clair, coulant, tenant suffisamment compte des trois versions canoniques en usage, et suffisamment correct. Cette édition est la seule qui ait été imprimée.

a) *Manuscrits.* — Les manuscrits en sont nombreux et de deux différentes origines : les uns, les plus nombreux, venant d'Égypte, et les autres venant de Syrie. Ces derniers ont naturellement de temps en temps quelques-unes des variantes caractéristiques des versions d'origine syrienne. Voici l'indication des principaux manuscrits d'origine égyptienne. Oxford, bibliothèque Bodl. (catalogue d'Uri), codd. 23 [de 1326]; 22; 31 (?); 32 [de 1478]. — Brit. Museum, arab., 12 [de 1337]. — Vatic. arab., 15 [de 1328]; copte, 11 et 8. — Vienne, 1544 et 1545. — Saint-Pétersbourg, Mus. asiat., 3. — Leyde, 2370, 2371, 2373, 2379. — Paris, Bibliothèque nationale, manuscrit arabe, 51. — Ce dernier manuscrit avait été, semble-t-il, copié sur un autre manuscrit dont un folio a été conservé dans la copie; ce folio porte la date 1037 des martyrs. Le manuscrit auquel il appartenait serait donc de 1321, ce qui est important à noter pour déterminer la date de la seconde recension alexandrine. Parmi les manuscrits d'origine syrienne, M. Guidi mentionne le Vatic. syr., 407 [de 1476]; le mus. Borg., k. VIII, 2; le n° 49 du collège des Maronites.

b) *Éditions.* — On les divise en deux classes, suivant qu'elles ont été faites sur des manuscrits d'origine égyptienne ou sur des manuscrits de provenance syrienne. D'après M. Guidi, il faut compter parmi les éditions de la recension alexandrine, origine égyptienne, celle d'Erpenius : *Novum Testamentum arabice, cura Thomæ Erpenii*, Leyde, 1616, in-4° (d'après un manuscrit qu'il tenait de Scaliger, et qui est maintenant à l'université de Cambridge, Gg. v, 33), et celle de P. de Lagarde (d'après le manuscrit de Vienne, 1544). Erpenius croyait que ses Évangiles avaient été traduits du grec; là n'est pourtant pas la difficulté, car le jugement d'Erpenius sur cette matière est loin de valoir celui de M. Guidi. Mais il faut observer que, d'après Richard Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, ch. XVIII, Erpenius transcrit, dans sa préface, une note de son manuscrit ainsi conçue : « Absoluta est hujus libri descriptio die 16 mensis Baunæ anni 988 martyrum justorum. Descriptus autem est ex emendatissimo exemplari cujus descriptor ait se id descripsisse ex alio exemplari emendato exarato manu Joannis, episcopi cophtitæ, qui Joannes dicit se suum descripsisse ex exemplari emendatissimo quod ediderat D. Nesiulamau, F. Azalkefati. » Si cette note est authentique, il s'ensuit clairement que le manuscrit Scaliger, qu'a publié Erpenius, est de l'an 1272; que la version qu'il contient est plus ancienne encore (beaucoup plus que ne le serait la deuxième recension alexandrine, suivant M. Guidi), et enfin que le nom de l'auteur de la recension vulgate d'Alexandrie est connu. Ces conclusions sont acceptées par Assemani, dans son *Catalogue de la Biblioth. Laurent. Palat. Médicis*, p. 62, sur la foi de la préface d'Erpenius. Scrivener, qui semble avoir été mieux informé encore, non seulement sur le livre d'Erpenius, mais aussi sur le manuscrit lui-même, adopte les mêmes conclusions. *A plain introduction to the Criticism of the New Testament*, 1883, p. 414. Il est vrai que dans le même ouvrage de R. Simon, et précisément au même endroit, on lit une note qui recule presque d'un siècle la date de notre manuscrit; cette note, tirée du *Catal. Biblioth. Lugd. Batav.*, p. 279, est ainsi conçue : « Novum Testamentum integrum scriptum in deserto sancto in monaster. D. Joannis, anno Dioc. 1059, i. e. Christi 1342. In Act., Epist. et Apoc., accuratissime annotatæ sunt (par Raphelenge, comme le dit Simon) variæ lectiones in alio codice ms. atque ex hoc exemplari suam Nov. Testam. editionem expressit Erpenius. » — Cette note me paraît bien suspecte; elle est d'ailleurs en désaccord avec tout ce que j'ai pu recueillir de renseignements sur le manuscrit d'Erpenius. Est-elle réellement de Rich. Simon? Nous nous en remettons à M. Guidi pour une réponse satisfaisante. Cf. Michaelis, *Introduction to the New Testam.*, édit. Marsch, notes to chapt. VII, sect. XVI.

A côté de l'édition de 1616, il faut citer celle de Londres, 1829, qui n'en est qu'une réimpression, et les deux éditions de Rome, 1671, et de Londres, 1820, dont nous avons déjà parlé à propos des versions de l'Ancien Testament. A la même classe appartient aussi l'édition faite par P. de Lagarde, en 1864, d'après le manuscrit 1544 de Vienne. — Parmi les éditions de la même version faites sur des exemplaires d'origine syrienne, il faut nommer au premier rang : 1. L'édition de Rome de 1591, reproduite plusieurs fois sans modifications dans le texte. — 2. Celle de 1645, dans la Polyglotte de Le Jay, par Gabr. Sionite. L'éditeur s'est servi d'un exemplaire de l'édition de Rome, en se contentant d'en purifier le style. Cet exemplaire appartint d'abord à Séguier, puis à Picques. — 3. Celle de Londres, simple réimpression de celle de Le Jay. — 4. Celle de Rome, 1703, en carchouni, d'après un manuscrit de Chypre (collège des Maronites, à Rome, n° 49), et celle de 1824, Paris, réimpression de celle de 1703. — L'édition melchite d'Alep, 1706, a dû être faite sur des exemplaires de la même version; mais je ne saurais dire si elle a été influencée par les exemplaires ordinaires de Syrie.

E) Parmi les manuscrits qui se distinguent par leur forme plus spécialement littéraire, il faut citer celui de Leyde, 2348, et ceux du Vatican, codd. arab., 17 et 18. Ces deux derniers sont de la fin du Xe siècle. Tous les trois contiennent le même texte. C'est une version en prose rimée. M. Guidi croit que son auteur était un des médecins ou philosophes syriens qui fleurirent sous les Califes, au IXe ou Xe siècle. — Une autre version du même genre

fut faite en Syrie par 'Abhdiśô, métropolitain de Nisibe († 1318). Cette version est mentionnée dans le manuscrit arabe 58 de la Bibliothèque nationale. (Voir de Slane, *Catalogue*, p. 13.) Elle a servi de base à une autre version littéraire faite par un Maronite, Ja'qûb ad-Dibsi, en 1691. Elle se trouve dans le manuscrit arabe 58, dont nous venons de parler, et, dit-on, aussi dans un manuscrit qui est à Alep. Cette dernière version n'est pas rimée. Une autre version littéraire se trouve dans trois manuscrits, deux d'Oxford, Bodl., xv et xxix, et un de Milan, Ambros. E. 95, sup. Elle se rapproche de la version des mss. Borg., k. 11, 6; Leyde, 2376 et 2377; Vatic. ar., 467, dont nous avons déjà parlé plus haut (A.). Cette version remonte au moins au XIIIe siècle, le Cod. bodl. xxix étant de l'an 1256.

F) Nous traiterons ici de deux versions très différentes de toutes les autres, qui se trouvent dans deux manuscrits, Londres, Brit. Museum, XIII, et Munich, 238. Ce dernier a été copié sur un manuscrit de l'an 1145. La version qu'il contient se trouve aussi dans un manuscrit des archives de la cathédrale de Léon. Une note qui se lit dans le manuscrit de Londres et dans celui de Munich dit que cette traduction fut faite, en 946, par Isaac Velasquez de Cordoue. Ces manuscrits sont écrits en caractères maugrébins; ils contiennent l'introduction aux Évangiles dite de saint Jérôme, les chapitres sont divisés plus à l'occidentale qu'à l'orientale. Comme le remarque M. Guidi, ce groupe de manuscrits fait penser à la version de Jean de Séville, dont nous avons déjà parlé, et qui était, dit-on, traduite de la Vulgate. M. Guidi observe que la version des trois manuscrits en question semble se rapprocher plus de l'Italique que de notre Vulgate.

Nous devons ici dire un mot des différentes hypothèses que l'on a émises sur l'origine de l'édition *princeps* des Évangiles, publiée à Rome en 1591. Richard Simon, sans la critiquer aussi vivement que l'édition de 1671, observe qu'elle a « été retouchée en quelques endroits sur notre édition latine ». Davidson, *A treatise on biblical criticism*, t. II, p. 222, bannit avec dédain du domaine de la critique cette édition « faite sur la Vulgate ». Il ne fait d'ailleurs pas plus de cas de l'édition d'Erpenius, qui n'est, dit-il, que la réimpression de la même version d'après un manuscrit de Leyde (!). D'un autre côté, Juynboll, dans sa description d'un manuscrit arabe de Franeker (publiée en 1838), a remarqué que ce manuscrit suit l'édition de 1591, et que l'un et l'autre étaient conformes à la Vulgate, en sorte qu'on ne saurait accuser l'éditeur Raimondi d'avoir retouché la version arabe sur la Vulgate, le manuscrit dont il s'est servi pouvant être du même genre que celui de Franeker. — Juynboll identifie ensuite son manuscrit et l'édition *princeps* avec la version de Jean de Séville. Ce dernier point fut contesté par Gildemeister, dans ses communications à Tischendorf. (Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, édit. de 1859, *Proleg.*, p. CCXXXIX.) Quoi qu'il en soit, il ne serait pas impossible que le manuscrit de Franeker appartînt à la même famille que ceux de Londres, de Munich et de Léon; et ces trois derniers prouvent bien qu'il y a eu au moins une version arabe faite en Espagne sur un texte latin.

2° *Versions arabes des Actes, des Épîtres et de l'Apocalypse.* — On n'a pas encore suffisamment étudié l'histoire des versions de cette partie du Nouveau Testament, on se contente de dire d'une manière un peu vague qu'elles sont dérivées du syriaque. Mais il est bien probable qu'une étude judicieuse des manuscrits conservés dans les différentes bibliothèques d'Europe conduirait à des résultats analogues à ceux auxquels M. Guidi est arrivé pour les Évangiles. Les Actes des Apôtres et les Épîtres, celles de saint Paul surtout, étaient trop lues dans les Églises d'Égypte et de Syrie pour que des traductions privées ou canoniques n'en aient pas été faites à plusieurs reprises. On trouvera l'indication des manuscrits à utiliser dans les catalogues des grandes bibliothèques. Je me contenterai de citer ainsi un manuscrit du IXe siècle, conservé à Leipzig. Cf. Tischendorf, *Anecdota*, Leipzig, 1861, p. 13. — Les Actes, les Épîtres et l'Apocalypse se trouvent : 1. dans l'édition d'Erpenius, Leyde, 1616, que nous avons déjà citée plusieurs fois, et dans la réimpression de Londres, 1829; — 2. dans les Polyglottes de Paris et de Londres; — 3. dans l'édition carchouni de Rome, 1703, et dans sa réimpression, Paris, 1824; — 4. dans l'édition complète de Rome, 1671, et sa réimpression à Londres, 1820. — Ont été publiés séparément les livres suivants : 1. Les Actes des Apôtres, par D.-J.-H. Callenberg, Halle, 1742. — 2. L'Épître aux Romains, par Erpenius, Leyde, 1616. — 3. La même, par Callenberg, Halle, 1741. — 4. L'Épître aux Hébreux, par le même, Halle, 1742. (Les éditions de Callenberg ne sont que des réimpressions de la Polyglotte de Londres.) — 5. L'Épître aux Galates, d'après un manuscrit d'Heidelberg, Heidelberg, 1583. — 6. L'Épître à Tite, avec traduction latine interlinéaire par Jean Antonidas, 1612. — 7. Les Épîtres des saints Jacques, Jean et Jude, en arabe, éthiopien et latin, par Nisselius et Petræus, Leyde, 1634. — 8. Les Épîtres de saint Jean, par Raphelenge, Leyde, 1612. — 9. L'Épître de saint Jacques, avec traduction latine par Nicolas Panecius, Wittenberg, 1694. — 10. Les Épîtres de saint Jean, par Jonas Hambræus, in-16, Paris, 1630. — 11. L'Épître de saint Jude, d'après un ancien manuscrit d'Heidelberg, in-fo, Breslau, 1630.

Voici enfin quelques autres éditions faites par les soins des sociétés bibliques protestantes. 1. Tout le Nouveau Testament, traduit par Sabat, revu par Thomason, Calcutta, 1816. Réimprimé à Londres en 1825, sous la direction de Lee, et à Calcutta, 1826, sous celle de Thomason. — 2. Le Nouveau Testament publié par Salomon Negri, aux frais de la *Society for promoting Christian knowledge*. C'est une réimpression de la Polyglotte de Londres, avec modifications par l'éditeur; Londres, 1827. — Enfin on trouvera encore le Nouveau Testament dans les éditions complètes de la Bible, catholiques ou protestantes, dont nous avons parlé à propos de l'Ancien Testament.

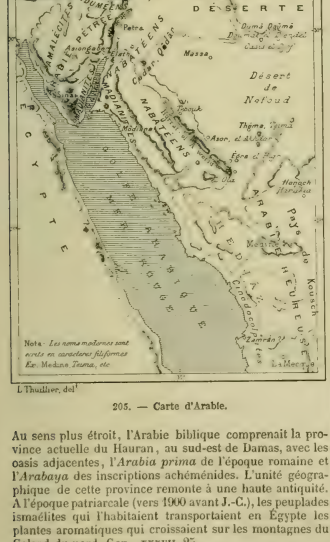
Voir Storr, *De Evangeliis arabicis*, Tubingue, 1775; Gildemeister, *De Evangeliis in arabicum e simplici syriaca translatis*, Bonn, 1865; Richard Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, chap. XVIII; Holtmann, *Lehrbuch der histor. kritischen Einleit. in das Neue Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1886.

H. Hyvernat.

ARABIE (hébreu : עֲרָב, עֵרֶב, *'ârab*, *'ârâb*), pays situé à l'est et au sud-est de la Palestine, et composé en grande partie de déserts parsemés de petites oasis plus ou moins fertiles. L'étymologie de ce nom est incertaine. On ne saurait guère penser à עָרֵב, *'ârêb*, « doux, agréable; » mais plutôt à עֲרָבָה, *'ârâbâh*, « pays plat, plaine déserte. » Ce nom géographique ne figure dans aucun livre biblique antérieur au VIIIe siècle avant J.-C. La première mention en est faite dans Isaïe, XXI, 13; celle de l'adjectif עַרְבִּי, *'ârâbî*, « Arabe, » se trouve pour la première fois dans Isaïe, XIII, 20, avec le sens d'« habitant du désert » et de « nomade ». Dans les annales assyriennes, on constate le même sens pour *Aribi* ou *Aribâa ;* un chef arabe du nom de *Gindibû* a combattu avec beaucoup d'autres rois syriens contre Théglathphalasar II à la bataille de Qarqar, dans l'Hamathène.

I. Géographie. — L'Arabie de l'époque biblique et assyro-babylonienne ne comprenait ni la péninsule sinaïtique, appelée plus tard *Arabie Pétrée*, ni la plus grande partie de la péninsule arabique que les géographes grecs ont nommée *Arabie heureuse*. Cette dernière contrée porte dans la Genèse le nom général de « pays de Kousch », c'est-à-dire d'Éthiopie, nom qui s'est transmis aux Grecs, lesquels appliquent également à l'Arabie heureuse la dénomination d'Éthiopie orientale. L'Arabie biblique, au sens

le plus vaste, était donc limitée au sud par le Hedjâz actuel, à l'ouest par la Palestine transjordanique, la Damascène et l'Hamathène, à l'est par les solitudes du désert syrien, l'*Arabie déserte* des géographes classiques; mais il est impossible d'en fixer les limites du côté du nord et de l'est, et de décider d'une part, si elles dépassaient l'Euphrate, de l'autre, si elles englobaient le territoire de Palmyre.



L. Thouliez, del.

205. — Carte d'Arabie.

Au sens plus étroit, l'Arabie biblique comprenait la province actuelle du Hauran, au sud-est de Damas, avec les oasis adjacentes, l'*Arabia prima* de l'époque romaine et l'*Arabaya* des inscriptions achéménides. L'unité géographique de cette province remonte à une haute antiquité. A l'époque patriarcale (vers 1900 avant J.-C.), les peuplades ismaélites qui l'habitaient transportaient en Égypte les plantes aromatiques qui croissaient sur les montagnes du Galaad du nord. Gen., XXXVII, 25.

Des divers *territoires* arabes qui sont mentionnés dans la Bible, nous ne pouvons identifier avec plus ou moins de vraisemblance que les noms suivants, en procédant du nord au sud :

Auran (חַוְרָן, *Havrân*), « blanc, » c'est la province principale de l'Arabie biblique. Le nom semble dû aux neiges qui couvrent les sommets des montagnes pendant une grande partie de l'année; il forme parallèle à celui du Liban (לְבָנוֹן), qui a le même sens. Jusqu'aux derniers temps, on plaçait dans cette province l'*Alsadamus mons* de Ptolémée; mais, en réalité, la forme plus exacte *Asalmanus*, donnée par un manuscrit, répond à l'hébreu חַדְלִמָן, qui est une des dénominations du mont Hermon.

La ville de Chanath, קְנָת, conquise par les fils de Machir, Num., XXXII, 42, est la *Canatha* des Grecs, aujourd'hui *Qanawât*. La paraphrase chaldaïque mentionne la ville de מַתְנָן, la *Motha* de Ptolémée (aujourd'hui *Imtan*), qu'elle confond à tort avec le Basan, בָּשָׁן, des Hébreux, qui est la *Bathanée*.

Rohob (רְחֹב, *Rehob*), « largeur. » Un chef de cette contrée a fourni une troupe d'auxiliaires aux Ammonites contre David. II Sam. (II Reg.), X, 6. Il se peut que ce soit l'ancien nom de l'oasis de Saffa, dans laquelle Ptolémée semble placer les Ῥααβηνοι, et qui porte le nom de רחבה dans les inscriptions que MM. de Vogüé et Waddington y ont découvertes. La possibilité d'entendre sous ce nom la ville galiléenne de Rohob mentionnée dans Jos., XIX, 28, paraît beaucoup moins vraisemblable.

Tob (טוֹב, *Tôb*), « bon. » Les troupes d'un chef de ce pays (אִישׁ טוֹב) ont pris part à la bataille dont il vient d'être question et ont combattu dans les rangs des ennemis de David. II Sam. (II Reg.), X, 6. A l'époque des Juges, Jephté, chassé par ses frères, se réfugie dans le pays de Tob. Jud., XI, 3, 5. C'est probablement le district dans lequel se voit actuellement la ruine nommée *et-Tâïbe*, à peu près à moitié chemin entre *Der'at* ou *Edre'at* (Edraï) (אֶדְרֵעִי) et *Boçra*. Dans I Mach., V, 13, l'expression « pays de Tob » est devenu « pays de Tobie »; Vulgate : *Tubin*.

Selcha (סַלְכָה, *Salkah*), ville d'Og, roi de Basan. Deut., III, 10. On l'identifie ordinairement avec la ville de Salchat, tout près de laquelle passait, à l'époque romaine, la limite de l'Auranite et de la Nabatène; et comme les divisions territoriales changent peu dans ce pays, il y a présomption que c'était aussi le cas dans l'antiquité. Cependant l'orthographe hébraïque סַלְכָה, que l'aspiration du כ semble caractériser comme une forme contractée de *Sallakhat*, diffère considérablement du nom nabatéen צלחד, qui a produit la forme arabe صرخد, *Carkkad*. Il faut donc supposer que la forme nabatéenne repose sur une étymologie populaire, déterminée par la forte position de la citadelle, צַלְחַד = צֹלַח חַד (= כ), « rocher pointu (?). »

Bostra ou *Bosora* (בְּצְרָא), ville considérable et colonie romaine, située à moitié chemin entre *Tayibe* (= טוֹב) et *Salkhat*. Elle n'est mentionnée que dans le premier livre des Machabées, V, 26 (Bosor). Judas Machabée détruisit la ville et délivra les Israélites qui y étaient assiégés par Timothée, chef des Ammonites. L'antiquité de cette localité est attestée par son nom, qui signifie « forteresse » en hébreu, et ne peut pas s'expliquer par l'araméen.

Depuis le sud de la Moabitide jusqu'au golfe d'*Akaba*, on ne connaît aucun nom de localité. Les stations du désert mentionnées dans les Nombres, XXXIII, 41-44, ne peuvent guère être déterminées, et on ignore même si elles se trouvaient à l'est ou à l'ouest de l'Idumée.

A partir du golfe d'Akaba, les noms de territoire deviennent plus fréquents dans la Bible. A l'entrée de ce golfe, nous rencontrons depuis une haute antiquité deux villes voisines l'une de l'autre : Élath (אֵילָת, *'Êlat*), et Asiongaber, (עֶצְיוֹן גֶּבֶר, *'Êsyiôn Gâbêr*). La première devait son nom à une forêt de chênes ou de térébinthes qui se trouvait dans son voisinage, et qui fournissait le bois nécessaire à la construction des navires, ce qui donnait un grand prix à sa possession; la seconde formait un bon port abrité contre les tempêtes. Elles appartenaient nomi-

nalement aux Idumécns, mais paraissent avoir souvent joui d'une grande indépendance et formé une sorte de territoire libre et ouvert à toutes les tribus du désert. Les Hébreux, n'ayant pu obtenir libre passage à travers le mont Séir ou l'Idumée propre, sortirent de l'Arabie Pétrée, près des villes que je viens de nommer, sans avoir été molestés par les Iduméens. Deut., II, 8. Cet état de liberté relative du territoire littoral du golfe à l'égard du royaume édomite explique en même temps la facilité avec laquelle certaines tribus de l'Arabie Pétrée, comme les Madianites et les Amalécites, quittaient leurs pâturages pour entreprendre des razzias dans la Moabitide et dans la Palestine transjordanique, et même dévaster la Palestine occidentale, après avoir traversé le Jourdain. Gen., XXXVI, 35; Jud., VI, 3; VII, 24.

La Genèse, XXV, 1-4; 12-16, divise les habitants de ce pays en deux familles distinctes, quoique étroitement apparentées, les Ismaélites et les Céturéens; ces deux peuples sont d'origine abrahamide, et par conséquent issus du même père que les Israélites, mais non pas de la même mère, et ils se sont mélangés avec les autres races.

Les *Céturéens* (בני קטורה) doivent leur nom à la femme libre (אשה) qu'Abraham épousa après la mort de Sara.

Les auteurs arabes nomment une tribu *Qaturâ*, qui habitait avec les *Gurhum*, dans la contrée de la Mecque; mais l'exactitude de cette donnée semble bien douteuse.

Zamrân (זִמְרָן, Ζομβρᾶν, Ζεμβράμ) rappelle les *Zamareni* de Pline, *H. N.*, VI, 32, et aussi Ζαβράμ, la capitale des Cinédocolpites, Ptolémée, VI, VII, 5; mais l'orthographe de ce dernier nom est incertaine; on le trouve souvent écrit Ζαφράμ. Si le royaume de *Zimri* (*Zambri*) mentionné dans Jérémie, XXV, 25, appartenait à l'Arabie, le rapprochement avec la capitale que je viens de citer gagnerait en vraisemblance.

Jecsan (יָקְשָׁן, *Yoqšân*, Ἰεξᾶν), inconnu. La tribu de *Yâqiš*, que les généalogistes arabes placent dans le Yémen, paraît être d'origine biblique.

Madan (מָדָן, *Medân*, Μαδάλ), Gen., XXV, 2; ce nom ne reparaît que dans la Genèse, XXXVII, 36, comme équivalent à celui de *Midyân* (Madian); c'était une branche de cette dernière peuplade. Le géographe arabe Yâqût mentionne un *Ouadi Medân* près de *Dedân*, et une idole gurhumite porte aussi le nom de *Madân*.

Madian (מִדְיָן, *Midyân*, Μαδιάν); c'est le peuple le plus connu des Céturéens, qui fut très puissant jusqu'à la fin de l'époque des Juges. Il habitait primitivement, à ce qu'il paraît, les parages occidentaux du golfe d'Akaba, non loin du mont Sinaï. Exod., II, 15. Des caravanes madianites allaient chercher en Galaad des essences aromatiques qu'elles transportaient en Égypte. Gen., XXXVII, 25, 28. Après la sortie des Israélites d'Égypte, les Madianites semblent être remontés vers le nord et avoir eu l'intention de s'emparer de l'Idumée, mais sans pouvoir y réussir. Chassés de ce dernier pays par le roi Adad, ils furent poursuivis jusque dans la plaine moabite, et y subirent une grande défaite. Gen., XXXVI, 35. De là ils passèrent dans la Moabitide, où les Israélites les trouvèrent comme alliés de Balac, roi de Moab, leur adversaire, et leur infligèrent une terrible défaite, dans laquelle les Madianites perdirent plusieurs de leurs chefs. Num., XXII, 4; XXXI, 2-12. Au temps des Juges, ils séjournaient sur les pâturages du Hauran, et se sentaient assez forts pour soumettre la Palestine du nord, avec le secours des Amalécites et d'autres tribus du désert; mais la vigoureuse résistance de Gédéon brisa définitivement leur force, Jud., VIII, 28, et depuis ce temps on ne les cite que comme de riches marchands de bétail. Is., LX, 6. A l'époque de la dynastie perse, les Madianites étaient déjà redescendus dans le sud; mais sur la rive orientale du golfe d'Akaba, où Ptolémée, VI, VII, 2, signale une ville du nom de *Modiana*, ville connue aussi des géographes arabes. Dans ces derniers temps, le capitaine Burton a découvert dans ce territoire d'anciennes mines exploitées par les Romains.

Jesboc (יִשְׁבָּק, *Yišbâq*, Ἰεσβόκ); ce pays, resté inconnu pendant longtemps, paraît dans les annales de Salmanasar II, qui raconte avoir fait prisonnier le chef *Barnate* de *Yasbouqa*, dans la bataille livrée au roi de Patin, près de l'Oronte inférieur. Selon toutes les vraisemblances, le territoire de *Yišbâq* était situé non loin de l'Euphrate.

Sué (שׁוּחַ, *Šûah*, Σωά, Σαυχξής) est souvent mentionné, dans les annales assyriennes, sous le nom de *Suhu*. Il était situé sur l'Euphrate, près de l'embouchure du *Balih*. La situation si éloignée de l'habitation de cette tribu vers le nord n'étonne pas, quand on sait que les Ituréens, et plus tard les Nabatéens, ont aussi poussé leurs pérégrinations très loin au nord. Ces derniers ont même constitué le royaume d'Édesse, et au commencement des conquêtes de l'islamisme les Ghassanides du Gaulan ont émigré en Asie Mineure. Néanmoins une localité du nom de שוח a dû exister en Arabie, dans le voisinage de *Themâ*, Job, II, 11, localité qui formait le point de départ des Suhites euphratiques.

Parmi les peuplades issues de Jecsan, celles que l'auteur de la généalogie céturéenne nomme *Assurim*, *Latusim* et *Loomim*, אשורים, לטושים et לאמים, ne peuvent plus être identifiées, car les noms analogues que l'on rencontre dans les légendes musulmanes sont empruntés à la Bible; mais on trouve dans les inscriptions nabatéennes les noms d'homme אשורו et לטשו, dont le premier du moins est sans aucun doute antérieur à l'époque perse, pendant laquelle la chuintante s'était déjà changée en ת dans les dialectes araméens, où l'on prononçait אתור pour אשור. Le rapprochement des *Leummim* et des *Benôu Lâm* arabes est inadmissible.

Les deux autres peuplades jecsanites *Saba* et *Dadan*, שְׁבָא et דְּדָן, reviennent dans la liste des peuples de l'Arabie méridionale. Gen., X, 7. Cette circonstance fait voir que l'auteur admet l'émigration d'une partie de ces tribus couschites vers le nord et le mélange des Ismaélites avec ces émigrants. Des faits de cette nature se passent continuellement en Arabie: des tribus du sud, poussées par leurs voisins ou par la famine, se transportent loin au nord, et des tribus septentrionales s'en vont jusqu'à l'extrême sud de la péninsule. Les récents voyages de MM. Doughty, Euting et Huber, nous ont fait connaître l'existence d'une riche colonie sabéo-minéenne établie à el-Ôlâ, un peu au sud de la ville nabatéenne d'*el-Higr* ou *Égra*. Les inscriptions minéennes montrent que la colonie est restée en rapport avec la mère patrie et sous la dépendance de son gouvernement. Tel a dû être aussi le cas aux époques plus anciennes. Le Saba septentrional est mentionné dans les textes de Théglathphalasar Ier et de Sargon, au milieu d'autres territoires arabes conquis par ces rois. Le dernier reçut le tribut d'Ita'amara le Sabéen, non qui se rencontre, dans les inscriptions de l'Arabie méridionale, sous la forme יתאמר, comme un nom royal; il est cependant difficile de faire de ce roi un contemporain de Sargon, par cette simple raison que le *Ita'amara* auquel fait allusion le monarque assyrien ne porte pas le titre royal. Il faut donc se contenter de savoir que les textes assyriens, comme la Genèse, attestent l'existence d'un Saba septentrional, cf. Job, I, 15, et par conséquent que la reine de Saba qui se rendit auprès de Salomon n'était pas de ce pays, mais de la Sabée méridionale, conformément à l'opinion générale. Cette dernière contrée était renommée dans toute l'antiquité pour sa richesse en essences aromatiques, comme pour ses mines d'or. Quant à la question de savoir si le Saba du nord était un territoire ou seulement une ville, elle est résolue par les textes assyriens, qui écrivent

tantôt *er Saba*, « ville de Saba, » tantôt *mat Saba*, « pays de Saba; » la ville de ce nom était donc la capitale d'un territoire assez considérable. Il me paraît assez vraisemblable que la ville d'el-'Olâ, qui a fourni aux voyageurs modernes de nombreuses inscriptions appartenant aux trafiquants venus du sud, représente sinon la capitale de la Sabée septentrionale elle-même, du moins une des villes qui faisaient partie de son territoire. A cette hypothèse, il n'y a qu'une seule objection sérieuse, c'est qu'à l'époque où les inscriptions méridionales furent gravées, la ville d'el-'Olâ était la capitale d'un royaume indigène des Lihyân, les *Lechieni* de Pline. Cependant cette difficulté peut bien n'être qu'apparente : d'abord la formation du royaume lihyanite peut avoir eu lieu à une époque plus tardive, par exemple après l'expédition de Nabuchodonosor en Arabie, qui paraît avoir amené un grand bouleversement dans l'ancienne situation des tribus à l'égard les unes des autres; ensuite l'auteur de la généalogie céturéenne a pu regarder les Lihyân eux-mêmes, en admettant que cette tribu ait existé de son temps, comme un mélange de Céturéens et de Sabéens, dans lequel ce dernier élément formait la majorité. L'idée que la ville d'el-'Olâ serait une localité de l'ancienne Sabée septentrionale peut donc se défendre provisoirement, jusqu'à ce que de nouvelles découvertes viennent nous apporter la vraie solution du problème.

Dadan (דְּדָן, *Dedân*, Δαδάν, Δεδάν, Δαιδάν) est la ruine *Daïdân*, située dans le Hedjâz septentrional, à l'est de *Teimâ* et au sud-est d'Aïla, aux confins du royaume édomite. Ezech., xxv, 13. Les Dadan livraient des tapis précieux au marché de Tyr. Ezech., xxvii, 20. Ils étaient originaires du sud, et voilà pourquoi ils figurent dans la liste des peuples couschites dans la Genèse, x, 7; et cette donnée est confirmée par la présence du nom דדן dans les inscriptions sabéennes.

Des peuplades issues de Madiân, on peut identifier les suivantes :

Êpha (עֵיפָה, *'Êfâh*, Γεφάρ, Γαιφά) est mentionné dans Isaïe, lx, 6, comme une tribu commerciale, riche en chameaux, et transportant de Saba l'or et l'encens. Les textes assyriens la mentionnent sous la forme *Hayapâa*, et les inscriptions du Saba présentent עפה comme un nom d'homme.

Opher (עֹפֶר, *'Êfer*, Ἀφείρ) peut être la localité de *'Ofr*, que les géographes arabes placent entre la *Sarrat* ou montagne du *Tihâma* et *Abân*.

Hénoch (חֲנוֹךְ, *Hânôk*, Ἐνώχ), assez probablement à identifier avec la ville de *Hanakia*, à trois journées au nord de Médine. On a fait remarquer que les noms *'Epha*, *'Epher* et *Hanok*, se retrouvent comme noms de famille dans les tribus de Juda, de Manassé transjordanique et de Ruben, et on en a conclu que plusieurs familles madianites se sont jointes aux Hébreux. Cette conclusion est bien vraisemblable, quand on se rappelle que Moïse était allié à une famille sacerdotale de Madian. Exod., ii, 1. Il y a même lieu de penser que le עֵרֶב רַב, *'êreb rab*, qui se joignit aux enfants d'Israël à leur sortie d'Égypte n'était pas simplement « une grande cohue mixte (ἐπίμικτος πολύς, *vulgus promiscuum innumerabile*) », mais « une grande multitude d'Arabes », dans laquelle les Madianites étaient en majorité. Les rapports amicaux entre les Hébreux et les Madianites datent, dans tous les cas, de la première période du séjour dans le désert; plus tard, les rivalités et les questions d'intérêt ont provoqué une haine implacable entre ces deux peuples abrahamides.

Les noms ethniques *Abîda* (אֲבִידָע, *'Abîdâ'*) et *Eldaa* (אֶלְדָּעָה, *'Eldâ'âh*) sont inconnus.

La série des peuplades ismaélites semble se dérouler dans un ordre plus strict, procédant du sud au nord. Gen., xxv, 13-15.

Nabaïoth (נְבָיוֹת, *Nebâyôt*, Ναβαιώθ) représente la nation considérable des Nabatéens, qui, à partir de l'époque perse, formèrent un puissant royaume dont la capitale était la ville célèbre de Pétra, l'ancienne résidence des rois iduméens, dont est tirée la dénomination d'Arabie Pétrée. Jusqu'au temps de Nabuchodonosor, ils habitaient sur les limites du Hedjâz, et leur ville principale était חֵגֶר ou *Egra*. Les voyageurs récents y ont découvert un grand nombre d'inscriptions funéraires, dont quelques-unes sont antérieures à l'ère chrétienne. En 169 avant J.-C., le grand prêtre renégat Jason se réfugia auprès d'Arétas (הרתה) Ier, roi des Nabatéens, II Mach., v, 8, et déjà, en 312, les Nabatéens furent assez forts pour repousser l'attaque d'un détachement grec conduit par Athénée, un général d'Alexandre, et le succès remporté sur eux par Démétrius fut peu décisif. Diodore, xix, 94-100; Plutarque, *Demetr.*, vii.

Le nom national des Nabatéens est, dans les inscriptions et les légendes monétaires des rois de Pétra, נבטו, avec un ט, *t*; mais l'orthographe hébraïque est confirmée par les textes assyriens, qui écrivent *Nabayâta*. On a longtemps discuté la question de savoir si les Nabatéens étaient Arabes ou Araméens; la première opinion est soutenue par des savants très compétents, je crois cependant avoir prouvé que la seconde alternative était beaucoup plus vraisemblable. La langue des inscriptions, loin de montrer une uniformité et une stabilité qui distinguent les langues littéraires, diffère considérablement de l'araméen du nord, tel qu'il se présente dans les inscriptions de Palmyre, et dont la forme la plus ancienne nous a été conservée dans l'inscription de Teimâ. La masse énorme de courtes inscriptions ne contenant que des noms propres, et qui ont visiblement pour auteurs les classes les moins instruites de la nation, serait inexplicable, si l'on y voit l'usage d'une langue étrangère et savante. Enfin le développement de l'écriture nabatéenne, si différent de celui que nous constatons chez les autres peuples araméens, fait bien supposer un usage très prolongé de cette écriture, et par conséquent aussi de la langue qu'elle exprime. On objecte, il est vrai, qu'un grand nombre de noms propres nabatéens sont d'origine arabe; mais cela prouverait seulement que les populations de race arabe exerçaient déjà à cette époque une puissante influence sur leurs voisins araméens; ne voit-on pas les noms propres islamiques portés par des personnes qui ne sont pas de race arabe? Mais en réalité, quelle que soit leur origine, les noms propres nabatéens se distinguent par la terminaison u (ו), qui n'existe pas dans les dialectes arabes voisins; il y a donc ici une formation spécialement nabatéenne.

Cédar (קֵדָר, *Qêdâr*, Κηδάρ) est mentionné à côté des Nabatéens, aussi bien dans la Bible (cf. Is., lx, 7) que dans les inscriptions assyriennes. Ils habitaient dans des tentes noires, Cant., i, 5, et des villages dépourvus de murailles; ils possédaient de riches troupeaux de bétail et de chameaux, dont ils faisaient un commerce lucratif. Ezech., xxvii, 21. Ils sont toujours restés les alliés fidèles des Nabatéens; même aux derniers temps de l'existence du royaume nabatéen, les *Cedrei* étaient inséparables des *Nabatæi*. Pline, *H. N.*, v, 12. Cette circonstance donne à penser que dans la formule si fréquente dans les inscriptions nabatéennes, חדם נבטו ושלמו « interdit des Nabatéens et des Salamiens, » le second nom ethnique est un remplaçant moderne de l'ancien nom de *Qêdâr*. Étienne de Byzance explique le nom de Σαλαμιοι par « hommes de paix » (= שלמא), et ajoute ces mots : « On les appelle ainsi parce qu'ils se sont ralliés aux Nabatéens (ἀπὸ τοῦ ἑνοπονδοι γενέσθαι τοῖς Ναβαταίοις). » Les Targums rendent l'hébreu קֵינִי, Num., *Qêni*, xxiv, 2, par שַׁלְמָאָה, *šalâni'âh*, « Salamiens. »

Adbéel (אדבאל, *'Adbe'êl*, Ἀδδεήλ); cette tribu est mentionnée dans les inscriptions de Téglathphalasar II, sous le nom de *Idibai'li*. Après leur soumission, le roi assyrien leur confia la surveillance des tribus voisines de l'Égypte.

Les deux tribus suivantes, *Mabsam* (מִבְשָׂם, *Mibsâm*, Μασσάμ) et *Masma* (מַשְׂמָע, *Mišma'*, Μασμάκ), sont inconnues; mais ces noms reviennent dans deux familles siméonites, I Par., IV, 25; peut-être y faut-il voir un indice de la fusion de ces Ismaélites avec la tribu de Siméon.

Dumâ (Δοῦμα, *Dûmâ*) est généralement identifié avec l'oasis nommée *Doumat el-Djendel*, à sept journées de Damas, à treize de Médine et à quatre journées au nord de Teïma. Elle porte de nos jours le nom d'*el-Djôf*, et forme la ligne de démarcation entre le *Schâm* (la Syrie) et l'*Irâq* (la Babylonie). Il n'y a point de raison suffisante pour voir une localité différente dans la Dumâh d'Isaïe, XXI, 11. Si le prophète s'adresse à un gardien du Séïr pour avoir les nouvelles de cette oasis, c'est que de son temps la plupart des territoires ismaélites étaient des possessions iduméennes. Lament., IV, 21; Abd., 1, 9.

Massa (מַשָּׂא, *Maśśa'*) se trouve dans les inscriptions de Téglathphalasar II et dans celles d'Assurbanipal, sous la forme *Mas'a*, comme nom de ville et de territoire. Le livre des Proverbes, XXXI, 1-9, a consigné quelques dictons d'un roi de ce pays nommé Lamuel.

Hadar (חֲדַר, *Ḥâdar*, Χοδόάν, Χοδόάδ), inconnu.

Théma (תֵּימָא, *Têmâ'*, Θαιμᾶ) est une très importante oasis, à quatre journées de marche au sud-ouest de Duma, avec laquelle elle est mentionnée dans les annales de Théglathphalasar II. MM. Euting et Huber y ont découvert une grande inscription en araméen archaïque, et plusieurs autres inscriptions moins anciennes, qui nous font connaître les noms de plusieurs divinités locales, ainsi que celui du grand prêtre.

Jéthur (יְטוּר, *Yeṭûr*, Ἰέτουρ); cette tribu, originaire du sud, où elle n'a point laissé de trace, s'est transportée de bonne heure dans le centre du Hauran, où se trouve l'Iturée des géographes classiques. Strabon, XVI, II, 20. De là elle s'est répandue jusque dans le Liban et l'Anti-Liban, au nord de Damas. Quelques auteurs confondent l'*Ituræa* avec la *Trachonitis*. Pendant le règne de Saül, les tribus hébraïques de Ruben et de Gad firent essuyer de graves défaites aux Iturèens et aux tribus apparentées dont nous allons parler ci-après, I Par., V, 10, 19, et le roi Aristobule les força à se convertir au judaïsme. C'étaient des montagnards sauvages et pillards; les Druses d'aujourd'hui sont peut-être leurs descendants.

Naphis (נָפִישׁ, *Nâfiš*, Ναφίς), tribu jadis alliée avec les Iturèens contre les Israélites transjordaniques, I Par., V, 19; leur nom a disparu plus tard.

Cedma (קַדְמָה, *Qêdmâh*, Κεδμά) rappelle le désert de *Qedêmôt* (קְדֵמוֹת; Vulgate: *Cademoth*), d'où Moïse envoya des messagers à Séhon, roi amorrhéen d'Hésébon. Deut., II, 26. Une ville du même nom appartenait à la tribu de Ruben, mais on n'en sait pas exactement la situation. La dénomination de Cedmonéen, *Qadmôni*, Gen., XV, 19, peut bien désigner la population nomade de ce désert, qui va du sud du Hauran jusqu'au golfe d'Akaba. Cette circonstance, qui semble ressortir de ce passage dans lequel le Cedmonéen est nommé conjointement avec les Cinéens et les Cénézéens, qui habitaient dans l'Arabie Pétrée. Dans I Par., V, 19, le nom de *Nodab*, נְדָב, qui suit *Jéthur* et *Naphis*, doit sans doute être corrigé en קֶדֶם, *Qêdêm*, et celui-ci n'est autre que le *Qêdma* de la Genèse, c'est-à-dire une tribu ismaélite particulière, et non l'équivalent du terme général *Benê-Qêdêm* (בְּנֵי־קֶדֶם), qui s'applique à toutes les populations de l'Arabie déserte.

Outre les noms céturéens et ismaélites énumérés dans la Genèse, il y en a un certain nombre qui figurent dans les autres écrits bibliques, et que les dernières recherches permettent de déterminer avec quelque apparence de probabilité :

Asor (חָצוֹר, *Ḥâṣôr*); le royaume de ce nom a été défait par Nabuchodonosor en même temps que les Cédar. Jer., XLIX, 28-33. C'était probablement la localité nommée aujourd'hui *el-Akhdar*, presque à moitié chemin entre *Teboûk* et *Teïma*.

Naama (נַעֲמָה, *Na'âmâh*); Sophar, un des amis de Job, était originaire de ce lieu. Job, II, 11. Une inscription nabatéenne du IIIe siècle avant J.-C., trouvée par M. Euting au sud d'*el-Hiigr*, porte le nom de *Ma'nallahi* de *Na'ama*. Si ce nom de lieu n'est pas celui de l'endroit même, il prouve du moins l'existence d'une localité de ce nom dans l'ancienne Nabatée. A comparer aussi le moderne *Na'amé*, désignant un mamelon de la chaîne rugueuse nommée *Harrat-el-A'wéria*, à l'ouest d'el-Akhdar.

II. Histoire. — Malgré la nature aride et uniforme du désert, les tribus ismaélites et céturéennes qui habitaient l'Arabie biblique ont une histoire très ancienne et des plus tourmentées. Elle forme d'ordinaire le prolongement des événements qui se passaient dans les territoires adjacents de la Mésopotamie et de la Syrie, et auxquels les Arabes ne manquaient guère de contribuer d'une manière plus ou moins directe. A défaut de la littérature indigène, qui ne nous est pas parvenue, nous sommes obligés de la puiser dans les seules sources qui nous restent de l'antiquité sémitique : la Bible et les inscriptions assyro-babyloniennes. Conformément aux derniers résultats de l'épigraphie sémitique, nous croyons utile de diviser l'histoire ancienne des Arabes, comme celle des autres Sémites septentrionaux, en quatre époques différentes : époque babylonienne, époque assyrienne suivie du court réveil de Babylone après la chute de Ninive, époque perse, époque gréco-romaine.

1° A l'époque archaïque de la prédominance de la civilisation babylonienne chez les Sémites occidentaux appartient l'immigration des Abrahamides en Palestine (vers 2100 avant J.-C.). La tradition hébraïque nous montre les deux branches abrahamides issues d'Ismaël et de Cétura comme établies aussitôt dans leurs territoires afférents, où ils s'assimilèrent des éléments égypto-couschites. Les Madianites étaient alors le peuple le plus considérable, aussi bien par leurs relations commerciales avec l'Égypte que par l'organisation fixe de leur sacerdoce, qui paraît avoir été restreint à une seule famille, pareille à celle de Lévi chez les Hébreux. Exod., II, 15-18; XVIII, 1. Plusieurs mesures législatives de Moïse sont même attribuées aux conseils d'un prêtre madianite. Exod., XVIII, 14-26. Le mouvement des tribus hébraïques vers le nord semble avoir déterminé un mouvement parallèle chez les Madianites. Impuissants à se maintenir sur la plaine moabite contre les Iduméens limitrophes, Gen., XXXVI, 35, ils s'établirent provisoirement dans la Moabitide septentrionale, mais en furent chassés par les Hébreux. Deut., XXXI, 2-10. Alors ils remontent dans le Hauran, et, renforcés par les Amalécites et quelques autres nomades, ils saccagent à plusieurs reprises la Palestine du nord, jusqu'à ce qu'ils soient gravement défaits et poursuivis par Gédéon, ainsi que je l'ai déjà indiqué plus haut. A partir de ce moment les Madianites renoncent aux entreprises guerrières et se contentent d'être de paisibles chameliers; leur ancien commerce avec l'Égypte passe aux tribus plus méridionales.

2° A l'époque des conquêtes assyriennes en Syrie (du IXe au VIe siècle), l'Arabie a souvent retenti du bruit des armes formidables des guerriers ninivites et chaldéens. Assurnaçir-pal (885-860) reçut le tribut d'Il-Bani, chef de Suhi, lequel, ainsi que ses prédécesseurs, semble avoir

été un gouverneur babylonien. Quelque temps après, le nouveau gouverneur de Souhi, Schadoudou, ayant reçu du secours du roi de Babylonie (nommée alors « pays de Kardouniyasch »), tenta une résistance qui finit par la soumission et la ruine totale du pays. Sous Salmanasar II (860-845), le chef de Yasbaq (יַסְבָּק), Bour-Anaté, fut prisonnier dans une bataille livrée à plusieurs rois de la Syrie septentrionale et de la Cilicie. Plus tard, les Assyriens, vainqueurs à la bataille de Karkar, en Hamathène, enlèvent mille chameaux au chef arabe Gindibou. Le prestige des armes assyriennes rend tributaires de Théglathphalasar III (845-827) tous les rois de la Syrie, depuis l'Euphrate jusqu'à l'Egypte. Les tribus du désert suivent ce mouvement et envoient des présents au monarque ninivite, qui comprend tout de suite le parti qu'il peut tirer de ces agiles vassaux contre un retour offensif de l'Egypte. Le passage qui raconte cette soumission est très intéressant, malgré son état de mutilation : « ...Les hommes de Ma'a, de Teima, de Sab'a, de Hayapa, de Badana (aujourd'hui Béden)..., dont personne ne connaissait le nom et qui demeurent au loin, (ayant entendu[?]) ta gloire de ma royauté, (m'envoyèrent) tous ensemble leur tribut en chameaux, chamelles et plantes aromatiques de diverses espèces. J'établis les Idibi'li comme gardiens du pays d'Egypte, et dans tous les autres pays (dont je fis la conquête je plaçai des tribus arabes pour en faire la garde). » La dernière phrase restituée cadre bien avec le sens général de la narration, et sera confirmée par un fait analogue dont il sera question tout à l'heure. La prise de Damas et la transportation des tribus israélites du nord de la Palestine mirent les Assyriens presque en contact avec les Arabes du Hauran, qui étaient gouvernés alors par la reine Zabibiéh. Le tribut que cette reine envoya à Théglathphalasar III consistait, outre les chameaux, les chevaux et autres animaux domestiques, en or, en argent, en plomb, en étoffes teintes de pourpre (*argamannu* = אַרְגָּמָן) et d'hyacinthe (*takîltu* = תְּכֵלֶת), en selles de couleur pourpre (article que les Dedân exportaient sur le marché de Tyr, Ezech., XXVII, 20), en oiseaux à plumage éclatant, en peaux de bœufs de montagne (cf. אַבִּירֵי קָצֶן, Ps. XXII, 13), en poutres de chêne (cf. הַקָּצָן, Is., II, 13, etc.). Après la mort de Zabibiéh, la reine Samsiéh, qui lui succéda, s'étant engagée dans une tentative d'insurrection fomentée par l'Egypte, fut ramenée à l'obéissance et obligée de payer une lourde rançon.

Sargon II (722-705), qui mit fin au royaume d'Israël en 721, remporta une grande victoire sur les tribus méridionales de Tamoud (les *Thamydeni* des géographes classiques, le peuple fabuleux des Thémoûd, dans le Korân), d'Ibadid, de Marsiman et de Hayapa, qu'il établit en partie en Samarie, évidemment dans le but de surveiller les pays voisins. On ne trouve nulle part la mention de la marche de Sargon dans l'extrême sud de l'Arabie déserte; la victoire dont il s'agit paraît plutôt due à un vassal fidèle limitrophe de ces tribus, probablement au roi de l'Idumée, dont les possessions englobaient plusieurs oasis ismaélites. Les colons arabes disparurent presque aussitôt devant les colonies plus nombreuses des gens originaires des pays de l'est, II (IV) Reg., XVII, 24; quelques familles arabes s'y perpétuèrent néanmoins jusqu'à l'époque perse, où nous trouvons l'Arabe Geschem ou Gaschmou faisant cause commune avec les ennemis des Juifs rapatriés. I Esd., II, 19; IV, 1; VI, 1, 6. Après cet acte de répression, Sargon reçut le tribut de Samsiéh, reine du Hauran, et d'Il'amara, roi de Saba, et la tranquillité de l'Arabie se maintint pendant le reste de son règne et durant le règne de son successeur Sennachérib (705-681), qui étouffa sans grand effort la révolte d'Hazaël, roi d'Arabie, qui avait succédé à Samsiéh; à cette occasion, la ville forte d'Adoumou fut pillée et ses dieux furent transportés à Ninive. A l'avénement d'Asarhaddon (681-668), Hazaël, à force de présents et de supplications, obtint la restitution des statues divines; mais le grand roi y fit graver les louanges des dieux assyriens, ainsi que son propre nom. La royauté réelle de l'Arabie fut donnée à une princesse nommée Taboua, élevée au palais royal. Hazaël mourut peu de temps après; le monarque assyrien nomma roi le fils d'Hazaël, Ya'lou, qui fut tenu de payer à l'Assyrie, outre le tribut ordinaire, une surcharge annuelle de deux mines d'or, mille pierres *biruti*, cinquante chameaux et mille grains (?) d'encens (?). Asarhaddon se rendit après cela dans le district éloigné de Bazou, visiblement le *Buz* des Hébreux, Gen., XXII, 21; Jer., XXV, 23, peut-être le Nadjd ou Djébel Schammar actuel. Des nuit chefs ou dynastes qui gouvernaient la contrée, un seul put s'enfuir; l'oasis fut dévastée et ses divinités emportées. Au retour de l'armée assyrienne, le huitième chef, qui était en fuite, vint à Ninive pour implorer le pardon du vainqueur. Asarhaddon le nomma roi de Bazou, et lui rendit les statues qu'il avait prises après y avoir fait graver son propre nom.

Une tentative pour secouer le joug de l'Assyrie, sous le règne d'Assurbanipal (668-626), amena un terrible désastre sur l'Arabie. Lors de la révolte de son frère Samaš-šoum-oukin ou Samughès, roi de Babylonie, les Arabes envoyèrent des troupes auxiliaires à celui-ci, et firent en même temps des razzias dans les pays syriens, afin d'occuper les garnisons assyriennes échelonnées le long du désert. Après avoir pris Babylone et ruiné la Susiane, qui s'était ralliée à la révolte, Assurbanipal décida de châtier les Arabes. Les troupes assyriennes, ayant chassé les pillards, envahirent aussitôt l'Arabie. Le roi Ouaïté eut peur et s'entait chez les Nabatéens; le roi de Cédar, Ammouladi, fut pris dans la Moabitide avec Adiya, l'épouse d'Ouaïté, et transporté en Assyrie. A la place d'Ouaïté, Assurbanipal nomma Abyatè', fils de Té'ri, un des généraux des auxiliaires arabes de Samughès, qu'il croyait favorable à l'Assyrie; mais celui-ci ne tarda pas à se rallier aux Nabatéens, qui lui envoyèrent des secours. Assurbanipal alla à leur rencontre à travers le terrible désert de Mas', défit les Isammé (Ismaélites[?]) et les Nabatéens, et fit prisonniers les chefs arabes avec leurs familles. A son retour à Damas, les Arabes prirent de nouveau l'offensive, espérant que la fatigue empêcherait le vainqueur de recommencer une nouvelle expédition; mais l'infatigable monarque rebroussa chemin et atteignit les Arabes dans l'Auranitide. Ceux-ci furent écrasés dans une grande bataille : les fuyards périrent de soif; les autres furent transportés en Assyrie avec un butin immense et d'innombrables chameaux. L'Arabie demeura presque anéantie pendant un demi-siècle.

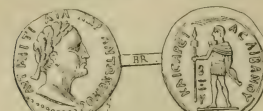
3° A partir de ce moment les textes cunéiformes se taisent sur les événements de l'Arabie, mais nous savons par la Bible que Nabuchodonosor, après avoir détruit les royaumes de Juda, d'Ammon, de Moab et d'Édom, dévasta également les oasis éloignées de Cédar, de Haçor, de Théma et de Dedan. Jer., XXV, 23, 24. Ces ravages amenèrent la disparition des peuplades trop réduites et leur fusionnement avec des tribus moins atteintes. Les Nabatéens, peu entamés par les invasions des Assyriens et des Chaldéens, devinrent dès lors la nation principale de l'Arabie; les Cédar, réduits désormais au rôle de satellites, se rallièrent indissolublement aux Nabatéens, sous le nouveau nom de Salamiens. Ainsi fortifiés, les Nabatéens remontent au nord aussitôt après le départ des Chaldéens, et au commencement de la domination perse on les trouve déjà établis à Pétra, l'ancienne capitale des Iduméens.

4° A l'époque gréco-romaine, la Nabatée devient un royaume puissant, renfermant les territoires de Moab et d'Ammon, parfois même l'Arabie et la Damascène; mais cette histoire est déjà éloignée de l'époque biblique.

J. HALÉVY.

ARACÉENS (hébreu : *Hâ'arqî*; Septante : ὁ Ἀρουκαῖος; Vulgate : *Aracæus*). Nom donné à un rameau de la famille chananéenne qui habitait la ville d'Arca, au

nord de la Phénicie. Les Aracéens ne sont nommés que Gen., x, 17 et I Par., I, 15, dans la liste de la descendance de Chanaan. La ville d'Arca n'est jamais désignée elle-même directement dans l'Écriture, mais de tout



206. — Monnaie d'Arca.

Tête laurée d'Antonin le Pieux. ANT KAI TI AIA ΑΔΡ ΑΝΤΩΝΕΙΝΟΥ — ℞. ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΛΙΒΑΝΟΥ. Antonin le Pieux, debout, en costume de légionnaire, tenant un vexillum de la main droite et un arc de la main gauche. Dans le champ, la date ΒΣΙ (an 462).

temps on a reconnu que c'était d'elle que les Aracéens tiraient leur nom. Josèphe, *Ant. jud.*, I, vi, 2; S. Jérôme, *Quæst. in Gen.*, x, 15, t. XXIII, col. 954. Arca, appelée aussi Arcé (Josèphe, *Ant. jud.*, I, vi, 2; VIII, II, 3; Pline, *H. N.*, v, 16; Ptolémée, v, 15) était située au pied occidental du Liban, à trente-deux milles romains d'Antaradus et à dix-huit milles au nord-est de Tripoli. Les ruines en subsistent encore et ont conservé leur nom antique. A deux heures ou deux heures et demie de marche de la mer Méditerranée, à huit kilomètres environ au sud du Nahr el-Kebir, l'ancien Eleuthérus, s'élève au-dessus du Nahr-Arka un monticule rocheux appelé Tell-Arka. Il a une trentaine de mètres de hauteur. Là se trouvent des débris de murailles et d'habitations anciennes: ce sont probablement les restes de l'ancienne acropole ou citadelle. A l'est et au sud du Tell, sur une élévation, les ruines abondent : grands blocs de pierres taillées, débris de murs, fragments de colonnes de granit, qui attestent qu'Arca a été autrefois une cité importante. Elle était célèbre dans l'antiquité par le culte qu'on y rendait à Astarté, la Vénus phénicienne. Macrobe, *Sat.*, I, 21, 1, édit. Teubner, p. 117.

D'après Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 3, Baana, intendant de la tribu d'Aser, sous le règne de Salomon, III Reg., IV, 16, était gouverneur d'Arca et des environs. Si l'historien juif était bien renseigné et si l'Arca dont il parle est, comme on le croit communément, la ville de ce nom voisine de Tripoli, il en résulterait que, du temps de Salomon, les Aracéens étaient soumis aux Hébreux. Le roi d'Assyrie Théglathphalasar II s'empara d'Arca dans la campagne qu'il fit contre le royaume d'Israël. Voir E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., p. 104; *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 116, 450. Cette ville fit plus tard partie du royaume d'Hérode Agrippa. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, v, 1. Titus y passa à son retour de la prise de Jérusalem. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, v, 1. C'est à Arca que naquit l'empereur Alexandre Sévère, dans un temple qui y avait été élevé à Alexandre le Grand (Lampride, *Alexand. Sev.*, 5, 12, dans *Histoire d'Auguste*, collection Nisard, p. 454, 457), ce qui fit donner pendant quelque temps à cette cité le nom de *Cæsarea Libanii* (Aurel. Victor, *De Cæs.*, XXIV, édit. Panckoucke, 1846, p. 242; cf. Lampride, *Alexand. Sev.*, 12, collection Nisard, p. 457), qu'on lit sur ses monnaies (fig. 206). Cf. Eckhel, *Doctrina numorum*, t. III, p. 360. Elle ne tarda pas cependant à reprendre son nom primitif. Elle devint le siège d'un évêché et joua un rôle assez important dans les croisades. Un tremblement de terre la détruisit complètement, en 1202. Il s'est élevé depuis, au milieu des débris de son ancienne splendeur, un pauvre village habité par quelques familles grecques et musulmanes. Voir Th. Shaw, *Travels or Observations relating to Barbary*, in-f°, Oxford, 1738, p. 327-328; Burckhardt, *Travels in Syria*, in-4°, Londres, 1822, p. 162; Ed. Robinson, *Later Biblical Researches*, in-8°, Londres, 1856, p. 578-582; A. Kiubel, *Die Völkertafel der Genesis*, in-8°, Giessen, 1850, p. 325-326; Michaud, *Histoire des Croisades*, t. III, 8e édit., 4 in-8°, Paris, 1853, t. I, p. 203; Poujoulat, *Correspondance d'Orient*, lettre CLIX, t. VI, p. 422-424.

F. Vigouroux.

ARACH (hébreu : *'Érêk*; Septante : Ὀρέχ; Strabon : Ὀρχήνη; textes cunéiformes : *Eurak* et *Arku*, actuellement *Warka*), ville située sur la rive gauche de l'Euphrate, à une lieue environ du lit actuel du fleuve, à deux cents kilomètres au sud-est de Babylone.

La Genèse, x, 10, mentionne cette ville comme faisant partie de la tétrapole du Sennaar, gouvernée par Nemrod. Il n'en reste plus, à l'heure présente, que des ruines informes et absolument désertes, couvertes la plupart du temps par les eaux stagnantes du bas Euphrate (fig. 207). Elles forment un cercle irrégulier de près de trois kilomètres de diamètre. Le rempart, qui dessine encore autour de la ville une enceinte à peu près continue, atteint à certains endroits jusqu'à douze mètres de hauteur. Autrefois l'Euphrate venait baigner le pied des murs de la ville. On voit encore, longeant l'enceinte de l'est au nord, les restes d'un canal de trente mètres de largeur. L'amas de ruines le plus remarquable se nomme *Bowariyéh*, c'est-à-dire nattes de roseaux, parce que les couches de briques crues dont il se compose sont séparés par des lits horizontaux de roseaux entrelacés et noyés dans le bitume. Sur ce soubassement s'élevait autrefois une pyramide à étages, ou temple de la déesse Nana, bâti par l'antique souverain de la Chaldée, dont le nom se lit provisoirement Ur-Gur, ou bien Ur-Bagaš. Plus tard, au XXIIe siècle avant J.-C., le roi élamite Koudour-Nanhoundi envahit le Sennaar, pilla Arach et son temple, et en emporta la statue vénérée. Mais, en 645, Assurbanipal, ayant à son tour conquis le pays d'Élam, y retrouva l'ancienne statue de Nana et la réintégra dans le temple d'Ur-Bagaš. — La déesse Ištar, l'Astaroth de la Bible, identifiée avec la planète Vénus, était aussi particulièrement honorée à Arach, dont elle était même regardée comme la divinité tutélaire. Cette ville fut encore illustrée par les exploits d'Isdubar, le Nemrod chaldéen. Voir Nemrod.

C'est sans doute à ces souvenirs et aussi à son antiquité qu'Arach dut le privilège de devenir la principale nécropole de la Chaldée. Le nombre des tombeaux, à l'intérieur et à l'extérieur de son enceinte, est littéralement incalculable; on les y a accumulés durant plus de trois mille ans, depuis la fondation de cette ville jusqu'à sa chute sous les Parthes. Les inscriptions nombreuses qu'on y a découvertes s'échelonnent de même depuis Ur-Bagaš jusqu'à Séleucus IV, Antiochus IV et Démétrius Soter (187-164), depuis le caractère tout à fait archaïque jusqu'au plus moderne.

Les anciens, tels que l'auteur du Targum de Jérusalem, saint Jérôme, saint Éphrem, suivis par quelques modernes, Buttman, Bohlen, Winer, ont cru retrouver l'Arach de Nemrod dans la ville syriaque d'Édesse ou Callirrhoé, actuellement Orfa, en Mésopotamie septentrionale. Le nom syriaque d'Édesse, *Urhoï*, a sans doute été la cause première de cette confusion. Mais rien ne permet d'accorder à Édesse une antiquité si reculée; elle est de beaucoup trop éloignée du Sennaar pour avoir fait partie de la tétrapole nemrodienne. L'Arecca de Ptolémée et d'Ammien-Marcellin, située sur les bords du Tigre, près des frontières de la Susiane, malgré les autorités de Bochart, Rosenmüller, Gesenius, doit être rejetée pour les mêmes raisons. Tous les suffrages demeurent maintenant acquis à la *Warka* chaldéenne. Voir G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 18; Fr. Delitzsch, *Wo*

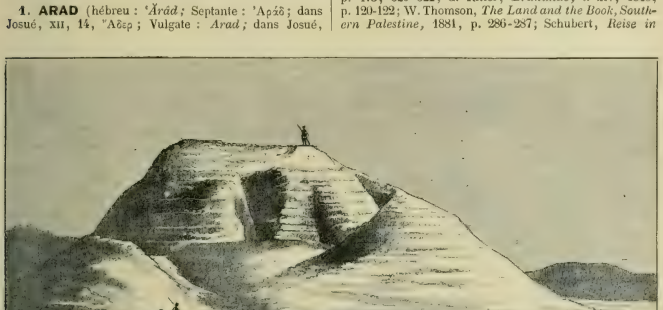
lag des Paradies? p. 221; des captifs originaires d'Arach sont mentionnés I Esd., IV, 9.

E. PANNIER.

ARACHITE (hébreu : *'Arkî;* Septante : ὁ Ἀραχί; Vulgate : *Arachites*), habitant d'Archi (Arach ou Éréc). Jos., XVI, 2. Cet Arach ne doit pas être confondu avec la ville de Babylonie qui portait le même nom. Gen., X, 10. Dans Josué, Archi désigne une localité occupée alors par les Chananéens. Elle se trouvait sur la limite méridionale des possessions attribuées à Éphraïm, vers Béthel et Atharoth. Voir ARCHI. C'est de là qu'était originaire Chusaï, surnommé pour ce motif l'Arachite, et qui fut l'ami et le conseiller intime du roi David. II Reg., XV, 32; XVI, 16; XVII, 5, 14; I Par., XXVII, 33. Le nom d'Arachite n'est plus mentionné après David. H. LESÊTRE.

1. ARAD (hébreu : *'Ărâd;* Septante : Ἀράδ; dans Josué, XII, 14, Ἄδερ; Vulgate : *Arad;* dans Josué, *Hévéd*), ville chananéenne à l'extrémité méridionale de la Palestine, aujourd'hui Tell Arad, à environ vingt-cinq kilomètres au sud d'Hébron. Tell Arad est un monticule arrondi avec des traces de ruines antiques; il s'élève au milieu de collines plus basses, sur le plateau ondulé et sans arbres qui s'incline vers le sud-est de la mer Morte, et qui est séparé du désert de Pharan par des montagnes calcaires à pentes escarpées. On voit sur le sommet quelques débris de poteries; du côté sud est un réservoir ruiné.

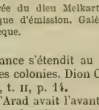
Arad est nommé dans le Pentateuque. Pendant que les Israélites, à l'époque de la mort d'Aaron, étaient au pied du mont Hor, le roi chananéen d'Arad apprit qu'ils s'étaient ainsi approchés du sud de la terre de Chanaan, « par le chemin des *hâ'ătârîm*, » c'est-à-dire, selon la traduction de la Vulgate, qui est la plus probable, « par le chemin des espions, » ou par le désert de Sin. Craignant sans doute qu'ils ne voulussent s'emparer de son pays, le roi d'Arad résolut de les prévenir; il marcha contre eux, les battit et leur prit un certain nombre de prisonniers. Num., XXI, 1. Les enfants de Jacob, humiliés de leur défaite, promirent de livrer à l'anathème (voir ANATHÈME, col. 546, *b*) les villes du vainqueur, si Dieu leur donnait la victoire sur leur ennemi. Dieu les exauça, et ils exterminèrent les Chananéens et détruisirent leurs villes. Num., XXI, 2-3. Cependant, comme Moïse n'avait point l'intention de commencer la conquête de la Palestine par le sud, dont les montagnes rendaient l'accès fort difficile, le peuple ne poussa pas alors plus loin. — Quelques années après, il y avait de nouveau un roi à Arad, relevée de sa défaite. Il fut battu à son tour par Josué, XII, 14. (Dans ce passage, la Vulgate appelle la ville d'Arad *Hévéd.*) — Cette localité n'est plus nommée qu'une fois dans l'Écriture, Jud., I, 16, pour indiquer que les Cinéens habitèrent au sud d'Arad, dans le désert de Juda, et nous ne savons plus rien de son histoire, si ce n'est qu'elle eut des évêques au VIe siècle. Gams, *Series Episcoporum*, 1873, p. 454. Voir E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Boston, 1841, t. II, p. 473, 620-622; C. Ritter, *Erdkunde*, t. XIV, 1848, p. 120-122; W. Thomson, *The Land and the Book, Southern Palestine*, 1881, p. 286-287; Schubert, *Reise in das Morgenland*, 3 in-8°, Erlangen, 1839, t. II, p. 457; C. W. M. Van de Velde, *Narrative of a Journey through Palestine*, t. II, 2 in-8°, Londres, 1854, p. 83-85; J. B. Roth, *Reise durch die Araba*, dans Petermann's *Mittheilungen aus J. Perthes' geographischer Anstalt*, 1857, p. 261; C. Geikie, *The Holy Land and the Book*, 2 in-8°, Londres, 1887, t. I, p. 265, 352; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 403, 415.



207. — Ruines d'Arach. D'après Loftus, *Travels in Chaldæa*, p. 167.

2. ARAD, ARADE, ARADUS (hébreu : *'Arvad*, Ezech., XXVII, 8, 11; Septante : Ἀράδιοι, Ἄραδος; Vulgate : *Aradii; Aradon*), aujourd'hui Ruad, petite île phénicienne de la Méditerranée (fig. 208), à moins de trois kilomètres de la côte de Syrie, à peu près à moitié chemin entre Latakiéh (Laodicée) et Tripoli, au nord de l'embouchure du Nahr el-Kebir (Eleuthérus). C'est, comme la décrit Strabon, XVI, II, 13, un rocher qui s'élève au milieu des flots; il est de forme oblongue et mesure environ 800 mètres de long sur 500 mètres de large. Malgré son peu d'étendue, Arad jouit dans l'antiquité d'une grande prospérité et ne le céda en puissance, parmi les États phéniciens, qu'à Tyr et à Sidon, avec qui elle fonda, en fournissant son tiers de colons, la ville de Tripoli. Strabon, XVI, II, 15. La

population s'accumula sur ce rocher isolé (Pomponius Méla, II, 7, 6); et comme il n'était pas assez grand pour contenir tous ses habitants, les Aradiens imaginèrent de bâtir, contrairement à l'usage oriental, des maisons à plusieurs étages, Strabon, XVI, II, 13; ils débordèrent aussi sur le continent, dans la Phénicie septentrionale. On voit encore le long du littoral, sur un espace continu de plus de quinze kilomètres, les ruines des « filles d'Arad », depuis Marathus (Amrit) jusqu'à Antaradus (Tortose). Voir *Targum Hieros.*, sur Gen., X, 18.



208. — Statère d'Arad, antérieur à Alexandre le Grand.

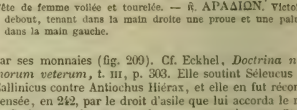
Tête laurée du dieu Melkart. — ℞. 7 ND (ND = d'A[rad]), 7 marque d'émission. Galère phénicienne, ornée d'une figure de pateque.

Sa puissance s'étendit au loin, et l'on dit que Tarse fut une de ses colonies. Dion Chrysostome, *Orat.* XXXIII, édit. Teubner, t. II, p. 14.

L'île d'Arad avait l'avantage d'être alimentée, non seulement par des citernes et par les fontaines du continent, mais aussi par une source d'eau douce que ses habitants avaient découverte en pleine mer dans le voisinage, et qui leur fournissait de quoi boire en temps de guerre. Strabon, XVI, II, 13; Lucrèce, VI, 888; Pline, *H. N.*, II, 103; V, 31; *Geoponica*, II, 6. Les habitants de Ruad connaissent encore aujourd'hui des sources sous-marines. F. Walpole, *The Ansayrii, with Travels in further East*, 3 in-8°, Londres, 1851, t. III, p. 391. Dans l'île même, on voit les nombreuses citernes que l'on avait creusées autrefois dans le rocher et qui continuent à servir. A l'ouest et au sud de l'île subsistent encore des restes d'un double mur phénicien. Ils sont composés d'énormes blocs qui reposent sur les arasements naturels des rochers. Ces blocs ont la forme de prismes quadrangulaires de deux mètres de hauteur sur quatre ou cinq mètres de longueur. Ils étaient superposés, sans aucune trace de ciment. Du côté de la terre, les murailles de la ville formaient un port en demi-lune, divisé en deux bassins par une jetée. E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-f°, Paris, 1864, p. 39-40.

Arad, fondé par les descendants de Chanaan, Gen., X, 18; I Par., I, 16 (voir ARADIEN), dut sa prospérité à son commerce et à l'habileté de ses marins, dont Ézéchiel, XXVII, 8, 11, fait l'éloge, de même que les auteurs profanes. Strabon, XVI, II, 14. Aujourd'hui encore les matelots et les plongeurs de Ruad sont renommés, et les barques qu'on y construit sont considérées comme les meilleures de la Syrie. Voir G. Ebers et H. Guthe, *Palästina*, 2 in-4°, Stuttgart, 1883-1884, t. II, p. 42.

Les habitants d'Arad furent d'abord indépendants et eurent des rois particuliers, comme les autres cités phéniciennes. Les inscriptions cunéiformes nous ont fait connaître les noms de plusieurs de ces rois. Voir Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2e édit., p. 104-105. La région qui s'étendait depuis Paltus jusqu'à Simyra parait leur avoir été soumise. Du temps du prophète Ézéchiel, XXVII, 8, 11, vers 590 avant notre ère, ils étaient assujettis à Tyr; du moins lui fournissaient-ils des rameurs et des soldats, mais peut-être à titre d'alliés ou de mercenaires. Quand la Phénicie tomba au pouvoir des rois de Perse, Arad partagea le sort commun. Son roi Gérostrate servait dans la flotte perse, à l'époque de la campagne d'Alexandre le Grand. Straton, fils de ce prince, qui gouvernait à sa place, se soumit volontairement au conquérant, et les Aradiens combattirent au siège de Tyr dans les rangs des Macédoniens. Arrien, *Exped. Alex.*, II, 13, 7; 20, 1. Sous les successeurs d'Alexandre, Arad, en 320, tomba au pouvoir de Ptolémée Ier Soter avec le reste de la Phénicie et la Cœlésyrie. Elle paraît avoir reconquis son indépendance pendant la guerre qui eut lieu entre Ptolémée II Philadelphe et Antiochus II Théos; du moins son autonomie vers cette époque est-elle attestée



209. — Monnaie autonome d'Arad.

Tête de femme voilée et tourelée. — ℞. ΑΡΑΔΙΩΝ. Victoire debout, tenant dans la main droite une proue et une palme dans la main gauche.

par ses monnaies (fig. 209). Cf. Eckhel, *Doctrina numorum veterum*, t. III, p. 303. Elle soutint Séleucus II Callinicus contre Antiochus Hiérax, et elle en fut récompensée, en 242, par le droit d'asile que lui accorda le roi de Syrie, ce qui augmenta beaucoup sa puissance. Strabon, XVI, II, 14. Elle put de la sorte s'allier avec Antiochus III le Grand. Polybe, V, 68, 7. Cependant elle perdit tous ses avantages pendant le règne d'Antiochus IV Épiphane. Ce prince, à son retour d'Égypte, s'en empara, ainsi que de tout le territoire qui lui appartenait. S. Jérôme, *In Dan.*, XI, 44, t. XXV, col. 573. Quand la guerre éclata entre Antiochus VIII Grypus et Antiochus IX Cyzicène, Arad prit parti pour ce dernier, et lorsqu'il eut été tué par Séleucus VI Épiphane, son fils Antiochus X Eusèbe se réfugia chez les Aradiens, qui soutinrent son parti jusqu'à ce que la Syrie se soumît à Tigrane, roi d'Arménie. Dans la suite, Rome acquit peu à peu la prépondérance dans tout le pays. Le premier livre des Machabées, XV, 23, nous apprend que le consul Lucius écrivit à Arad (Vulgate: *Aradon*), de même qu'aux autres États alliés ou soumis aux Romains, afin de leur recommander de se montrer bienveillants envers les Juifs. Il n'est plus question de cette île dans les Livres Saints; mais, d'après une tradition, saint Pierre serait allé à Arad pour y admirer des colonnes colossales et des tableaux de Phidias. *Recogn.*, Hom. XII, 12, t. II, col. 312; I. VII, 26, t. I, col. 1360; Pseudo-Abdias, I, 13, édit. Fabricius, p. 425; cf. Nicéphore, *H. E.*, II, 35, t. CXLV, col. 848. Ce qui est certain, c'est que le christianisme s'y établit dès les premiers siècles. On y trouve des évêques depuis le IIIe siècle jusqu'au VIe inclusivement. La ville antique fut prise et rasée, en 648, sous l'empereur Constans II, par Moaviyah, lieutenant du calife Omar. Cédrénus, *Hist. Comp.*, édit. de Bonn, t. I, p. 755. La population actuelle de Ruad est d'environ 2500 âmes. Elle n'a guère d'autre industrie que la pêche des éponges et la construction des bateaux.

Voir Mignot, *Description géographique de la côte de Phénicie*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, 1770, t. XXXIV, p. 229-235; K. Mannert, *Geographie der Griechen und Römer*, 10 in-8°, t. VI, part. II, 2e édit., Leipzig, 1831, p. 309-311; R. Pococke, *Description of the East*, 3 in-f°, Londres, 1743-1745, t. II, p. 201-202; J. S. Buckingham, *Travels among the Arab tribes*, in-4°, Londres, 1825, p. 509-512, 522-524; C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien*, 3 in-4°, Copenhague et Hambourg, 1774-1837, t. III, p. 92-93; E. F. C. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde* (avec les citations des voyageurs Maundrell, Shaw, Pococke et

Volney), 1826, t. II, part. I, p. 6-9; F. C. Movers, *Die Phönizier*, 1849, t. II, part. I, p. 98-103; C. Ritter, *Erdkunde*, t. XVII, 1854, p. 39, 50-55, 868-879; E. Reclus, *L'Asie antérieure*, 1884, p. 770-772; F. Walpole, *The Ansaryii and the Assassins with Travels in further East*, 3 in-8°, Londres, 1851, p. 389-399.

F. VIGOUROUX.

ARADA (hébreu : *Harâdâh;* Septante : Χαραδά; Vulgate : *Arada*). Une des stations des Hébreux au désert, entre le mont Sépher et Maceloth. Num., XXXIII, 24. La situation en est inconnue. On conjecture qu'Arada est peut-être l'ouadi el-Kharaizéh, entre la pointe du golfe Élanitique et le mont Sépher, représenté par le Djébel esch-Schoureif ou le Djébel esch-Scherâfch. Le nom de cette station, comme celui de la plupart des autres, a sans doute été inspiré par l'aspect des lieux, ou par quelque circonstance que nous ignorons. Il n'est rien moins que certain, d'autre part, que les noms donnés par Moïse aux différentes stations aient été conservés par la tradition locale. Dans quelques-uns des endroits où se sont arrêtés les Hébreux, on a retrouvé des campements; mais on est encore loin d'avoir fouillé toute la presqu'île sinaïtique, et, l'eût-on fait, qu'on n'obtiendrait probablement pas encore des identifications d'une certitude absolue. Le mot *harâdâh* veut dire « terreur ». Peut-être les Hébreux furent-ils témoins, dans cette station, d'un phénomène qui les effraya.

H. LESÊTRE.

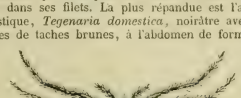
ARADIEN (hébreu : *Hâ'arvâdi*, avec l'article ; Septante : Ἀράδιος; Vulgate : *Aradius*), descendant de Chanaan. Gen., X, 18; I Par., I, 16. — Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 2, dit que « l'Aradien eut l'île d'Arad ». Les Aradiens sont, en effet, dans l'Ancien Testament et chez les auteurs profanes, les habitants de l'île d'Arad, en Phénicie; mais il y a cependant tout lieu de supposer que les Chananéens qui portèrent les premiers ce nom habitèrent la côte voisine avant de s'établir dans l'île, de même que les Tyriens habitèrent la terre ferme avant de se fixer dans l'île de Tyr. Voir A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, 1850, p. 329-330. D'après Strabon, XVI, II, 13, Arad fut peuplée par des Sidoniens fugitifs, et d'après la Chronique arménienne d'Eusèbe, cet événement se serait passé en 761 avant notre ère. *Chron.*, II, édit. Aucher, Venise, 1818, p. 173. De savants critiques pensent que Strabon a confondu l'île d'Arad, au nord de la Phénicie, avec Arad du Carmel, que Scylax, *Peripl.*, 104, nomme parmi les villes dépendantes de Sidon. Voir Knobel, *Die Völkertafel*, p. 320. Quoi qu'il en soit, l'île d'Arad était déjà habitée avant le VIIIe siècle, et comme l'a remarqué Movers, *Die Phönizier*, 1849, t. II, part. I, p. 99, des Sidoniens ont pu s'enfuir de Sidon et augmenter la population, en même temps que la puissance de l'île d'Arad, déjà habitée par d'autres Chananéens. Voir aussi Ritter, *Erdkunde*, t. XVII, p. 384. — La Vulgate nomme encore les Aradiens dans Ézéchiel, XXVII, 8, 11, là où le texte original porte *Arvad* = *Arad*. Voir ARAD 2.

F. VIGOUROUX.

ARADON. Nom de l'île phénicienne d'Arad dans I Mach., XV, 23. Voir ARAD 2.

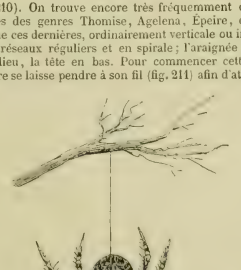
ARAIA (hébreu : *Harhâyâh*, « s'irrite Jéhovah (?) » Septante : Ἀραχίας), père d'Éziel, l'orfèvre qui aida à rebâtir Jérusalem. II Esdr., III, 8.

ARAIGNÉE (hébreu : *'akkâbîs;* Septante : ἀράχνη). Petit animal au corps articulé, à huit pattes et deux palpes, sans ailes ni antennes. Dans le langage commun, on applique ce nom à divers ordres de la classe des arachnides; mais scientifiquement il est réservé à la seconde section des aranéides ou arachnides fileuses, section qui comprend de nombreux genres et des espèces variées. Parmi ces araignées proprement dites, les unes sont sédentaires, construisent des toiles d'une grande variété de structure ou jettent des fils pour capturer les insectes; les autres sont vagabondes, courent à la recherche de leur proie et se retirent ensuite dans des cavités tapissées de leurs fils. Le nombre des unes et des autres est très considérable en Palestine : on en compte plusieurs centaines d'espèces. Entre les plus communes se placent les *Tégenaires* de Walckenaër, qui attachent leur toile aux angles des murs dans les appartements, et aussi dans les arbres, les haies. Cette toile, à fils très serrés, placés par couches et se croisant, est à peu près horizontale; à l'un des coins, d'ordinaire à l'angle du mur, se trouve un tube cylindrique, où l'araignée se tient à l'affût, attendant patiemment qu'un imprudent insecte vienne s'embarrasser dans ses filets. La plus répandue est l'araignée domestique, *Tegenaria domestica*, noirâtre avec deux rangées de taches brunes, à l'abdomen de forme ovale



210. — Araignée domestique.

(fig. 210). On trouve encore très fréquemment diverses espèces des genres Thomise, Agelena, Épeire, etc. : la toile de ces dernières, ordinairement verticale ou inclinée, est à réseaux réguliers et en spirale; l'araignée se tient au milieu, la tête en bas. Pour commencer cette toile, l'Épeire se laisse pendre à son fil (fig. 211) afin d'atteindre,



211. — Araignée Épeire commençant sa toile.

grâce à un coup de vent, une branche opposée, ou par son propre poids un rameau inférieur. Elle y attache l'autre extrémité de son fil; alors elle peut circuler facilement sur ces premiers fils pour ourdir sa toile (fig. 212). On sait que les fils d'araignée, surtout des genres Épeire et Thomise, s'agglomèrent souvent comme en écheveaux : l'air et le soleil les dessèchent et les blanchissent. Emportés par les vents, ils retombent en longs filaments blancs si gracieusement nommés fils de la Vierge.

De l'araignée ou plutôt de sa toile, les écrivains sacrés ont tiré une juste et expressive comparaison ; elle se rencontre deux fois dans le texte hébreu. Les espérances de l'impie sont comparées à la maison de l'araignée, Job, VIII, 14, édifice fragile, ‡. 15. La Vulgate rend par *tela aranearum* le *bêt 'akkâbîš*, « maison de l'araignée, » du texte original : ce qui revient au même. Dans Isaïe,

212. — Toile de l'araignée Épeire.

LIX, 15, le mot *toile* est employé. « Ils (les impies) tissent des toiles d'araignées, *qûrê 'akkâbîš*, c'est-à-dire ne font rien de solide, » ‡. 16.

Les versions font mention de l'araignée dans d'autres passages où le texte original n'en parle nullement. Ainsi les Septante et la Vulgate, au Psaume XXXVIII, 12, rendent par « araignée » le mot *'aš*, qui signifie « teigne ». Au lieu de : « Vous dissolvez (détruisez) sa vie comme la teigne » (qui s'attaque aux vêtements et les fait tomber en poussière, cf. Job, XIII, 18), on a : « Vous faites que sa vie s'épuise comme l'araignée. » Les anciens croyaient que, à force de tirer d'elle-même sa toile, l'araignée s'épuisait jusqu'à en périr. De même au Psaume LXXXIX, 10, selon les Septante et la Vulgate, « les années de notre vie sont comparables à l'araignée, » c'est-à-dire s'épuisent comme elle. On lit dans le texte hébreu : « Nous consumons nos années comme un soupir, » c'est-à-dire avec la même rapidité. — Il est dit dans Osée, VIII, 6 (Vulgate), que le veau d'or de Samarie sera détruit comme une toile d'araignée, avec la même facilité. A la place de *aranearum telas*, l'hébreu a le mot *šebâbîm*, « fragments, morceaux. » « Le veau d'or de Samarie sera réduit en morceaux, » allusion au veau d'or d'Aaron, mis en pièces par Moïse. — Les Septante ont encore ajouté le mot araignée dans Job, XXVII, 18. Pour montrer que la fortune de l'impie est caduque, on dit dans ce passage que « sa maison sera comme la maison de la teigne » ; les traducteurs grecs ajoutent : « et comme la maison de l'araignée, » ou lieu de ces mots du texte : « et comme l'abri que se fait le gardien des vignes. »

Quelques auteurs veulent traduire par araignée le mot *šemâmîṯ*, Prov., XXX, 28 ; d'autres pensent qu'il s'agit de la tarentule. La Vulgate plus justement y a vu une sorte de lézard, le stellion vulgaire, que les Grecs appellent encore σαμιαμίθη. Cf. Bochart, *Hierozoïcon*, part. II, lib. IV, cap. XXIII, et part. I, lib. IV, cap. VII.

E. LEVESQUE.

ARAM (hébreu : *'Arâm*, « haut, élevé ; » Septante : Ἀράμ). Nom d'homme (1-6) et de pays (7-12).

1. ARAM, cinquième fils de Sem, père des peuples de Syrie ou Aram. Gen., X, 22, 23 ; I Par., I, 17.

2. ARAM, fils de Camuel et petit-fils de Nachor, frère d'Abraham. Au lieu d'Aram, la Vulgate traduit par *Syrorum* « (père) des Syriens » (Septante : Σύρων). Gen., XXII, 21.

3. ARAM (hébreu : *'Oren*, « pin ; » Septante : Ἀράμ), troisième fils de Jéraméel, qui était fils aîné de Hesron, de la tribu de Juda. I Par., II, 25.

4. ARAM, fils d'Ésron ou Hesron et père d'Aminadab, un des ancêtres de Notre-Seigneur selon la chair. Ruth, IV, 19 ; Matth., I, 3, 4 ; Luc., III, 33. Dans I Par., II, 9, 10, il est nommé RAM.

5. ARAM, fils de Somer, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 34.

6. ARAM. Il est appelé Aran, I Par., I, 42. Voir ARAN 2.

7. ARAM (hébreu : *'Ărâm*, [pays] haut), nom sémitique du pays que la Vulgate appelle Syrie. Le nom d'Aram n'a été conservé qu'une fois par saint Jérôme dans son acception géographique, Num., XXIII, 7, où Balaam dit : « D'Aram (c'est-à-dire ici de la Mésopotamie) Balac m'a fait venir. » Voir SYRIE. — Diverses parties du pays d'Aram sont distinguées dans la Bible hébraïque par l'addition d'un mot qui en restreint le sens. Ces parties qui reçoivent un nom particulier sont les suivantes :

8. ARAM BETH REHOB (*'Ărâm bêṯ-rehôb*), II Sam. (Reg.), X, 6. Vulgate : *Syrum Rohob*. Voir ROHOB.

9. ARAM DAMMÉSEQ (*'Ărâm dammêśêq*), II Sam. (Reg.), VIII, 5, 6, appelé dans la Vulgate *Syria Damasci*. Voir SYRIE DE DAMAS.

10. ARAM MAACHA (*'Ărâm ma'ăkâh*), I Par., XIX, 6. Vulgate : *Syria Maacha*. Voir MAACHA.

11. ARAM NAHARAÏM (*'Ărâm nahărâïm*), Gen., XXIV, 10, etc. Vulgate : *Mesopotamia*. Voir MÉSOPOTAMIE.

12. ARAM SOBA (*'Ărâm ṣôbâ'*), II Sam. (Reg.), X, 6, 8. Vulgate : *Syrus Soba*. Voir SOBA.

1. ARAMA (hébreu : *Hărâmâh*, « la hauteur, » avec l'article, ce qui fait que plusieurs versions et les interprètes modernes appellent simplement cette localité Rama ; Septante : Ἀραμά ; *Codex Alexandrinus* : Ραμά), ville de la tribu de Nephtali, mentionnée seulement une fois dans Josué, XIX, 36. C'était une ville forte, située sur une hauteur, comme l'indique son nom, qu'elle conserve toujours sous la forme Ramèh. Encore aujourd'hui Ramèh est un village important, bien bâti, sur la pente d'une montagne, à dix kilomètres environ au sud-ouest de Safed, au nord d'une belle et fertile plaine, dans la partie septentrionale de la basse Galilée. Il possède une source excellente et est entouré de plantations d'oliviers. La population actuelle se compose de Druses et de chrétiens. On n'y a trouvé aucun reste de monuments antiques. Voir Robinson, *Biblical Researches*, t. III, p. 79 ; Thomson, *The Land and the Book*, t. I, p. 515.

2. ARAMA. Au premier livre des Rois, XXX, 30, la Vulgate appelle Arama la ville de Sephaath, située au sud de la Palestine ; elle l'appelle « Horma », Num., XXI, 3 ; Jud., I, 17 ; « Herma », Jos., XII, 14 ; « Harma », Jos., XIX, 4. Voir HORMA 1.

3. 'ARÂMA Isaac, ben Môšeh, ben Méir, Juif érudit, né vers 1430, à Zamora, en Espagne, et mort à Naples, où il s'était réfugié après la proscription de 1492. Il a composé, sous le titre de *'Aqêdaṯ Yiṣḥâq*, « Sacrifice d'Isaac, »

un commentaire homilétique et philosophique du Pentateuque et des cinq *Megilloth*. Cet ouvrage, imprimé à Salonique, in-f°, 1522, obtint un grand succès parmi ses coreligionnaires et eut de nombreuses éditions. S'il y a d'heureuses explications, il faut avouer qu'on y trouve trop de subtilités. Sa philosophie cependant ne l'égare jamais loin de la voie de l'orthodoxie; il est du reste l'ennemi du rationalisme, qu'il combat dans son opuscule intitulé : *Hâzôt qâshâh*, « Dure vision. » Is., XXI, 2. On a encore de lui un commentaire des Proverbes de Salomon, *Yad 'Abshâlôm*, « Stele d'Absalom, » II Reg., XVIII, 18, in-4°, Constantinople, sans date, et un commentaire sur le livre d'Esther, publié avec le texte, in-4°, Constantinople, 1518. E. LEVESQUE.

4. 'ARÂMA Méir, ben Isaac, appelé aussi *Méïri*, fils du précédent, né à Saragosse, suivit son père dans son exil à Naples. Après la mort de ce dernier, il alla à Salonique, où il finit ses jours en 1556. Outre des ouvrages talmudistes, il composa des commentaires philosophiques sur Isaïe et Jérémie, *'Urîm vetummim*, in-4°, Venise, 1608; sur le Cantique des cantiques, dans la Bible de Moïse Frankfurter, in-f°, Amsterdam, 1724-1727; sur Job, avec le texte ponctué, in-f°, Salonique, 1517; in-4°, Venise, 1567; et sur les Psaumes, in-4°, Venise, 1590. E. LEVESQUE.

ARAMAÏSMES. On donne ce nom, soit à certaines expressions, soit à des tournures araméennes ou syriaques qui ont été employées par quelques écrivains hébreux, parce qu'ils affectionnaient les termes étrangers ou exotiques, ou bien parce qu'ils étaient en contact avec des populations qui parlaient araméen, et auxquelles ils empruntaient quelque chose de leur langage. Ainsi le mot araméen *'âtâh* est employé dans Job, III, 25, au lieu de l'hébreu *bâ'*, « venir. » Les araméismes se rencontrent surtout dans les auteurs les moins anciens, comme Jérémie, Ézéchiel, etc. Ils ont une importance réelle pour l'étude critique et l'histoire littéraire de l'Ancien Testament et seront signalés dans les articles consacrés aux auteurs sacrés qui en ont fait usage.

ARAMÉEN, langue parlée par les Araméens qui habitaient le pays d'Aram en Syrie. Dans la Vulgate elle est appelée syriaque. Cf. IV Reg., XVIII, 26; Dan., II, 4; I Esd., IV, 7; II Mach., XV, 37. L'araméen biblique est souvent appelé chaldéen. Voir CHALDÉENNE (LANGUE) et SYRIAQUE (LANGUE).

1. ARAN (hébreu : *Hâran*, « le montagnard; » Septante : Ἀρράν), le troisième fils de Tharé, le second frère d'Abraham, le père de Lot, de Melcha qui épousa son oncle Nachor, et de Jescha. Aran mourut avant Tharé, son père, dans son pays natal, Ur de Chaldée. Tharé, à partir de sa soixante-dixième année, engendra successivement Abram, Nachor et Aran, puis il mourut à deux cent cinq ans. Aran naquit donc au plus tôt quand son père avait soixante-treize ans, et mourut avant qu'il n'en eût deux cent cinq, par conséquent vécut moins de cent trente-deux ans. Comme d'autre part la mort d'Aran est rapportée avant le départ d'Abram, et que celui-ci quitta la Chaldée à l'âge de soixante-quinze ans, on peut en conclure qu'Aran n'atteignit pas sa soixante-douzième année. L'Écriture mentionne d'ailleurs sa mort comme prématurée, et ce fut parce que Lot était devenu orphelin qu'Abram l'emmena avec lui. Gen., XI, 26-XII, 4. Les anciens Juifs avaient imaginé toute une légende sur la mort d'Aran : il aurait péri par le feu en Chaldée, sur son refus d'adorer le feu, comme les Chaldéens. S. Jérôme, *Quæst. in Genesim*, t. XXIII, col. 956. Cette fable repose uniquement sur une traduction fausse d'*Ur Kasdim*. Le Targum de Jonathan, Gen., XI, 28, donne à *'ûr* le sens de « feu », quoique ce mot signifie, en hébreu, « lumière, » et qu'il ait le sens de « ville » c'est-à-dire « ville des Chaldéens, » dans le nom d'Ur Kasdim; le Targum traduit donc à tort : « Aran mourut, à la vue de Tharé, son père, dans la fournaise de feu des Chaldéens, » au lieu de : « Aran mourut à Ur des Chaldéens. » H. LESÊTRE.

2. ARAN (hébreu : *'Arân*, « chèvre sauvage; » Septante : Ἀρών), fils de Disan, de la race de Séir. I Par., I, 42; Gen., XXXVI, 38. Dans ce dernier passage, la Vulgate l'appelle ARAM.

3. ARAN (hébreu : *Hâran*, « montagnard; » Septante : Ἄαν; *Codex Alexandrinus :* Ἀρών), un des fils de Séméï, lévite de la famille de Gerson. Il fut établi chantre par David. I Par., XXIII, 9.

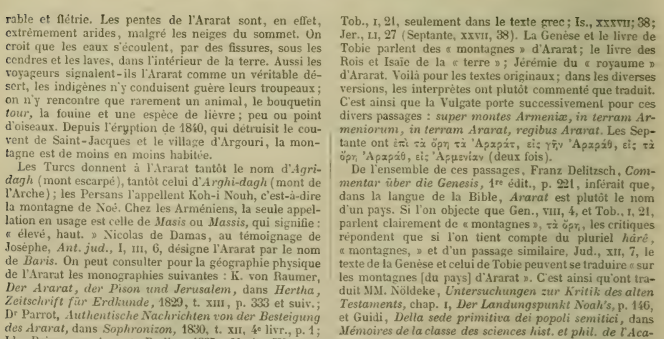
ARANEO Clément, théologien italien, né à Raguse, en Dalmatie, mérite d'être compté parmi les Dominicains les plus éminents du XVIe siècle, par son savoir théologique, par sa sobre érudition et aussi par sa rare éloquence. Outre les ouvrages dont nous n'avons pas à nous occuper ici, il a écrit un commentaire de l'*Épître aux Romains*, destiné principalement à réfuter les erreurs de Luther. En voici le titre : *Expositio cum resolutionibus occurrentium dubiorum, etiam Lutheranorum errores validissime confutantium, secundum subjectam materiam super Epistolam Pauli ad Romanos*, in-4°, Venise, 1547. Voir Quétif-Échard, *Scriptores ord. Prædicatorum*, t. II, p. 131. M. FEROTIN.

ARAPHA. Ce mot se lit quatre fois comme nom propre. II Reg., XXI, 16, 18, 21, 22. Dans le premier livre des Paralipomènes, XX, 6, 7, il est écrit Rapha. Cette différence d'orthographe provient de ce que l'article hébreu, *hâ*, qui se lit dans le texte original, *hârâfâh*, a été conservé dans la version des Rois et ne l'a pas été dans celle des Paralipomènes. Les Septante ont toujours supprimé l'article et transcrit Ραφά. II Reg., XXI, 16, 18; 20, 22; I Par., XX, 8. Dans le passage I Par., XX, 6, les traducteurs grecs n'ont pas conservé le mot hébreu, mais en ont rendu le sens en mettant : ἀπόγονος γιγάντων, « de la race des géants » ou « d'une race de géants ». C'est, en effet, ce que signifie le texte hébreu, qui indique seulement de plus par le mot *râfâh* que les quatre géants de Geth dont parle l'historien sacré, Jesbibenob, Saph, Goliath (différent de celui qui fut tué par David), et un quatrième, dont le nom n'a pas été conservé, étaient tous de la race des géants qui était connue sous le nom de Raphaïm. Voir RAPHAÏM. La Vulgate a voulu exprimer cette double idée par une répétition qui n'est pas dans l'original, quand elle a traduit II Reg., XXI, 18 : *Saph, de stirpe Arapha de genere gigantum*. « Saph, de la race d'Arapha (ou des Raphaïm), de la race des géants. »

ARARAT (hébreu : *'Ârârât*; Septante : Ἀραράτ, Ἀραραρά, Ἀρμενία). On désigne sous ce nom un groupe de montagnes, d'origine volcanique, situé en grande partie dans l'Arménie russe, gouvernement d'Erivan, aux confins méridionaux de la Russie, de la Turquie et de la Perse. L'Ararat présente l'aspect d'une masse conique blanche de neige, rayée de noir par les scories et les laves. Du côté de Nakhidchevan on dirait un seul pic avec collines et plateaux accidentés, s'étendant en plaines à la base. Mais d'ailleurs, on distingue parfaitement deux montagnes; elles sont alignées suivant la direction du Caucase (fig. 213). L'une, qui s'appelle le grand Ararat, s'élève au nord-ouest avec double pointe; les calculs hypsométriques auxquels on s'est livré pour évaluer la hauteur du grand Ararat varient de cinq mille cent soixante-à cinq mille quatre cents mètres. A sa gauche, au sud-est, se dresse le petit Ararat, qui a un peu moins de quatre mille mètres. La cime en est arrondie, il est séparé du grand Ararat par une dépression profonde, qui s'étend à une distance de onze ou douze kilomètres. L'ensemble

des deux montagnes occupe, entre Bayazid et Érivan, une surface de neuf cent soixante kilomètres carrés. Si des pentes douces, assez semblables à celles de l'Etna, paraissent rendre aisée l'ascension de l'Ararat, les coulées de laves et, plus haut, des fondrières de neige ramollie font, au contraire, cette expédition dangereuse et pénible; sans compter que la superstition des Arméniens entoure la montagne d'une vénération ridicule, et soumet les voyageurs qui veulent l'explorer à toutes sortes de vexations.

Toutefois les neiges ne commencent, du moins à l'état persistant, qu'au niveau de quatre mille trois cents mètres sur le grand Ararat. Jusqu'à trois mille quatre cents mètres, la végétation est complète et variée; mais, un peu plus haut, les graminées disparaissent pour ne laisser que la flore des hautes Alpes. Du reste, même sur la partie inférieure de la pente, cette végétation est misérable et flétrie. Les pentes de l'Ararat sont, en effet, extrêmement arides, malgré les neiges du sommet. On croit que les eaux s'écoulent, par des fissures, sous les cendres et les laves, dans l'intérieur de la terre. Aussi les voyageurs signalent-ils l'Ararat comme un véritable désert, les indigènes n'y conduisent guère leurs troupeaux; on n'y rencontre que rarement un animal, le bouquetin *tour*, la fouine et une espèce de lièvre; peu ou point d'oiseaux. Depuis l'éruption de 1840, qui détruisit le couvent de Saint-Jacques et le village d'Argouri, la montagne est de moins en moins habitée.



213. — Le mont Ararat. D'après une photographie.

Les Turcs donnent à l'Ararat tantôt le nom d'*Agridagh* (mont escarpé), tantôt celui d'*Arghi-dagh* (mont de l'Arche); les Persans l'appellent Koh-i Nouh, c'est-à-dire la montagne de Noé. Chez les Arméniens, la seule appellation en usage est celle de *Masis* ou *Massis*, qui signifie : « élevé, haut. » Nicolas de Damas, au témoignage de Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 6, désigne l'Ararat par le nom de *Baris*. On peut consulter pour la géographie physique de l'Ararat les monographies suivantes : K. von Raumer, *Der Ararat, der Pison und Jerusalem*, dans *Hertha, Zeitschrift für Erdkunde*, 1829, t. XIII, p. 333 et suiv.; Dr Parrot, *Authentische Nachrichten von der Besteigung des Ararat*, dans *Sophronizon*, 1830, t. XII, 4e livr., p. 1; Id., *Reise zum Ararat*, Berlin, 1835; Moritz Wagner, *Reise nach dem Ararat*, Leipzig, 1845; Monteith, *La plaine d'Ararat*, dans *Annales des voyages*, 1850, t. III, p. 159; Khodzko, *Besteigung des grossen Ararat in 1850*, dans *Russ. Archiv*, 1851, p. 608; Longuimoff et Abich, *L'ascension de l'Ararat*, dans le *Bulletin de la Société de géographie de Paris*, IVe série, t. I, 1851, p. 52, 66, 515; Abich, *Reise in Armenien*, 1860; Id., *Ararat in seiner genetischen Bildung*, dans le *Bulletin de la Société de géographie allemande*, 1870; Douglas Freshfield, *Travels in the Central Caucasus*, Londres, 1869; Brice, *Transcaucasia und Ararat*, in-8°, Londres, 1877, p. 242; dans *L'Exploration* du 9 novembre 1882, le récit de l'ascension d'un voyageur anglais; Markoff et Kowalosky, *Na Gorakh Araratskikh*, Moscou, 1889; J. Leclercq, *Voyage au mont Ararat*, Paris, 1892.

Si, dans la nomenclature géographique actuelle, l'Ararat désigne une montagne, cela n'est pas aussi certain pour la géographie biblique. Le terme Ararat se lit cinq fois dans l'Écriture, savoir : Gen., VIII, 4; IV Reg., XIX, 37; Tob., I, 21, seulement dans le texte grec; Is., XXXVII, 38; Jer., LI, 27 (Septante, XXVII, 38). La Genèse et le livre de Tobie parlent des « montagnes » d'Ararat; le livre des Rois et Isaïe de la « terre »; Jérémie du « royaume » d'Ararat. Voilà pour les textes originaux; dans les diverses versions, les interprètes ont plutôt commenté que traduit. C'est ainsi que la Vulgate porte successivement pour ces divers passages : *super montes Armeniæ*, *in terram Armeniorum*, *in terram Ararat*, *regibus Ararat*. Les Septante ont ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ Ἀραράτ, εἰς γῆν Ἀραράθ, εἰς τὰ ὄρη Ἀραράθ, εἰς Ἀρμενίαν (deux fois).

De l'ensemble de ces passages, Franz Delitzsch, *Commentar über die Genesis*, 1re édit., p. 221, inférait que, dans la langue de la Bible, *Ararat* est plutôt le nom d'un pays. Si l'on objecte que Gen., VIII, 4, et Tob., I, 21, parlent clairement de « montagnes », τὰ ὄρη, les critiques répondent que si l'on tient compte du pluriel *hârê*, « montagnes, » et d'un passage similaire, Jud., XII, 7, le texte de la Genèse et celui de Tobie peuvent se traduire « sur les montagnes [du pays] d'Ararat ». C'est ainsi qu'ont traduit MM. Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des alten Testaments*, chap. I, *Der Landungspunkt Noah's*, p. 146, et Guidi, *Della sede primitiva dei popoli semitici*, dans *Mémoires de la classe des sciences hist. et phil. de l'Académie royale des Lincei*, 3e série, t. III, p. 50.

Quel est le pays que la Bible désigne sous le nom d'Ararat? Bochart, *Geographia sacra*; Westen, *Archæologia*, t. XVIII, p. 302; Saint-Martin, *Mémoires historiques*

et géographiques sur l'Arménie, enseignent que la grande majorité des anciens interprètes grecs et latins ont admis l'identité de l'Ararat et de l'Arménie. Nous avons déjà cité les Septante et la Vulgate traduisant deux fois *Ararat* par 'Αρμενία; la version arménienne de la Bible fait de même, et dans le texte persan de l'inscription de Bêhistoun, *Armaniya*, *Armina* correspond à l'assyrien *Urartu*, *Ararṭu*. Spiegel, *Die altpersischen Keilinschriften*, p. 12, 17. Parmi les Pères, on peut citer Théodoret, *In Jerem.*, LI, 27, t. LXXXI, col. 751; Eustathe d'Antioche, *In Hexameron*, t. XVIII, col. 753; S. Jean Chrysostome, *In orat. de perf. cavit.*, édit. Gaume, t. VI, p. 350; Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 12, t. XXI, col. 699; S. Jérôme, *Comm. in Is. proph.*, XI, 27, t. XXIV, col. 389; *Liber de situ et nom. loc. hebr.*, t. XXIII, col. 859. Ces interprétations trouvent surtout leur appui dans Jérémie, LI, 27, où le royaume d'Ararat est énuméré avec ceux de *Minni* et d'*Ascenez*. Or ces données désignent clairement l'Arménie. Cf. Nicolas de Damas dans Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 6; Patkanof, *Muséon*, t. I, p. 545; Sayce, *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XIV, part. III, p. 377-496; Delattre, *Le peuple et l'empire des Mèdes*, p. 71; Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, p. 388-395; H. Rawlinson, dans *Herodotus*, t. IV, p. 246; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 93. Les documents anciens confirment le sentiment des interprètes. Dans les Annales de Sargon et d'Assurbanipal, l'Ararat revient souvent sous la forme d'*Urartu* ou *Ararṭu* pour désigner le nord-est de l'Arménie. Moïse de Khorène nous dit que les écrivains arméniens appliquent à la même contrée l'appellation d'*Ararad*, *Ayrarad*.

Il y a pourtant une tradition divergente dans l'Église orientale, qui semble plutôt identifier le pays d'Ararat avec le Kurdistan, au nord de la Mésopotamie et de l'Assyrie. Ainsi pensent Bérose, dans Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 6, la Paraphrase chaldaïque d'Onkélos, les *Targums* du Pentateuque et des prophètes, dont il reste un vestige dans le texte corrompu de saint Ambroise, *De Noe et Arca*, cap. 17: *Sedit arca... super montem Quadrati*, t. XIV, col. 390. La Peschito traduit *Ararat* par *Qardu*. Cf. saint Éphrem, dans Assemani, *Bibl. orient.*, t. I, p. 113; t. III, 2e part., p. 734, et S. Épiphane, *Adv. hæres.*, I, 18, t. XLI, col. 259.

D'autres légendes font des assimilations plus étranges encore. Josèphe place l'Ararat dans le Caucase, les Samaritains à Ceylan, les livres Sibyllins sur le mont Céléne en Phrygie, les Persans sur l'Elvend, près d'Ecbatane. En ces derniers temps, Fr. Lenormant a rajeuni l'opinion de Raleigh et Schukfort, *Histoire universelle des Anglais*, t. I, p. 194, de l'abbé Mignot, *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXXVI, p. 27, et d'Obry, *Du berceau de l'espèce humaine selon les Indiens, les Perses et les Hébreux*, Paris, 1858. Pour Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, p. 1-45, il faut renoncer à l'assimilation traditionnelle de l'Ararat de Moïse avec les régions arméniennes, et retrouver dans le massif montueux de l'Hindou-Kousch le lieu où abordèrent Noé et ses fils. On trouvera une étude complète et une réfutation détaillée de cette opinion dans la *Revue des questions scientifiques de Bruxelles*, 1883. En voici le résumé. L'hypothèse de Fr. Lenormant repose sur les arguments suivants: 1° l'incertitude des données traditionnelles et le peu de fixité des indications qui assignent l'Arménie comme second berceau de l'humanité; 2° les inductions contraires qui peut tirer du chapitre XI de la Genèse et que confirment les plus anciens souvenirs historiques de la race aryenne; 3° enfin les découvertes récentes de l'anthropologie et de l'archéologie préhistorique.

On peut répondre: 1° La divergence des traditions ne prouve rien, car la Bible disant: *harê 'Ârârât*, « les montagnes de l'Ararat, » laisse toute liberté pour désigner diverses cimes dans les limites du pays d'Ararat. — 2° La plus forte de ces inductions contradictoires est l'impossibilité de marcher de l'est à l'ouest pour aller d'Arménie aux plaines du Sennaar. Or le cours du Mourad trace de l'est à l'ouest, sur une longueur de plus de trois cents kilomètres, la route naturelle d'Arménie en Babylonie. De plus, pour trouver une objection dans le chapitre XI de la Genèse, il faut admettre, contrairement à de fortes probabilités, que cette émigration vers les plaines du Sennaar fut le fait du genre humain tout entier, et non pas seulement d'une fraction des Noachides. Quant aux légendes aryennes, les mythes du Mérou et du Harâ-Berezaiti n'ont plus aucun caractère primitif. Rien n'est moins défini, ni plus obscur que la géographie des Pourânas et du Boundehesh. Il n'y a aucune raison pour faire de l'Ararat un vocable aryen, car le prétendu terme d'*Airyâratha* est fabriqué de toutes pièces. — 3° Si l'anthropologie conduit à placer en Asie la première apparition de l'espèce humaine, M. de Quatrefages la déclare incompétente pour préciser davantage la solution du point de départ des Noachides. Enfin l'archéologie préhistorique, en faisant connaître les premiers foyers de l'industrie métallique, nous laisse complètement libres d'attribuer les plus anciennes exploitations de l'étain pour la fabrication du bronze, soit aux filons métallifères de l'Ibérie caucasique, soit à ceux du Paropamise. Or, en arrêtant son choix sur les premiers, on se trouve précisément dans les limites tracées par l'opinion traditionnelle. Et les plus récents travaux de l'archéologie autorisent pleinement ce choix en faveur des régions arméniennes. Cf. E. d'Acy, *L'origine du bronze*, dans le *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1891. *Section d'anthropologie*, p. 200-206.

En résumé, si l'on ne peut établir avec une entière certitude que l'arche s'est arrêtée au sommet du mont Massis, le moderne Ararat, il est cependant plus probable que le premier séjour des Noachides, sauvés du déluge, doit être placé en Arménie. L'hypothèse qui fait aborder Noé sur les hauteurs de l'Hindou-Kousch est inadmissible, et les essais qui tendent à reculer si considérablement à l'est le théâtre de l'ancienne histoire génésiaque doivent être rejetés.

J. VAN DEN GHEYN.

ARARI, ARARITE (hébreu: *hararî*, ou, avec l'article, *hâhararî*), surnom signifiant « le montagnard », donné à trois guerriers de David: à Semma (Septante: ὁ Ἀρουγαῖος; Vulgate: *de Arari*, II Rois, XXIII, 11, et *de Orori*, ℣. 33; à Sagé (Septante: Ἀρωδίτης; Vulgate: *Ararites*. I Par., XI, 33; à Sachar, ou plutôt à Ahiam, son fils (Septante: ὁ Ἀραρί; Vulgate: *Ararites*). I Par., XI, 34. Voir ARORITE 1. Cependant ce nom désigne plus vraisemblablement le lieu d'origine de ces guerriers, Harar, localité inconnue.

ARATOR, poète chrétien, né au VIe siècle dans la Ligurie, et officier de la cour de l'empereur, avait quitté le monde et était devenu, en 544, sous-diacre de l'Église romaine, sous le pape Vigile. On a de lui une *Historia apostolica ex Luca expressa*, poème en vers hexamètres, divisé en deux livres. Il fut d'abord présenté au souverain pontife dans l'église vaticane, le 6 avril 544, puis lu en lecture publique à Saint-Pierre-aux-Liens, à la demande de tous les amis des belles-lettres, tant ecclésiastiques que laïques, de la ville de Rome. Cette lecture dura quatre jours, et le poème fut ensuite envoyé, avec une lettre, à un ami dans les Gaules, où il reçut une nouvelle publicité. Les Actes des Apôtres y sont assez bien rendus, et Arator y a ajouté quelques circonstances tirées principalement du Nouveau Testament. Il fait mourir saint Pierre et saint Paul le même jour, mais non la même année. Ce poème a été imprimé à Milan, in-8°, 1469. Voir Migne, *Patr. lat.*, t. LXVIII, col. 45-252; Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, 1re édit., t. XVII, p. 336.

C. RIGAULT.

ARATUS (Ἄρατος). Poète grec, né à Soli, en Cilicie.

La date de sa naissance est inconnue, mais on sait qu'il vécut dans la première moitié du IIIe siècle (250 avant J.-C.); il était médecin à la cour d'Antigone Gonatas, roi de Macédoine. De ses œuvres il nous reste deux poèmes astronomiques ou deux fragments du même poème, *Les Phénomènes* (732 vers) et *Les Pronostics* (422 vers). C'est au premier de ces poèmes (*Phénom.*, 5) qu'est empruntée textuellement la citation que saint Paul, dans son discours sur l'Aréopage, extrait des poètes grecs : Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, « Nous sommes de sa race. » Act., XVII, 28. Voir Schmid, *De Arato*, Iéna, 1691 ; Schaubach, *Geschichte der griechischen Astronomie*, p. 215. E. JACQUIER.

ARAXE, fleuve d'Asie qui sort du voisinage de la source occidentale de l'Euphrate et se jette dans la mer Caspienne. Il est identifié par beaucoup de commentateurs avec le Gihon du paradis terrestre. Gen., II, 13. Voir GIHON.

ARBATES (Septante : ἐν Ἀρβάττοις ; Vulgate : *in Arbatis*), localité de Palestine dont le nom ne se lit que I Mach., V, 23. L'orthographe même n'en est pas certaine. Au lieu de ἐν Ἀρβάττοις, le *Codex Alexandrinus* porte Ἀρβάκτοις ; d'autres manuscrits lisent : Ἀδραβάττοις, Ἀρβατένοις. Voir W. Grimm, *Das erste Buch der Maccabäer*, 1853, p. 82. Le syriaque a *Arbôt*. Comme on ne connaît en Galilée aucune ville du nom d'Arbates, la plupart des commentateurs croient aujourd'hui que cette dénomination désigne un district. — Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 2e édit., 1852, t. IV, p. 359-360, note, s'appuyant sur la leçon de la version syriaque, conjecture qu'Arbates est la région appelée aujourd'hui *Ard el-Batibah*, au nord du lac de Tibériade. — Reland, *Palæstina*, l. I, c. 32, t. I, p. 192, a supposé que la lecture actuelle était une corruption du nom de la toparchie dont parle Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 4, 5, l'Acrabatène, située entre Sichem et Jéricho. (Voir plus haut col. 150-151.) — Drusius et beaucoup d'autres pensent qu'Arbates est la transcription du mot hébreu *'arbôt* ou de la forme araméenne analogue, signifiant « prairies, pâturages », et qu'il désigne ici par conséquent la partie de la vallée du Jourdain située au nord du lac de Tibériade. Cette région, d'après eux, serait souvent appelée dans la Bible hébraïque *'Arâbâh* (*'Arbôt* dans quelques-unes de ses parties) ; mais cette dernière affirmation est inexacte. Ni la vallée du Jourdain ni ses environs, excepté la plaine de Moab en face de Jéricho, ne sont jamais appelés *'Arbôt* dans l'Ancien Testament. Voir ARABAH, col. 821. — Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel*, p. 397, croit qu'Arbates est la toparchie située à soixante stades de Césarée du côté de la Samarie, que Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIV, 15; XVIII, 10, appelle Narbatha. — Que penser de ces opinions diverses ? L'identification de cette localité reste douteuse, au milieu de ce conflit d'hypothèses dont aucune ne repose sur un argument propre à faire pencher la balance en sa faveur. — L'auteur sacré parle d'Arbates en même temps que de la Galilée, à l'occasion de la campagne que Simon Machabée fit dans ce dernier pays, après les premiers exploits remportés par Judas sur les armées syriennes. Simon fut chargé par son frère de délivrer les Galiléens du joug ennemi ; il remporta de brillants succès au nord de la Palestine et y fit un grand butin, en particulier à Arbates. I Mach., V, 20-23.

ARBATHITE (hébreu : *ha'arbâti* ; Septante : ὁ Ἀρβαθί), natif d'Arabah ou Betharaba dans le désert de Juda. Abialbon, vaillant guerrier de David, est appelé Arbathite parce qu'il était originaire de Betharaba. II Reg., XXI, 31 ; I Par., XI, 32.

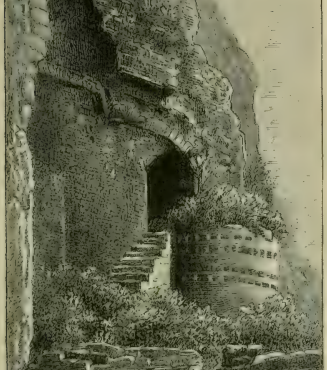
1. ARBÉ (hébreu : *'arba'*, « quatre » ; Septante : Ἀργό), géant de la race des Énacim, qui donna son nom à la « ville d'Arbé », Jos., XIV, 15, plus connue sous le nom d'Hébron. Arbé n'est mentionnée dans l'Écriture qu'à l'occasion de cette ville, Gen., XXIII, 2 ; XXXV, 27 (où la Vulgate écrit « Arbée »), Jos., XIV, 15 ; XV, 13, 54 ; XXI, 11 ; Jud., I, 10 ; II Esdr., XI, 25. Dans le livre de Josué, XIV, 15, le texte original porte : « Hébron était appelée auparavant Ville d'Arbé, homme très grand parmi les Énacim ». Le mot « homme » est exprimé en hébreu par *'âdâm*. La Vulgate, au lieu de rapporter le mot *'âdâm* à *Arbé*, comme le demande le sens, en a fait un nom propre et a traduit : *Adam maximus ibi inter Enacim situs est*, ce qui a fait croire à quelques commentateurs ignorants qu'Adam, le premier homme, avait été enterré (*situs est*) à Hébron.

2. ARBÉ, ARBÉE (CARIATH), (hébreu : *'arba'* ; Septante : Ἀρβόκ, Ἀργόβ), nom primitif d'Hébron. Dans Jos., XIV, 15 ; XV, 13, 54 ; XXI, 11 ; Jud., I, 10 ; II Esd., XI, 25, la Vulgate écrit : Cariatharbé. Dans Gen., XXIII, 2 et XXXV, 27, elle traduit le mot *cariath* (*qiryat*) par « ville d'Arbée ». Arbé (Voir ARBÉ 1), fondateur d'Hébron, donna sans doute d'abord son nom à la ville qu'il bâtit ; c'est du moins ce que semble insinuer Jos., XV, 13 ; XXI, 11. Voir HÉBRON.

ARBÈLE (ἐν Ἀρβήλοις), lieu mentionné une seule fois dans l'Écriture. I Mach., IX, 2. Il sert à déterminer la position d'une autre place, qui n'est également citée qu'en ce seul endroit, Masaloth, prise par Bacchide et Alcime au début de la campagne dans laquelle périt Judas Machabée. Ce passage est plein d'obscurités. D'abord Masaloth, Μασαλώθ, Μεσσαλώθ, est elle-même inconnue. Ensuite quelle était cette Galgala, dont les Syriens prirent le chemin ? Nous en connaissons trois de ce nom : 1° Galgala (*Gilgâl*), Jos., IV, 19, etc., aujourd'hui *Tell Djeldjoul*, au-dessous de Jéricho ; il ne peut en être question pour une expédition de l'armée syrienne en Judée ; 2° Galgala, IV Reg., II, 1 ; IV, 38, aujourd'hui *Djildjilia*, au nord de Jérusalem, entre Béthel et Sichem ; 3° Galgal, Jos., XII, 23, aujourd'hui *Djeldjouliyeh*, dans la plaine de Saron, au nord-est de Jaffa. Keil pense qu'il s'agit de cette dernière, parce que l'expression ὁδὸν τὴν εἰς Γαλγαλα, « la route de Galgala, » semble indiquer une voie bien connue, une route stratégique, telle que celle de Damas en Égypte, sur laquelle se trouvait Galgala ; et puis une armée qui voulait marcher vite devait suivre le chemin battu des caravanes, à travers la plaine, plutôt que de s'engager dans le pays montagneux de Sichem à Jérusalem. Dans ce cas, il faudrait chercher Masaloth entre Djeldjouliyeh et la ville sainte, à l'entrée des montagnes. Cf. C. F. Keil, *Commentar über die Bücher der Makkabäer*, Leipzig, 1875, p. 148. Enfin une troisième difficulté vient de ce que le nom d'Arbèle s'applique lui-même à plusieurs localités. Eusèbe en signale trois : l'une à l'extrémité de la Judée vers l'est ; la seconde au delà du Jourdain, non loin de Pella ; la troisième dans « la grande plaine » d'Esdrelon, à neuf milles de Légio. *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 214. La première est inconnue. L'Arbèle orientale est identifiée avec celle des Machabées par certains auteurs, sous prétexte que la version syriaque et quelques manuscrits donnent *Galaad* au lieu de *Galgala* ; ce serait alors *Irbid*, au sud-est du lac de Tibériade. Outre la base fragile de cette opinion, on ne voit pas bien quel besoin avaient les généraux syriens d'assiéger cette ville avant d'accourir à Jérusalem. D'autres enfin veulent lire *Galilée* au lieu de *Galgala* ; Χασαλώθ, Casaloth, Jos., XIX, 18, au lieu de *Masaloth*, confondant cette dernière avec *Iksal*, ville de la plaine d'Esdrelon, dans le voisinage de laquelle eût été notre Arbèle, la troisième d'Eusèbe ; ce changement de noms est tout à fait arbitraire. Cf. Keil, *Makkabäer*, p. 149, note 1.

Josèphe, *Ant. jud.*, XII, XI, 1, rapportant le même fait que l'auteur sacré, place Arbèle en Galilée, ἐν Ἀρβή-

λοις πόλει τῆς Γαλιλαίας. Ailleurs il en précise la situation en la montrant près de Sepphoris, non loin du lac de Génésareth : il signale, dans le voisinage, un grand nombre de grottes inaccessibles, refuge des voleurs et des insurgés, et qui furent le théâtre de scènes sanglantes, au temps d'Hérode; lui-même les fortifia plus tard, lors de l'invasion romaine. Cf. *Ant. iud.*, XIV, xv, 4, 5; *Bell. jud.*, I, xvi, 2-4; *Vita*, 37. Tous ces détails topographiques conviennent bien à *Khirbet Irbid* ou *Arbed*,



214. — Vue des collines rocheuses d'Arbèle.

située à l'ouest d'*El-Medjdel*, et au pied des collines de *Qoroun Hattin*.

Presque tous les auteurs admettent cette identification. La permutation entre *l* et *d* se retrouve en bien des langues : chaldéen, אזל, *'âzal;* hébreu, אזד, *'âzad*, Ὀδυσσεύς, *Ulysses*. Ensuite le mot Μεσσαλώθ peut bien n'être que l'hébreu מסלות, *mesillôt*, « degrés, étages, » et l'endroit ainsi appelé, indiqué comme se trouvant sur le territoire d'Arbèle, répond probablement aux cavernes jadis fortifiées par Josèphe, auxquelles on monte par des degrés. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 398-399. Enfin la route qui va de Nazareth et du Thabor au lac de Tibériade avait une importance que connaissaient les armées syriennes.

Arbèle est peut-être la ville de *Beth-Arbel*, citée dans le texte hébreu du prophète Osée, x, 14, et qui fut ravagée par Salmanasar. Voir Beth-Arbel. On peut y reconnaître aussi celle dont parle le Talmud, la patrie du docteur Nithaï ha-Arbeli, qui y fit construire une grande synagogue. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 219.

Les ruines de *Khirbet Irbid* couvrent les pentes d'un plateau élevé qui domine l'*Ouadi el-Hamâm*. « Ce sont celles d'une petite ville renversée de fond en comble. On peut suivre néanmoins encore çà et là, au milieu des broussailles, les traces d'un mur d'enceinte qui avait été bâti avec des pierres basaltiques et mesurait quatre-vingt-dix centimètres d'épaisseur. Au dedans de cette enceinte aux trois quarts rasée, on heurte à chaque pas les débris confus de maisons écroulées, construites elles aussi jadis, pour la plupart, avec des matériaux basaltiques. Une source abondante, renfermée dans un puits revêtu intérieurement de pierres régulières de moyenne dimension, fournissait de l'eau aux habitants. Ils avaient, en outre, creusé dans le roc de nombreuses citernes et deux bassins, qui avaient été bâtis là où le roc faisait défaut, et qui sont actuellement à moitié comblés. Les samedis, ils se réunissaient dans une synagogue construite avec de belles pierres de taille calcaires, et qui a malheureusement subi une dévastation complète. Elle était ornée de colonnes, les unes corinthiennes, les autres ioniques, d'un moindre module, dont plusieurs gissent encore à terre avec leurs chapiteaux mutilés. Là, on admire les débris d'une jolie porte décorée de moulures à crossettes. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. I, p. 198-199.

Au pied du plateau où s'élève Irbid, un ruisseau, formé par une source assez abondante, qui coule entre des roseaux, des agnus-castus et des lentisques, serpente dans une gorge très profonde, que bordent et resserrent deux chaînes parallèles de hautes collines rocheuses. Les flancs escarpés de ces collines, semblables sur beaucoup de points à des murailles gigantesques, sont percés à différents étages d'innombrables cavernes, creusées jadis par la main de l'homme (fig. 214). Les plus remarquables sont désignées sous le nom de *Qala'at Ibn Ma'ân* ou de *Qala'at oued el-Hamâm*. Après trois quarts d'heure d'une gymnastique difficile on arrive, par un escalier pratiqué sur des flancs presque verticaux, au niveau des premières grottes. Une porte basse et un long couloir ogival, voûté en pierres soigneusement appareillées, conduisent dans l'intérieur de la grotte principale, dont l'entrée est fermée par un véritable rempart, construit en belles assises alternativement blanches et noires. De cette vaste chambre un escalier conduisait aux étages supérieurs. On trouve ainsi toute une série de réduits communiquant les uns avec les autres par des ouvertures, des corridors, des galeries tantôt bâties sur les corniches, tantôt creusées en pleine montagne. Un troisième étage renferme les mêmes dispositions. De la terrasse qui termine cet ensemble de constructions, la vue est splendide sur l'extrémité du lac de Tibériade, sur les montagnes de Safed et sur la plaine de Génésareth. Actuellement inhabitées, ces grottes servent d'asile à des milliers de colombes qui y vivent en sécurité. C'est de là que vient à la vallée le nom de *Ouadi el-Hamâm*, « vallée des colombes. » Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLIII, p. 216-218.

Ces cavernes ont joué un rôle important pendant les guerres dont parle Josèphe dans les passages cités plus haut. En passant à Arbèle, Bacchide en fit le siège et s'empara d'un grand nombre de Juifs qui s'y étaient réfugiés. Hérode fut obligé d'imaginer tout un plan d'attaque pour se rendre maître des brigands qui s'étaient retranchés dans ces asiles, en apparence inexpugnables. Voir le récit tragique de Josèphe, *Bell. jud.*, I, xvi, 2-4.

A. Legendre.

ARBI (hébreu : *hâ'arbî;* Septante : Οὐραιοεργί), patrie de Pharai, l'un des héros de David, d'après la Vulgate.

II Reg., XXIII, 35. La version latine a reproduit servilement la forme du nom hébreu, qui n'est autre que celui d'une ville de la tribu de Juda, *Arab*, avec l'article et la terminaison *i*, pour indiquer la relation d'origine ; le sens est donc simplement : « Pharai l'Arabite. » Voir ARAB. On lit dans I Par., XI, 37, à propos du même personnage : *bén 'Ezbai*, « fils d'Asbai, » au lieu de *ha'arbi*, ce qui semble une faute facile à expliquer par la confusion entre le ר, *zaïn*, et le ר, *resch*. Les Septante ont uni les deux noms propres, et, dans le dernier, ont pris le ב, *beth*, pour un כ, *caph*. A. LEGENDRE.

ARBITRAGE, ARBITRE. On entend par « arbitre » celui qui, dans un différend ou un débat d'intérêts entre deux parties, est désigné, ordinairement par les parties elles-mêmes, pour dirimer la controverse. Tantôt les parties recourent d'elles-mêmes et spontanément à des arbitres ; tantôt, d'après les prescriptions de la loi ou un décret judiciaire, elles sont obligées d'y recourir, quoiqu'elles restent libres dans le choix des personnes ; quelquefois les personnes mêmes des arbitres sont imposées par la loi ou le tribunal. On entend par « arbitrage » la décision rendue par les arbitres. L'arbitrage étant un mode simple et naturel de trancher les discussions d'intérêt, nous ne pouvons douter qu'il n'ait existé chez les Hébreux. La Vulgate emploie le mot « arbitres » dans le passage suivant, Exod., XXI, 22 : « Si des hommes se querellent, et que, l'un d'eux ayant frappé une femme enceinte, elle accouche d'un enfant mort, sans qu'elle meure elle-même, il sera obligé de payer ce que le mari demandera et qui sera réglé par des arbitres : *quantum maritus mulieris expetierit, et arbitri judicaverint.* » D'après le texte hébreu, il reste quelque obscurité sur le caractère des personnages ici désignés ; ils sont appelés *pelilim* ; ce mot n'est employé que deux autres fois dans la Bible, Deut., XXXII, 31 et Job, XXXI, 11. Dans le premier de ces passages, il signifie « juges » dans un sens général : « Que nos ennemis en soient les juges (de la puissance de notre Dieu) ; » dans le second passage, Job, XXXI, 11, il signifie « juges » proprement dits : « Un tel acte est un crime de juges, » c'est-à-dire un crime de nature à faire comparaître son auteur devant les juges, comme nous disons : un fait de police correctionnelle, de cour d'assises. Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebraæ*, p. 1106. Toutefois, comme le mot *pelilim* n'est pas le mot ordinaire dont se sert l'auteur du Pentateuque pour désigner les « juges » proprement dits (ce mot est *šôfêt*, Exod., II, 14 ; Deut., XVI, 18 ; XVII, 9, 12 ; XXV, 2), et comme, dans le passage cité de l'Exode, XXI, 22, il ne s'agit pas précisément d'un jugement à rendre, mais d'un fait à constater et d'une appréciation à faire, nous devons dire que la conclusion de l'affaire, prononcée par ces *pelilim*, ressemble bien plus à un arbitrage qu'à une sentence judiciaire, quoique peut-être ceux qui devaient décider ne fussent pas différents des juges mêmes institués déjà par Moïse. Exod., XVIII, 13-26.

Ce mode de trancher les discussions d'intérêt s'est transmis d'âge en âge chez les Hébreux, comme chez les autres peuples. L' « arbitrage » est mentionné par la Mischna. « Les causes pécuniaires sont jugées par trois hommes ; chacune des deux parties en choisit un, et ensuite un troisième juge est nommé, » soit par les parties elles-mêmes d'un commun consentement, soit, comme disent quelques rabbins, par les deux juges nommés d'abord. *Mischna*, traité *Sanhédrin*, III, 1, édit. Surenhusius, t. IV, p. 218-220. On reconnaît là, de la manière la plus évidente, les « arbitres », désignés ou agréés par les parties.

Plusieurs commentateurs voient aussi des « arbitres » dans ces juges que l'apôtre saint Paul ordonne aux fidèles de Corinthe de désigner parmi eux, pour juger leurs différends, au lieu de recourir aux magistrats païens. I Cor., VI, 1-6. Ainsi pensent Adalb. Maier, *Commentar über den ersten Korintherbrief*, Fribourg-en-Brisgau, 1857, sur le chap. VI, ỳ. 5-6, p. 125 ; Al. Messmer, *Erklärung des ersten Korintherbriefs*, Inspruck, 1862, au même endroit, p. 116 ; telle est aussi l'opinion de la plupart des exégètes protestants contemporains. Une autre opinion voit, dans ces juges qui devaient terminer les différends des chrétiens, non pas des « arbitres », mais des « juges » proprement dits. Cf. Cornely, *Commentarius in S. Pauli priorem epistolam ad Corinthios*, Paris, 1890, p. 140-141. Voir JUGE. S. MANY.

ARBOREUS Jean, de Laon, théologien français, docteur en théologie de la maison de Sorbonne, n'est connu que par ses ouvrages. Il vivait dans la première moitié du XVIe siècle. On a de lui : *Theosophiæ tomi I* et *II ; Expositio difficillimorum locorum Veteris et Novi Testamenti*, in-f°, Paris, 1510. Il y établit, au moyen des passages recueillis avec soin des Pères grecs et latins, diverses propositions importantes et curieuses tant sur les dogmes que sur les textes scripturaires. *Commentaria in Ecclesiasten et Canticum canticorum*, in-f°, Paris, 1531 et 1537 ; *In Proverbia*, in-f°, Paris, 1549 ; *In quatuor Evangelistas*, in-f°, Paris, 1529 et 1551 ; *In Epistolas divi Pauli*, in-f°, Paris, 1553. L'auteur paraphrase le texte, explique le sens littéral et traite les questions qui se présentent de théologie et de controverse. Il a souvent recours au texte grec. On peut tirer beaucoup de profit des œuvres de cet habile théologien, sage et modéré dans ses sentiments, net et précis dans ses expressions. Voir Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, XVIe siècle, t. V, p. 140. C. RIGAULT.

1. ARBRES *mentionnés dans la Bible.* — La seule trace d'une sorte de classification populaire du règne végétal, dans la Bible, se rencontre dans le texte, Gen., I, 11, 12, où Moïse fait le récit de la création. L'auteur sacré énumère successivement trois catégories de végétaux, qu'il appelle ainsi : *dešè'*, « gazon ; » *'ésèb*, « plantes herbacées ; » *'ęs peri*, « arbres fruitiers. » Par le mot *dešè'*, il faut entendre en général tous ces petits végétaux dont la germination n'est pas ou n'est guère apparente, et qui rentrent dans la catégorie des plantes que nous appelons aujourd'hui « acotylédones » ou « cryptogames ». En effet, quand Moïse signale les végétaux de la seconde espèce, *'ésèb*, il ajoute ces mots : (les plantes) « semant leur semence » ; donc, puisqu'il distingue les plantes appelées *dešè'* de celles qu'il appelle *'ésèb*, c'est que les premières, aux yeux de Moïse et de ses contemporains, n'étaient pas censées « semer leur semence », parce que leur germination n'était pas apparente. Telle est du reste l'interprétation commune, soit des Juifs, soit des chrétiens. Rosenmüller, *In Genesim*, I, 11. Le mot *'ésèb* désigne les végétaux herbacés dont la germination est apparente ; Moïse les distingue de la troisième catégorie, qui comprend les végétaux ligneux, *'ęs*, « bois, arbre. » On le voit, cette classification populaire, qui n'a aucune prétention scientifique, est fondée sur des caractères tout extérieurs, en général très apparents, et propres à la faire comprendre de ceux auxquels Moïse s'adressait. Les végétaux herbacés, *'ésèb*, et les arbres portant des fruits, *'ęs peri*, sont encore mentionnés plus loin, Gen., I, 29, où Dieu les assigne comme nourriture à l'homme.

Nous donnons ici la liste de tous les arbres mentionnés dans la Bible. Sous le mot « arbres », nous comprenons les arbres, les arbrisseaux et les arbustes, en un mot tous les végétaux « ligneux » ; c'est, du reste, le sens de l'hébreu *'ęs* ; sous le mot *Herbacés (végétaux)*, nous donnerons la liste de tous les végétaux non ligneux, comprenant les deux premières catégories, *dešè'*, et *'ésèb*, signalées par Moïse ; et ainsi sera complète la nomenclature de la flore biblique.

La liste des arbres est donnée par ordre alphabétique ; à côté du nom français de chaque arbre, nous donnons d'abord le mot hébreu qui le désigne, puis le mot qui

correspond à l'hébreu dans les Septante et la Vulgate; enfin, s'il y a lieu, le nom grec de l'arbre, soit dans les livres grecs de l'Ancien Testament, soit dans le Nouveau Testament. Des articles spéciaux sur chaque arbre compléteront les renseignements qui le concernent.

Abricotier, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *šappûāh*. Voir *Pommier*.

Acacia seyal; hébreu : *šittîm*, Exod., xxv, 10, 13; xxvi, 15, etc.; les Septante ont traduit ξύλον ἄσηπτον, « bois incorruptible; » la Vulgate a conservé ordinairement le mot hébreu *ligna setim*, « bois de *setim*. »

Acacia d'Égypte. Voir *Mimosa*.

Agalloche. Voir *Aloès*.

Aloès ou aquilaire agalloche; hébreu : *'ăhālîm*, *'ăhālôt*, Num., xxiv, 6; Ps., xlix, 9; Prov., vii, 17; Cant., iv, 14; ces mots désignent tantôt l'arbre, d'où provient la substance résineuse et aromatique appelée aloès, tantôt cette substance elle-même. Septante : σκηναί (Num., xxiv, 6), στακτή, ἀλοή; Vulgate : *tabernacula* (Num., xxiv, 6), *gutta, aloe*. — Nouveau Testament : ἀλόη, Joa., xix, 39; Vulgate : *aloe*.

Amandier : désigné par deux mots hébreux : 1. *lûz*, Gen., xxx, 37; Septante : (ῥάβδον) καρύνην, « baguette de coudrier; » Vulgate : (*virgas*) *amygdalinas*; 2. *šāqēd*, « le vigilant, » Gen., xlii, 11; Num., xvii, 8; Septante : ἀμύγδαλον, κάρυον; Vulgate : *amygdala*.

Aquilaire. Voir *Aloès*.

Arbustes épineux, buissons, épines. Un certain nombre de mots hébreux désignent des arbustes épineux, des épines, buissons, broussailles, etc. Quelques-uns de ces mots, comme *ḥêdêq*, *'ātād*, *šāmîr*, *sê'ĕlîm*, *seneh*, ont été, d'une manière plus ou moins probable, identifiés avec une espèce particulière d'épines ou d'arbustes épineux; voir *Morelle*, *Lyciet*, *Paliure*, *Jujubier lotus*, *Mimosa*. Voici les autres, désignant les épines en général, sans qu'il soit possible de distinguer s'il s'agit de végétaux ligneux ou de végétaux herbacés : A) I. *barqānîm*, Jud., viii, 7, 16; Septante : τρίβολος; Vulgate : *tribuli*; — 2. *dardar*, Gen., iii, 18; Ose., x, 8; Septante : τρίβολος; Vulgate : *tribulus*; — 3. *ḥārûl*, Job, xxx, 7; Septante : φρύγανον, « broussailles; » Vulgate : *sentes*; — 4. *ḥôaḥ*, I Reg., xiii, 6 (texte hébreu; Vulgate : *in abditis*); IV Reg., xiv, 9; Job, xxxi, 40; Cant., ii, 2; Septante : ἄκανθα, ἀκανθὰ, κνίδη, ἀκχοὺς; Vulgate : *carduus*, *tribulus*, *paliurus*, *lappa*, « bardane; » — 5. *na'ăṣûṣ*, Is., vii, 19; lv, 13; Septante : στοιβή, « potérium épineux; » Vulgate : *fruteta*, *saliunca*; — 6. *qimmôš*, Is., xxxiv, 13; ou *qimšôn*, Prov., xxiv, 31; *qîmôš*, Ose., ix, 6; Septante : ἀκάνθινα ξύλα, ἄκανθα; Vulgate : *spinæ*, *lappa*; — 7. *qôṣ*, *qôṣîm*, Gen., iii, 18; Exod., xxii, 6; Jud., viii, 7, etc.; Septante : ἄκανθα; Vulgate : *spina*; — 8. *sallôn*, ou *sillôn*, Ezech., xxviii, 24; Septante : σκόλοψ; Vulgate : *spina*; — 9. *šayîṭ*, Is., v, 6; vii, 23, 24, 25 etc.; Septante : ἄκανθα; une fois χόρτος, « herbe; » une fois καλάμη, « paille; » Vulgate : *spina*; — 10. *šēk*, *šikkîm*, Num., xxxiii, 55; Septante : σκόλοψ; Vulgate : *clavus*; — 11. *sinnāh*, *senînîm*, *sinnîm*, Num., xxxiii, 55; Jos., xxiii, 13; Job, v, 5; Prov., xxii, 5; Septante : τρίβολοι, « chardons; » βολίδες, « traits; » κακόν, « mal; » Vulgate : *sudes*, *lanceæ*, *arma*; — 12. *sîrîm*, Ps. lvii, 10; Eccl., viii, 7; Septante : ἄκανθα; Vulgate : *spina*. — B) Nouveau Testament : 1. ἄκανθα, Matth., vii, 16; Luc., vi, 44; Heb., vi, 8, etc.; Vulgate : *spina*; — 2. βάτος, Luc., iv, 44; Act., vii, 30, 35, etc.; Vulgate : *rubus*; — 3. τρίβολος, Matth., vii, 16; Heb., vi, 8; Vulgate : *tribulus*; — 4. φρύγανον, Act., xxviii, 3; Vulgate : *sarmenta*. — Les arbustes ou plantes épineuses connues sous le nom de cactus ou figuier de Barbarie, d'agave, d'aloès socotrina, etc., sont comprises, d'après certains commentateurs, dans les noms généraux énumérés ci-dessus, mais leur opinion n'est pas fondée, parce que ces diverses plantes ont été importées en Palestine à une époque relativement récente.

Arroche halime. Voir *Pourpier de mer*.

Astragale; hébreu : *nekō'ṭ*, Gen., xxxvii, 25; xliii, 11; *nekōṭôṭ*, IV Reg., xx, 13; Is., xxxix, 2; Septante : θυμίαμα; Vulgate : *aromata*.

Balanite, ou Faux-Baumier de Galaad; hébreu : *ṣŏrî*, Gen., xxxvii, 25; xliii, 11, etc.; Septante : ῥητίνη; Vulgate : *resina*.

Balsamier; hébreu : *bāšām*, *bešām*, III Reg., x, 2, 10; Cant., v, 1, etc.; ces mots désignent tantôt le baume, tantôt l'arbre d'où il provient; Septante : ἡδύσματα, ἀρώματα; Vulgate : *aromata*.

Balsamier à myrrhe; hébreu : *mōr*, Exod., xxx, 23; Prov., vii, 17; Cant., i, 12, etc.; ce mot désigne surtout la myrrhe; Septante : σμύρνα; Vulgate : *myrrha*. — Eccli., xxiv, 20 : σμύρνα; Nouveau Testament : σμύρνα, Matth., ii, 11; Joa., xix, 39; Vulgate : *myrrha*.

Bananier. Quelques commentateurs ont admis, sans preuves, que le figuier dont il est question, Gen., iii, 7, est le bananier.

Boswellie, arbre d'où l'on extrait l'encens. Voir *Encens*.

Bubon galvanifère; le galbanum, gomme-résine provenant de cet arbrisseau, est mentionné dans la Bible; hébreu : *ḥelbenāh*, Exod., xxx, 34; Septante : χαλβάνη; Vulgate : *galbanum*.

Buis; hébreu : *te'āššūr*, Is., xli, 19; lx, 13, etc., ou *'āšūr*, Ezech., xxvii, 6; Septante : πύξος, κέδρος; Vulgate : *buxus*.

Buissons. Voir *Arbustes épineux*.

Byssus. Voir *Lin*.

Cactus. Voir *Arbustes épineux*.

Cannelier. Voir *Cassier*; *Cinnamome*.

Câprier; la câpre, fruit de cet arbrisseau, est nommée dans la Bible; hébreu : *ăbiyyônāh*, Eccl., xii, 5; Septante : κάππαρις; Vulgate : *capparis*.

Caroubier; le caroube, fruit de cet arbre, est signalé dans le Nouveau Testament : κεράτιον, Luc., xv, 16; Vulgate : *siliqua*.

Cassier; la casse, espèce de cannelle, provenant de cet arbre, est mentionnée dans la Bible; hébreu : *qiddāh*, Exod., xxx, 24; Ps. xlv, 9; Ezech., xxvii, 19; Septante : ἴρις, κασία; Vulgate : *casia*.

Cédratier; désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *šappûāh*. Voir *Pommier*.

Cèdre; hébreu : *'ĕrez*, Lev., xiv, 4; Num., xxiv, 6; Septante : en plus de trente-cinq endroits, κέδρος; en vingt-six endroits (ξύλον) κέδρινον; en quelques endroits, κυπάρισσος ou κυπαρίσσινον; Vulgate : *cedrus*; — Nouveau Testament : κέδρος (χεῖμαῤῥος τῶν κέδρων, Joa., xviii, 1, d'après le *textus receptus*).

Chalef, ou olivier de Bohême; hébreu : *'ēṣ šĕmên*, « arbre à huile, » III Reg., vi, 23; II Esdr., viii, 15; Is., xli, 19; Septante : ξύλον κυπαρισσινον, II Esdr., viii, 15; Vulgate : *lignum olivæ*, *ligna olivarum* (sauf II Esdr., où elle a traduit *lignum pulcherrimum*). D'après quelques auteurs, le *'ēṣ šĕmên* serait l'olivier sauvage.

Chêne; désigné par cinq mots hébreux : 1. *'êl*, « le fort, » Gen., xiv, 6; Septante : τερέβινθος; Vulgate : *campestria*; ce mot, au pluriel, *'êlîm*, Is., i, 29; lvii, 5, a été traduit par les Septante et la Vulgate : εἴδωλα, *idola*, *dii*, parce que les idoles étaient souvent installées dans des chênaies. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 47; — 2. *'ēlôn*, Gen., xiii, 18; xiv, 13; xviii, 1, etc.; Septante : δρῦς; Vulgate : *convallis*; — 3. *'allôn*, Gen., xxxv, 8; Exech., xxvii, 6; Septante : βάλανος, (ἱστός) ἐλάτινος; Vulgate : *quercus*; — 4. *'allāh*, Jos., xxiv, 26; Septante : τερέβινθος; Vulgate : *quercus*; 5. *'îlan* (mot chaldaïque), Dan., iv, 7, 8, 11, 18, 20; Septante : δένδρον; Vulgate : *arbor* (ne pas confondre avec *'êlāh*, ordinairement *térébinthe*).

Cinnamome, ou cannelier de Ceylan; hébreu : *qinnāmôn*, Exod., xxx, 23; Prov., vii, 17; Cant., iv, 14; Septante : κιννάμωμον; Vulgate : *cinnamomum*; — Nouveau

Testament : κινάμωμον ou κιννάμωμον, Apoc., XVIII, 13; Vulgate : *cinnamomum*.

Citronnier, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *ṭappûâh*. Voir *Pommier*. D'après la tradition judaïque, le citronnier serait désigné par les mots *'ēṣ hâdâr*, Lev., XXIII, 40; Septante : ξύλον ὡραῖον, « beau bois ; » Vulgate : *arbor pulcherrima*. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 367.

Cognassier, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *ṭappûâh*. Voir *Pommier*.

Cotonnier; hébreu : *karpas*, Esther, I, 6; Septante : καρπασίνα; Vulgate : (*coloris*) *carbasini*.

Cyprès, désigné en hébreu par deux mots : 1. *berôš*, II Reg., VI, 5; III Reg., V, 8; II Par., II, 8, etc.; les Septante ont traduit très diversement : κυπάρισσος (le plus souvent), πεύκη ou (ξύλον) πεύκινον, κέδρος ou (ξύλον) κέδρινον, ἄρκευθος ou (ξύλον) ἀρκεύθινον, ἐλάτη, ξύλον Διόξυον, πίτυς; Vulgate : presque toujours, *abies* ou (*ligna*) *abiegna*; quelquefois (*ligna*) *arceuthina*, *fabrefacta*; — 2. probablement *gôfer*, Gen., VI, 14, quoique les Septante et la Vulgate aient traduit : (ξύλα) τετράγωνα, (*ligna*) *lævigata*. — Eccli., XXIV, 17; L, 11 : κυπάρισσος; Vulgate : *cypressus*.

Ébène ; hébreu : *hobni*, Ezech., XXVII, 15; Septante : ἔβενος; Vulgate : (*dentes*) *hebenini*.

Encens (Arbre à) ou boswellie ; hébreu : *lebônâh*, Lev., II, 1; V, 11; Cant., IV, 6, 14, etc.; Septante : λίβανος, une fois λιβανωτόν, « encens ; » Vulgate : *thus*. — Nouveau Testament : λίβανος, Matth., II, 11; Apoc., XVIII, 13; Vulgate : *thus*.

Épines. Voir *Arbustes épineux*.

Épine du Christ, espèce de jujubier, à épines dures, longues et acérées : Nouveau Testament : ἄκανθα, Matth., XXVII, 29; Joa., XIX, 2; Vulgate : *spinæ*.

Figuier ; hébreu : *te'ênâh* (désigne tantôt le figuier, tantôt la figue), Gen., III, 7; Num., XIII, 23 (Vulgate, 24), etc.; Septante : tantôt συκῆ, « le figuier, » tantôt σῦκον, « la figue, » une fois συκάν, « lieu planté de figuiers; » Vulgate : *ficus*, *ficulnea*. — Nouveau Testament : συκῆ, Matth., XXI, 19, 21; XXIV, 32; Marc., XI, 13, etc.; σῦκον, Matth., VII, 16, etc.; Vulgate : *ficus*, *ficulnea*.

Figuier de Barbarie. Quelques commentateurs l'ont rangé à tort parmi les arbustes épineux de la Bible. Voir *Arbustes épineux*.

Galbanum. Voir *Bubon galvanifère*.

Genêt ; hébreu : *rôṭem*, III Reg., XIX, 4-5; Job, XXX, 4; Ps. CXIX, 4; Septante : ῥαθμέν, φυτόν, ξύλον, ἄνθρακι τοῖς ἐρημικοῖς (en hébreu : « charbons ardents du genêt »); Vulgate : *juniperus*, (*cum carbonibus*) *desolatoriis* (Ps. CXIX, 4).

Genévrier ; hébreu, au moins probablement : *'ar'âr*, Jer., XVII, 6; XLVIII, 6. Les Septante ont traduit différemment : ἀγριομυρίκη, ainsi que la Vulgate : *myrica*. Saint Jérôme a traduit par genévrier le mot hébreu *rôṭem*, III Reg. XIX, 4-5; Job, XXX, 4. Voir *Genêt*.

Gomme (Arbre à). Voir *Balsamier*, *Balsamier à myrrhe*, *Lentisque*.

Grenadier ; hébreu : *rimmôn* (désigne tantôt le grenadier, tantôt la grenade), Num., XIII, 23 (Vulgate, 24); XX, 5, etc.; Septante : ῥοά; Vulgate : *malogranatum* ou *malum punicum*.

Henné ; *Lawsonia inermis* ou *alba*, hébreu, très probablement : *kôfer*, Cant., I, 13; IV, 13; Septante : κύπρος; Vulgate : *cyprus*.

Houx ; désigné, d'après quelques auteurs, par le mot grec πρῖνος, Daniel, XIII, 58; Vulgate : *prinus*. Ce mot désigne plutôt l'yeuse. Voir *Yeuse*.

Jujubier Épine du Christ. Voir *Épine du Christ*.

Jujubier lotus (ne pas confondre avec le lotus, plante herbacée) ; hébreu : *se'êlim*, Job., XL, 21, 22, d'après l'opinion aujourd'hui commune. Les Septante traduisent, d'une manière générale, παντοδαπὰ δένδρα, δένδρα μεγάλα, et la Vulgate : *umbræ*, « arbres ombreux, » Job, XL, 16, 17. — D'après Tristram, le jujubier lotus serait encore signifié par le mot hébreu *na'âṣûṣ*. Voir *Arbustes épineux*.

Laurelle ou laurier-rose, désignée, d'après quelques auteurs, par le mot grec ῥόδον, Eccli., XXIV, 18; XXXIX, 17; L, 8; cette identification est très douteuse. Voir *Rosier*.

Laurier ; hébreu : *'êrâh*, Ps. XXXVI (hébreu, XXXVII), 35, au moins d'après l'opinion commune, malgré l'autorité des Septante et de la Vulgate, qui ont traduit : κέδρος τοῦ Λιβάνου, *cedrus Libani*.

Laurier-rose. Voir *Laurelle*.

Lentisque ; ne se trouve que dans l'histoire de Susanne, Daniel, XIII, 54 : σχῖνος; Vulgate : *schinus*.

Lierre ; II Mach., VI, 7 : κισσός; Vulgate : *hedera*.

Lotus. Voir *Jujubier lotus*.

Lyciet ; hébreu : *'âṣâd*, Jud., IX, 14; Ps. LVII, 10, d'après une opinion probable. Les Septante traduisent : ῥάμνος, et la Vulgate : *rhamnus*.

Mimosa du Nil, espèce de petit acacia, désigné peut-être par le mot hébreu *seneh*, Exod., III, 2, 3, 4; Deut., XXXIII, 16; Septante : βάτος; Vulgate : *rubus*.

Morelle ; hébreu, probablement : *ḥêdêq* ou *ḥêdêq*, Prov., XV, 19; Mich., VII, 4; les Septante ont traduit : ἄκανθα et σής, « la teigne, » et la Vulgate : *spinæ*, *paliurus*. Voir *Paliure*.

Mûrier ; hébreu, probablement : *bekâ'îm* ; mais les Septante et la Vulgate traduisent par « poirier ». Voir *Poirier*. — I Mach., VI, 34 : μῶρον ou μόρον, « mûre, fruit du mûrier ; » Nouveau Testament : συκάμινος, Luc., XVII, 6; Vulgate : *morus*.

Myrrhe. Voir *Balsamier à myrrhe*.

Myrte ; hébreu : *hâdâs*, II Esdr., VIII, 15; Is., XLI, 9; Zacharie, I, 8, 10, 11; Septante : μυρσίνη (toutefois, dans les trois passages de Zacharie, les Septante, ayant probablement sous les yeux une autre leçon, ont traduit : ὄρος, « montagne ») ; Vulgate : *myrtus*, *myrteta*.

Nerprun ; Baruch, VI, 70 : ῥάμνος; Vulgate : *spina alba*. D'après quelques auteurs, il serait désigné, en hébreu, par le mot *šâmîr*. Voir *Paliure*.

Noyer ; hébreu : *'ôṣ*, Cant., VI, 11 (Vulgate, 10); Septante : καρύα; Vulgate : *nux*.

Olivier ; hébreu : *zayit* (désignant à la fois l'olivier et l'olive), Exod., XXVII, 20; Num., XXVIII, 5; Deut., VIII, 8, etc.; Septante : ἐλαία, ἐλαιών, « bois d'oliviers; » Vulgate : *olea*, *oliva*, *olivetum*. — Eccli., XXIV, 19; L, 11, etc. : ἐλαία. — Nouveau Testament : ἐλαία, Marc., XIV, 26; Rom., XI, 17, 24; Apoc., XI, 4; καλλιέλαιος (opposé à ἀγριέλαιος), Rom., XI, 24; Vulgate : *oliva*, *bona oliva*.

Olivier sauvage, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *'ēṣ šêmen*, « arbre à huile ; » voir *Chalef*. — Nouveau Testament : ἀγριέλαιος, Rom., XI, 17, 24; Vulgate : *oleaster*.

Olivier de Bohême. Voir *Chalef*.

Oranger, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *ṭappûâh*. Voir *Pommier*.

Orme ; hébreu : *ṭidhâr*, Is., XLI, 19; LX, 13; cette identification est contestée; les Septante ont traduit : πτελέα, « orme, » et πευκή, « pin; » de même la Vulgate : *ulmus* et *pinus*.

Osier, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *'ărâbîm*. Ce mot désigne surtout le saule (voir *Saule*); mais il est possible que le même mot signifie à la fois le saule et l'osier, comme ayant beaucoup de traits de ressemblance.

Paliure à aiguillon, désigné, d'après la Vulgate, par le mot *ḥêdêq*; voir *Morelle*; d'après une meilleure opinion, il est désigné par le mot hébreu *šâmîr*, Is., V, 6; VII, 23, 24, 25, etc.; Septante : χέρσος, « désert; » Septante : *spinæ*.

Palmier ; désigné par trois mots hébreux : 1. *tâmâr*, Exod., XV, 27; Num., XXXIII, 9; Lev., XXIII, 40, etc.; Septante : φοίνιξ; Vulgate : *palma*; — 2. *tômêr*, qui ne

diffère du précédent que par les voyelles, Jud., IV, 5; Septante : φοίνιξ; Vulgate : *palma*; — 3. *kippûh*, Is., IX, 13 (Vulgate, 14); XIX, 15, employé par métaphore : *kippûh ve'agmôn*, « le palmier et le jonc; » Septante : μέγαν καὶ μικρόν; ἀρχὴν καὶ τέλος; Vulgate : *caput et cauda*. — Le mot *timmôrâh*, I (III) Reg., VI, 29, etc., signifie le palmier peint ou sculpté. — Eccli., XXIV, 18; L, 14 : φοίνιξ; Vulgate : *palma*. — Nouveau Testament : φοῖνιξ, Joa., XII, 13; Apoc., VII, 9; Vulgate : *palma*.

Peuplier; hébreu : *libneh*, Gen., XXX, 37; Osee., IV, 13; Septante, (ῥάβδος) στυρακίνη, « baguette de styrax, » λευκή; Vulgate : (*virgas*) *populeas*, *populus*. D'après quelques auteurs, appuyés sur la traduction des Septante, Gen., XXX, 37, le mot *libnéh* désignerait le *styrax*. Voir *Styrax*.

Pin; hébreu : *'orén*, Is., XLIV, 14; Septante : πίνυς; Vulgate : *pinus*. D'après quelques auteurs, le pin serait aussi désigné par le mot hébreu *berôš*; ce mot désigne plutôt le cyprès. Voir *Cyprès*.

Pistachier; la pistache, fruit de cet arbre, est désignée en hébreu : *botnim*, Gen., XLIII, 11; les Septante ont traduit : τερέβινθος, et la Vulgate : (*modicum*) *terebinthi*.

Platane; hébreu : *'armôn*, Gen., XXX, 37; Ezech., XXXI, 8; Septante : πλάτανος (au premier endroit), ἐλάτη, « sapin, » (au second); Vulgate : *platanus*. — Eccli., XXIV, 19 : πλάτανος; Vulgate : *platanus*.

Poirier; hébreu : *bekâ'im*, II Reg., V, 23, 24; I Par., XIV, 14, 15; Septante : ἄπιον (sauf II Reg., où ils ont traduit κλαυθμῶν, « lieu des pleurs, » qui est le sens du mot au singulier, *bâkâ'*); Vulgate : *pyrus*. D'après l'opinion plus commune aujourd'hui, le mot *bekâ'im* désignerait le mûrier. Voir *Mûrier*.

Pommier; hébreu : *tappûâh*, Prov., XXV, 11; Cant., II, 3, 5; VII, 8; Joel, I, 12; Septante : μῆλον; Vulgate : *malus*, *malum*. Cette identification est fort douteuse : cinq autres arbres sont proposés comme représentants du *tappûâh*, l'abricotier, le coignassier, le cédratier, le citronnier et l'orangier.

Pourpier de mer ou arroche halime, désigné probablement en hébreu par le mot *malluâh*, Job, XXX, 4; Septante : ἅλιμα; Vulgate : *herbas et cortices*.

Ronce, désignée probablement par l'hébreu *barqânim*, Jud., VIII, 7, 16; Septante : τρίβολος; Vulgate : *tribuli*; elle peut être désignée aussi par un de ces mots génériques qui signifient « arbuste épineux ». Voir *Arbustes épineux*. — Nouveau Testament : βάτος, Marc., XII, 26; Luc., VI, 44; XX, 37; Act., VII, 30, 35; Vulgate : *rubus*. Le « buisson ardent » de Moïse, Exod., III, 2, 3, 4, était, d'après plusieurs, un buisson de mimosa. Voir *Mimosa*.

Roseau à quenouille, espèce de roseau à tige demi-ligneuse; voir le mot *Roseau* dans la liste des HERBACÉS (VÉGÉTAUX).

Rosier : ῥόδον, Sap., II, 8; Eccli., XXIV, 18; XXXIX, 17; L, 8; Vulgate : *rosa*.

Santal; hébreu : *'algûmim*, III Reg., X, 11, 12; II Par., II, 7 (8); IX, 10, 11; Septante : πελεκητά, « arbres coupés avec la hache, » III Reg., et (ξύλα) πεύκινα, « bois de pin, » II Par.; Vulgate : *thyina*. L'interprétation des Septante est abandonnée; le pin est désigné par un autre mot hébreu; voir *Pin*; l'interprétation de la Vulgate est aussi communément rejetée.

Sapin; les Septante ont traduit une fois, Is., XLI, 19, par ἐλάτη, « sapin, » le mot *berôš*; la Vulgate a traduit presque toujours le même mot *berôš* par *abies*, « sapin; » le sapin est peut-être désigné en hébreu par les mêmes mots que le cyprès et le pin, avec lesquels il a tant d'analogie. Voir *Cyprès*, *Pin*.

Saule; hébreu : *'ârâbîm*, Lev., XXIII, 40; Ps. CXXXVI, 2; Is., XLIV, 4; Septante : ἰτέα; Vulgate : *salix*. D'après plusieurs auteurs, le saule est encore désigné par le mot *ṣafṣâfâh*, Ezech., XVII, 5; mais les Septante traduisent : ἐπιῤῥεπόμενον, et la Vulgate : *in superficie*.

Styrax; hébreu, très probablement *nâtâf*, Ex., XXX, 34; Septante : στακτή; Vulgate : *stacte*. — Eccli., XXIV, 21 : στακτή; Vulgate : *storax* ou *gutta*. D'après quelques auteurs, le styrax serait désigné par le mot hébreu : *libneh*; ce mot signifie plutôt le peuplier. Voir *Peuplier*.

Sycomore; hébreu : *šiqmâh*, ne se trouve qu'au pluriel dans l'Ancien Testament, *šiqmîm*, III Reg., X, 27; I Par., XXVII, 28; Amos, VII, 14, etc.; une fois *šiqmôt*, Ps. LXXVII, 47; Septante : συκάμινος (mot qui signifie aussi « murier »); Vulgate : *sycomorus*, *ficeta*, *morus*. — Nouveau Testament : συκομορέα, Luc., XIX, 4; Vulgate : *sycomorus*.

Tamaris; *'êšel*, Gen., XXI, 33; I Reg., XXII, 6; XXXI, 13, malgré la traduction des Septante : ἄρουρα, « champ labouré, » et de la Vulgate : *nemus*.

Térébinthe; hébreu : *'êlâh*, Gen., XXXV, 4; Jud., VI, 11; I Reg., XVII, 2, etc. Les Septante ont traduit ce mot, cinq fois par τερέβινθος; deux fois par βάλανος, « gland; » onze fois par δρῦς, « chêne; » une fois par ὕψος, « hauteur. » La Vulgate a suivi à peu près constamment les Septante. D'après les Septante et la Vulgate, le térébinthe serait aussi désigné par l'hébreu *botnim*, qu'ils traduisent par τερέβινθος et *terebinthus*; ce mot désigne plutôt les pistaches. Voir *Pistachier*. — Eccli., XXIV, 22 : τερέμινθος; Vulgate : *terebinthus*.

Thuya; serait désigné par l'hébreu *'algûmim*, III Reg., X, 11, 12, d'après la Vulgate, qui traduit ce mot par (*ligna*) *thyina*; cette identification est aujourd'hui abandonnée. Voir *Santal*. — Nouveau Testament : (ξύλον) θύϊνον, Apoc., XVIII, 12; Vulgate : (*lignum*) *thyinum*.

Tremble, désigné probablement, en hébreu, par le même mot que le peuplier, avec lequel il a beaucoup de ressemblance. Voir *Peuplier*.

Vigne; hébreu : *hérém*, Gen., IX, 20; *géfén*, XL, 9, 10, etc.; quelquefois, quand il faut une grande précision, comme dans les lois, *géfén hayyayin*, « vigne de vin, » Num., VI, 4, etc.; Septante : cinquante-deux fois, ἄμπελος; une fois, ἀμπελών, « vignoble; » une fois, ὁμφαξ, « verjus; » Vulgate : *vitis*, *vinea*. — Une espèce de vigne plus estimée est désignée par le mot *šôréq*, *šôréqâh*, Gen., XLIX, 11 (où sont mentionnées et distinguées les deux espèces, le *géfén* et le *šôréq*), Is., V, 2; Jer., II, 21; Septante : ἕλιξ, « pampre, » ἄμπελος Σωρήκ, ἄμπελος καρποφόρος; Vulgate : *vitis*, *vinea electa*. — Eccli., XXIV, 23 : ἄμπελος; Vulgate : *vitis*. — Nouveau Testament : ἄμπελος, Matth., XXVI, 29; Marc., XIV, 25, etc.; Vulgate : *vitis*, *vinea*.

Vigne de Sodome, désigne très probablement l'arbrisseau appelé : *calotropis gigantea*; hébreu : *géfén Sedôm*, Deut., XXXII, 32 (d'après quelques-uns aussi Jer., II, 21 : *géfén nokriyâh*, « vigne étrangère »); Septante : ἄμπελος Σοδόμων; Vulgate : *vinea Sodomorum*.

Yeuse, espèce de chêne vert : hébreu, très probablement : *tirzâh*, Is., XLIV, 14; Septante : ἀγριοβάλανος; Vulgate : *ilex*. — Daniel, XIII, 58 : πρῖνος; Vulgate : *prinus*.

Zizyphus Spina Christi. Voir *Épine du Christ*.

Bibliographie. — Levinus Lemnius, *De Plantis sacris*, in-12, Lyon, 1588; Ludovicus Rumetius, *Scripturæ Sacræ Viridarium*, in-12 de 900 pages, Paris, 1628; J. H. Ursinus, *Arboretum Biblicum*, in-12, Nuremberg, 1663; Matthæus Hillerus, *Hierophyticon*, in-4°, Utrecht, 1725; Celsius, *Hierobotanicon*, 2 in-12, Amsterdam, 1748; Forskal, *Flora ægyptiaco-arabica*, in-4°, Copenhague, 1775; Calcott, *Script. Herbal*, in-8°, Londres, 1812; Osborne, *Plants of the Holy Land*, in-4°, Philadelphie, 1860; R. P. Cultrera, *Flora Biblica, ovvero Spiegazione delle Piante mentovate nella sacra Scrittura*, in-8°, Palerme, 1861; F. Hamilton, *La botanique de la Bible, étude scientifique, historique, littéraire et exégétique des plantes mentionnées dans la Sainte Écriture*, in-8°, Nice, 1871; G. Smith, *Bible plants, their history*, etc., in-8°, Londres, 1878; P. Bourdais, *Flore de la Bible*, in-8°, Paris, 1879; C. J. von Klinggräff, *Palästina und seine Vegetation*, dans l'*Oesterreichische botanische Zeitschrift*, 30e année, Vienne, 1880; I. Lœw, *Aramäische Pflanzennamen*, in-8°, Leipzig, 1881.

S. MANY.

2. ARBRES DE LA VIE ET DE LA SCIENCE DU BIEN ET DU MAL, mentionnés spécialement, Gen., II, 9, au nombre des arbres de toute espèce qui ornaient le paradis terrestre. Les rationalistes les considèrent comme des mythes d'importation étrangère. Littré, *Du mythe de l'arbre de vie, Philosophie positive*, t. V, novembre 1869, p. 310-344, pense que l'auteur de la Genèse les a empruntés aux livres mazdéens de l'Iran. M. Renan les fait dériver des traditions babyloniennes, conservées oralement pendant des siècles dans la mémoire des Hébreux. *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, 1887, t. I, c. V, p. 70-79. Le souvenir s'en était transmis avec une assez forte variante. « Selon une version, l'arbre central du paradis était l'arbre de vie; selon une autre, c'était l'arbre de la distinction du bien et du mal. Le rédacteur jéhoviste prend le parti de les mettre tous deux au milieu; dans la suite du récit, les deux arbres se distinguent et se confondent tour à tour. » *Ibid.*, t. II, 1889, p. 344.

La parenté entre les traditions iranienne et babylonienne et le récit de la Genèse est indéniable; car non seulement les monuments assyro-babyloniens et les livres mazdéens représentent ou connaissent un arbre sacré qui donne la vie (voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., 1889, t. I, p. 224-232; *Les Livres saints et la critique rationaliste*, t. III, 1887, p. 412-416; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., 1881, t. I, p. 33-35; *Les origines de l'histoire*, 2e édit., 1880, t. I, p. 74-98); mais toutes les autres traditions paradisiaques le mentionnent. Les Védas des Hindous parlent d'un arbre d'où découle la sève de vie, le *soma*, et dont le bois sert à orner le ciel et la terre. Dans le paradis terrestre des Chinois, il croit des arbres enchanteurs; ce jardin fleuri a produit la vie. Il est le chemin du ciel, et la conservation de la vie dépendait du fruit d'un arbre. Un ancien commentaire appelle cet arbre l'arbre de vie. H. Luken, *Les traditions de l'humanité*, trad. franç., t. I, p. 101. Ce souvenir, conservé chez tous les peuples, est donc des plus antiques, si même il n'est originel et primitif. Or, si les Hébreux l'avaient emprunté à des étrangers, ce ne serait pas à la population de l'Iran, mais plutôt à celle de la Chaldée. Abraham avait pu l'apprendre dans sa patrie, où il formait une des croyances les plus vivaces et les plus populaires. Cette tradition patriarcale que Dieu voulait nous faire transmettre par Moïse resta pure dans la mémoire des enfants de Jacob. Or le récit biblique distingue toujours les deux arbres autant par leurs caractères que par leurs effets. Leurs noms sont différents. Seul le fruit de l'arbre de la science est interdit à nos premiers parents sous peine de mort. C'est lui que le serpent montre à Ève, en la rassurant contre la crainte de la mort; et quand Adam, après en avoir mangé, connaît le bien et le mal, Dieu le chasse du paradis et l'éloigne du fruit de l'arbre de la vie, dont l'efficacité arrêterait les suites de la vengeance divine.

Ces deux arbres, réels et non mythiques, étaient une production du sol, comme tous ceux qui ornaient le paradis terrestre. Gen., II, 9. Leurs noms provenaient de leur destination providentielle et de leurs effets. Théodoret, *Quæstiones in Genesim*, int. XXVI-XXVII, t. LXXX, col. 123-126.

1° *L'arbre de la vie* devait conférer à l'homme l'immortalité. S. Augustin, *De Civitate Dei*, XIII, 20, et XIV, 26, t. XLI, col. 394 et 434; *Opus imperfectum contra Julianum*, VI, 30, t. XLV, col. 1580-1581. Suivant saint Thomas, 1a, q. 97, a. 4, il ne la produisait pas absolument et simplement, soit en donnant à l'âme la force de conserver le corps vivant, soit en rendant le corps humain incorruptible. Sa vertu était limitée; il eût exempté pour un temps le corps de l'homme de la corruption; ce temps écoulé, l'homme eût passé sans mourir à la vie spirituelle et céleste, ou, si sa vie terrestre devait encore se prolonger, il eût mangé de nouveau du fruit de vie. Quelques commentateurs ont supputé la durée des effets d'une seule manducation de ce fruit; les résultats de leurs calculs arbitraires varient de deux mille à dix mille ans, mais l'on ne sait rien à ce sujet. La vertu de l'arbre de vie était-elle naturelle à ses fruits, ou extraordinairement attachée par Dieu à leur manducation? Assurément il était au pouvoir du Créateur de leur donner une puissance miraculeuse; mais le texte sacré n'insinue pas que Dieu l'ait fait, et les théologiens catholiques pensent généralement que la vertu de l'arbre de la vie était naturelle. Voir Bossuet, *Élévations sur les mystères*, Ve semaine, IVe élévation, dans ses *Œuvres*, édit. de Versailles, t. VIII, p. 129.

Après le péché de nos premiers parents, l'arbre de la vie ne périt pas. Dieu chassa du paradis les coupables et fit garder l'entrée du jardin, pour qu'Adam ne pût manger du fruit de vie. Gen., III, 22 et 24. En eût-il mangé, Adam n'eût pas reconquis le don de l'immortalité, mais seulement prolongé sa vie mortelle. S. Thomas, 2a 2a, q. 164, a. 2 ad 6um.

Nous n'avons pas à nous arrêter aux fables talmudiques sur les arbres du Paradis terrestre. Certains rabbins ont donné à l'arbre de la vie une longueur démesurée, telle qu'il eût fallu cinq cents ans pour le parcourir, et qu'il représentait la soixantième partie de l'Eden. R. Juda prétendait même que le tronc seul avait cette longueur, et que tous les cours d'eau de la création partaient de ses pieds. *Talmud de Jérusalem*, traité *Berakhoth*, I, 1; trad. franç., Paris, 1871, p. 7. Ce sont là des rêveries où l'Écriture n'est pour rien.

Indépendamment de sa réalité historique, l'arbre de la vie a reçu de l'Écriture elle-même et des Pères de l'Église une signification symbolique. Dans le livre des Proverbes, l'expression « arbre de vie » est devenue synonyme de cause de biens. La sagesse est un arbre de vie pour ceux qui l'embrassent; elle rend heureux ceux qui s'attachent à elle, et leur confère l'immortalité. Prov., III, 18. Les actions du juste, qui servent d'exemple et portent au bien, Prov., XI, 30, la réalisation d'un désir qui rend la vie, Prov., XIII, 12, et la langue pacifique qui apaise et guérit, Prov., XV, 4, sont des arbres de vie. Dans le paradis céleste, il y a un arbre de vie, dont les fruits sont donnés par l'Esprit au victorieux. Apoc., II, 7. Planté sur les deux rives du fleuve qui jaillit du trône de Dieu et de l'Agneau, il porte douze fruits pour chaque mois de l'année, et ses feuilles guérissent les saints, les dispensent de toute misère corporelle, et leur accordent une éternelle jeunesse. Apoc., XXII, 1, 2 et 14. Les Pères ont développé cette explication anagogique; souvent aussi ils ont comparé à l'arbre de la vie l'arbre de la croix, qui nous a rendu la vie perdue par la faute d'Adam. Jésus-Christ, qui pend à la croix, est le vrai fruit de vie, et les chrétiens le mangent dans l'Eucharistie, où il est pour eux un gage d'immortalité. Voir Bossuet, *loc. cit.*, p. 130.

2° *L'arbre de la science du bien et du mal* fut ainsi appelé plutôt en raison du précepte dont il fut l'objet qu'en raison de ses propriétés essentielles. Pour éprouver la fidélité d'Adam et d'Ève, Dieu leur avait défendu sous peine de mort de manger des fruits de cet arbre. Gen., II, 17, et III, 3. Les motifs de cette défense, qui paraît à quelques-uns enfantine, ont été nettement exposés par Bossuet: *Discours sur l'histoire universelle*, 2e partie, ch. Ier. Dieu, dit-il, « donne un précepte à l'homme pour lui faire sentir qu'il a un maître; un précepte attaché à une chose sensible, parce que l'homme était fait avec des sens; un précepte aisé, parce qu'il voulait lui rendre la vie commode, tant qu'elle serait innocente. » Cf. S. Jean Chrysostome, *Hom. XVI in Gen.*, 6, t. LIII, col. 133. Les fruits de cet arbre, qui étaient beaux d'aspect et paraissaient savoureux, Gen., III, 6, n'avaient pas une vertu nuisible et pernicieuse. Ils ne devaient pas produire par eux-mêmes la connaissance du bien et du mal et la mort du corps et de l'âme; seule la transgression du précepte divin causa ces déplorables effets. L'un d'eux a valu son nom à l'arbre, instrument de la désobéissance et du péché. Quant à la science du bien et du mal qu'acquirent

Adam et Ève en mangeant du fruit défendu, ce n'est pas, comme le prétendent les Juifs et Rosenmüller, le premier discernement du bien et du mal, qui suit l'usage de la raison. Nos premiers parents furent créés avec l'intelligence du bien et du mal, Eccli., XVII, 5 et 6, que suppose d'ailleurs la prohibition divine. Le fruit défendu n'est pas non plus, comme l'ont pensé quelques rabbins (voir Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, t. I, p. 371 et suiv.; Cornélius Agrippa, *De originali peccato*, et M. Schœbel, *Le mythe de la femme et du serpent*, Paris, 1876), le symbole de l'acte naturel par lequel la race humaine se perpétue. Dieu, qui a créé l'homme mâle et femelle et lui a donné l'ordre de se multiplier, Gen., I, 27 et 28, n'a pas interdit ce qu'il avait commandé et ce qu'exige la propagation de l'humanité. Adam et Ève n'ont donc pas connu le bien et le mal en usant du mariage. S. Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. XI, c. XLI, t. XXXIV, col. 452. Si immédiatement après leur désobéissance ils remarquèrent leur nudité, Gen., III, 7 et 11, c'est que les effets désordonnés de la concupiscence étaient une suite de leur péché. Comme le serpent le leur avait astucieusement annoncé, Gen., III, 5, leurs yeux s'ouvrirent, et ils eurent dès lors la connaissance expérimentale du mal. S. Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 21, t. XLIV, col. 172; *De Genesi ad litteram*, l. VIII, c. VI, 12, t. XXXIV, col. 377; *De Civitate Dei*, XIII, 13, t. XLI, col. 386; *De nuptiis et concupiscentia*, I, 6, t. XLIV, col. 417-418; S. Jean Chrysostome, *Hom. XVI in Genesim*, 5-6, t. LIII, col. 131-133; S. Hilaire, *In Genesim*, VIII, dans le *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 162.

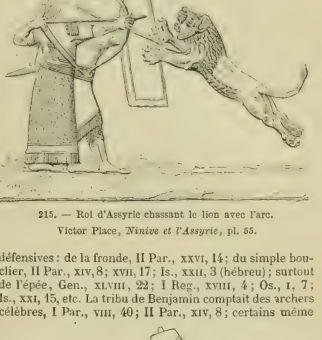
On ignore de quelle essence était l'arbre de la science du bien et du mal. R. Méir a pensé à la vigne, par cette raison que le vin est ce que les hommes aiment le plus; R. Néhémie au figuier, l'arbre qui a provoqué la faute ayant servi à en réparer les effets, Gen., III, 7; R. Juda au froment, car l'enfant ne sait pas dire « père, mère », avant d'en avoir goûté. *Talmud de Babylone*, traité *Berakhoth*, VI, 2, trad. franç., Paris, 1871, p. 391. Théodoret et Procope de Gaza, pour la même raison que R. Néhémie, ont nommé le figuier; beaucoup, à cause d'une interprétation inexacte de Cant., VIII, 5, ont pensé au pommier. La question n'est guère plus avancée qu'au premier jour de la discussion. L'inspection des monuments anciens où cet arbre est représenté, fournit peu de lumière sur le sens des traditions des premiers siècles chrétiens. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., p. 20-21.

Cet arbre a été regardé comme la figure de l'arbre de la croix, par qui est venue aux hommes la science complète du bien et du mal. La croix nous a fait connaître le suprême degré de la vertu dont l'humanité est devenue capable en la personne de Jésus-Christ, et l'énormité du péché qu'un Dieu seul a pu expier. Le bois vivant du paradis nous a donné la mort, afin que le bois mort du Calvaire nous donnât la vie. Aussi l'Église chante-t-elle qu'au jour de la chute, Dieu « marqua le bois pour qu'il réparât le mal causé par le bois ». *Ipse lignum tunc notavit, damna ligni ut solveret.* Hymne de la Passion.

Voir Pereira, *Comment. in Genesim*, Mayence, 1612, l. III; Malvenda, *De paradiso voluptatis*, Rome, 1605, c. LXVII-LXXIV, p. 200-241; Chérubin de Saint-Joseph, *Summa criticæ sacræ*, t. III, Bordeaux, 1710, disp. I et II, p. 1-96; *Kirchenlexicon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. II, p. 60-62; Agnellus Merz, *De arbore scientiæ boni et mali secundum Scripturas et Ecclesiæ ac S. Augustini doctrinam*, 1765; *Ziegra, *Dissertatio de arbore scientiæ boni et mali*, Wittenberg, 1679; * Chemnitius, *Disputatio de arbore scientiæ boni et mali*, Iéna, 1683.

E. MANGENOT.

ARC. en hébreu : *qéšét* (*qaš-t*, de la racine *qaš*, « être recourbé »). Cet instrument destiné à lancer des flèches était, chez les anciens, la principale arme de jet. Dès l'époque des patriarches, on s'en sert à la chasse, Gen., XXVII, 3; cf. XXI, 16, 20, et à la guerre. Gen., XLVIII, 22. Aux époques postérieures, il en est encore question pour la chasse, Is., VII, 24; mais c'est le plus souvent comme arme de guerre que les écrivains sacrés ont eu occasion de la mentionner, à côté des autres armes offensives et



215. — Roi d'Assyrie chassant le lion avec l'arc.
Victor Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 55.

défensives : de la fronde, II Par., XXVI, 14; du simple bouclier, II Par., XIV, 8; XVII, 17; Is., XXII, 3 (hébreu); surtout de l'épée, Gen., XLVIII, 22; I Reg., XVIII, 4; Os., I, 7; Is., XXI, 15, etc. La tribu de Benjamin comptait des archers célèbres, I Par., VIII, 40; II Par., XIV, 8; certains même

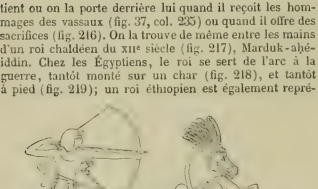
216. — Roi d'Assyrie tenant une coupe de libation dans la main droite et son arc dans la main gauche.
Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 12.

étaient ambidextres, I Par., XII, 2, c'est-à-dire aussi habiles à tirer l'arc ou lancer la fronde de la main gauche que de la main droite. Il y avait aussi des archers dans les tribus transjordaniques, I Par., V, 18, et dans celle d'Éphraïm. Ps. LXXVII, 9. Les jeunes gens s'exerçaient au tir de l'arc sur une cible (*mattârâh*), comme le montrent le récit de I Reg., XX, 20-38, et les allusions de La-

ment., III, 12; Job, XVI, 13. L'arc n'était pas seulement l'arme du soldat, mais encore celle des chefs, des princes et du roi, comme nous le voyons dans les histoires de Jonathan, fils de Saül, I Reg., XVIII, 4; II Reg., I, 22, de Jéhu, IV Reg., IX, 24, et de Joas d'Israël, IV Reg., XIII, 16. Le roi d'Assyrie est aussi armé de l'arc à la chasse (fig. 215) et à la guerre; c'est son arme distinctive, il la

217. — Roi chaldéen tenant l'arc de la main gauche et deux flèches de la main droite. Musée britannique.

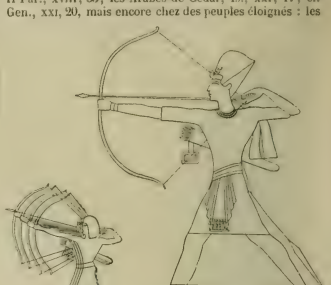
tient ou on la porte derrière lui quand il reçoit les hommages des vassaux (fig. 37, col. 235) ou quand il offre des sacrifices (fig. 216). On la trouve de même entre les mains d'un roi chaldéen du XIIe siècle (fig. 217), Marduk-abéiddin. Chez les Égyptiens, le roi se sert de l'arc à la guerre, tantôt monté sur un char (fig. 218), et tantôt à pied (fig. 219); un roi éthiopien est également repré-



218. — Roi égyptien sur son char, tirant de l'arc. Grand temple de Thèbes. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 13.

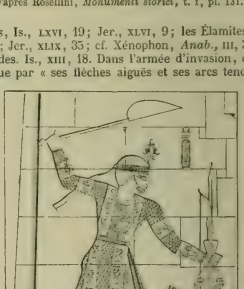
senté avec l'arc (fig. 220), et les rois de Perse le tiennent aussi en main dans leurs bas-reliefs (fig. 221). Ces représentations nous expliquent comment l'arc est pris souvent par les écrivains hébreux comme symbole de la puissance : briser l'arc d'un peuple, c'est abattre sa puissance, Jer., XLIX, 35; LI, 56; Osc., I, 5; Zach., IX, 10; Ezech., XXXIX, 3; I Reg., II, 4; Ps. XLV, 10; LXXV, 4; donner vigueur à l'arc de quelqu'un, c'est le rendre puissant. Gen., XLIX, 24; Zach., IX, 13; Job, XXIX, 20.

L'Écriture nous montre l'usage de l'arc, non seulement chez les voisins immédiats des Hébreux : les Philistins, I Reg., XXXI, 3; I Par., X, 3; les Syriens, III Reg., XXII, 34; II Par., XVIII, 33; les Arabes de Cédar, Is., XXI, 17; cf. Gen., XXI, 20, mais encore chez des peuples éloignés : les



219. — Roi égyptien combattant à pied et tirant de l'arc. D'après Rosellini, *Monumenti storici*, t. I, pl. 131.

Lydiens, Is., LXVI, 19; Jer., XLVI, 9; les Élamites, Is., XXII, 6; Jer., XLIX, 35; cf. Xénophon, *Anab.*, III, 3, 10; les Mèdes. Is., XIII, 18. Dans l'armée d'invasion, qui se distingue par « ses flèches aiguës et ses arcs tendus »,



220. — Roi éthiopien tenant l'arc de la main gauche. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. V, pl. 49.

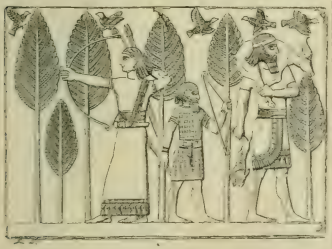
Is., V, 28, nous reconnaissons aujourd'hui les Assyriens, bien qu'ils ne soient pas nommés.

Si nous voulons savoir quelle était la forme de l'arc chez les Hébreux et de quelle manière on s'en servait, nous n'avons qu'à jeter un coup d'œil sur les monuments de l'Égypte et de l'Assyrie, où nous trouvons l'arc figuré dans des scènes de chasse (fig. 222 et 223), mais surtout

dans des représentations militaires. Nous voyons tour à tour comment on tient l'arc au repos (fig. 224), en marche, pendant l'action. Chez les Égyptiens, des troupes d'infanterie légère (fig. 225) sont armées de l'arc, comme les écuyers montés sur des chars (fig. 226). Les Assyriens tirent l'arc à pied (fig. 227), à cheval (fig. 228), sur des chars (fig. 229). Cf. Jer., IV, 29. Les archers fantassins sont parfois

221. — Roi perse tendant l'arc de la main gauche. Tombeau de Persépolis. D'après Coste et Flandin, *Perse*, pl. 164.

en ligne, plus souvent isolés (fig. 57, col. 303); ils tirent debout ou agenouillés; dans les sièges, ils sont montés sur des tours qu'on avance vers les remparts; cf. Jer., L, 14, 29; ils vont ordinairement deux par deux, l'un protégeant l'autre avec un bouclier (fig. 230); en général ils



222. — Assyriens chassant avec l'arc. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 32.

sont légèrement vêtus, parfois ils portent une longue cotte de maille qui les rend invulnérables (fig. 57, col. 303).

L'arc était en bois, dur, mais flexible, Hérodote, VII, 65, 69, 92, et tel il nous apparaît sur les monuments; il est aussi question, au moins dans la poésie, « d'arc d'airain. » Job, XX, 24; Ps. XVII (XVIII), 35; II Reg., XXII, 35; cf. Pindare, *Nem.*, III, 2, 61. Les arcs des monuments égyptiens ou assyriens diffèrent entre eux par la longueur et par le degré de courbure; mais ils ne présentent pas au centre la sinuosité de l'arc scythe (fig. 231), que l'on trouve chez les Grecs, et en Italie chez les Étrusques. Cette sinuo-

223. — Égyptien chassant avec l'arc. Tombeau de Beni-Hassan. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth., II, pl. 132.

sité, que les anciens ont comparée à celle du Σ, venait de

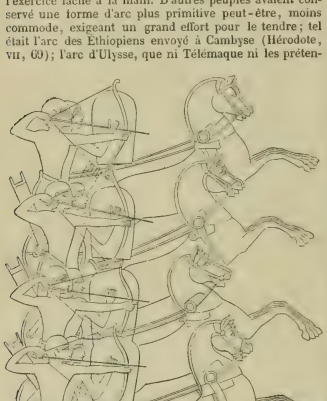
224. — Soldats assyriens portant l'arc et faisant l'ascension d'une montagne. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 69.

ce qu'à l'origine ces arcs étaient faits des deux cornes

d'une antilope ou chèvre sauvage assemblées par leur base. Tel était l'arc de Pandare que décrit Homère, *Iliade*, IV, 105 et suiv. Les Égyptiens et les Assyriens, qui pour leurs grandes expéditions militaires perfectionnèrent le matériel de guerre, avaient compris l'avantage d'avoir des arcs dont le port ne fût pas fatigant, ni le maniement trop difficile; aussi, sur leurs monuments, l'arc

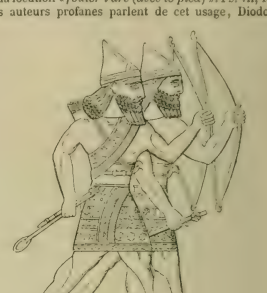
225. — Fantassins égyptiens armés de l'arc. Thèbes. D'après Wilkinson.

paraît-il toujours avec des proportions qui en rendent l'exercice facile à la main. D'autres peuples avaient conservé une forme d'arc plus primitive peut-être, moins commode, exigeant un grand effort pour le tendre; tel était l'arc des Éthiopiens envoyé à Cambyse (Hérodote, VII, 69); l'arc d'Ulysse, que ni Télémaque ni les préten-



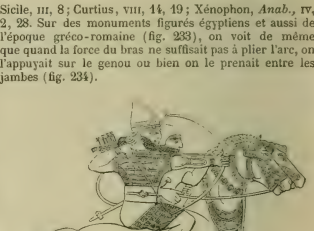
226. — Cavalerie égyptienne armée de l'arc. Temple de Ramsès II, à Thèbes. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 160.

dants ne purent bander. *Odyssée*, XXI, 177; XI, 375, 385. Dans les récits bibliques qui nous fournissent quelques détails, IV Reg., XIII, 16-20, nous voyons que l'arc, chez les Hébreux, se tend aisément avec la main; mais à l'origine, il devait avoir eu aussi chez eux des proportions telles, qu'on ne pouvait le bander qu'en posant le pied sur une des extrémités (fig. 232); de là, pour désigner l'action de *tendre l'arc*, à côté des expressions : tirer, *nâšak*, III Reg., XXII, 34; II Par., XVIII, 33; Is., LXVI, 19; ou *nâšuq*, I Par., XII, 2; II Par., XVII, 17; déprimer, *nihat*, Ps. XVII (XVIII), 35; II Reg., XXII, 35; on se sert bien plus souvent de la locution « *fouler l'arc* (*avec le pied*) ». Ps. VII, 13, etc. Les auteurs profanes parlent de cet usage, Diodore de



227. — Archers assyriens combattant à pied. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 26.

Sicile, III, 8; Curtius, VIII, 14, 19; Xénophon, *Anab.*, IV, 2, 28. Sur des monuments figurés égyptiens et aussi de l'époque gréco-romaine (fig. 233), on voit de même que quand la force du bras ne suffisait pas à plier l'arc, on l'appuyait sur le genou ou bien on le prenait entre les jambes (fig. 234).

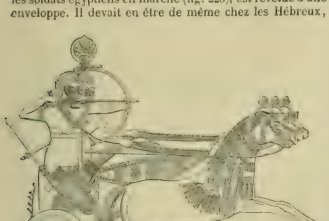


228. — Archers assyriens combattant à cheval. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 26.

Les auteurs anciens nous disent que les cordes de l'arc étaient faites avec des nerfs de bœuf ou de chameau, Pline, *H. N.*, II, 109, avec des lanières de cuir ou des crins de cheval. Ovide, *Pont.*, I, 2, 21. En hébreu, la corde est appelée, d'une racine *yâtar*, « tendre, » tantôt *yeter*, Ps. XI, 2: « ils ont posé leurs flèches sur la corde » (la Vulgate traduit par *pharetra* « carquois », qui ne peut

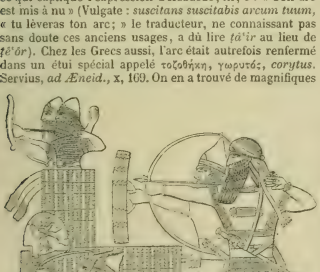
du reste aller avec le contexte); tantôt *mêṭâr*, Ps. XXI, 13 : « sur tes cordes tu as posé contre leur face » (Vulgate : *in reliquiis tuis præparabis vultum eorum*).

Sur les monuments, nous voyons parfois l'arc enveloppé dans une gaine, comme celui du cavalier assyrien de la figure 235; la partie centrale de l'arc, que tiennent les soldats égyptiens en marche (fig. 225), est revêtue d'une enveloppe. Il devait en être de même chez les Hébreux,



229. — Archers assyriens combattant sur un char. D'après Layard, t. I, pl. 15.

ce qui explique l'expression d'Habacuc, III, 9 : « Ton arc est mis à nu » (Vulgate : *suscitans suscitabis arcum tuum*, « tu lèveras ton arc; » le traducteur, ne connaissant pas sans doute ces anciens usages, a dû lire *ṭâ'ir* au lieu de *ṭê'ôr*). Chez les Grecs aussi, l'arc était autrefois renfermé dans un étui spécial appelé τοξοθήκη, γωρυτός, *corytus*. Servius, *ad Æneid.*, X, 169. On en a trouvé de magnifiques



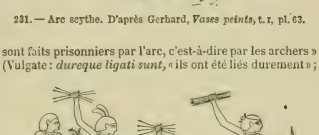
230. — Archers assyriens protégés par des soldats armés d'un bouclier. D'après Layard, t. I, pl. 19.

modèles dans les tombeaux des rois barbares du Pont. L'étui consistait parfois en une double gaine renfermant l'arc à côté des flèches, comme on le voit sur plusieurs bas-reliefs (fig. 236).

L'usage de l'arc a donné lieu à certaines locutions qui méritent d'être signalées. « Le jet d'un arc » a servi à désigner une distance déterminée. Gen., XXI, 16. L'arc est pris parfois pour les archers, Is., XXI, 17; XXII, 3 : « Ils

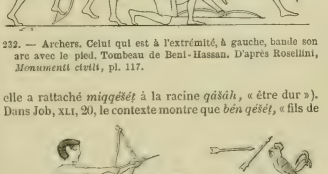
231. — Arc scythe. D'après Gerhard, *Vases peints*, t. I, pl. 63.

sont faits prisonniers par l'arc, c'est-à-dire par les archers » (Vulgate : *dureque ligati sunt*, « ils ont été liés durement »;



232. — Archers. Celui qui est à l'extrémité, à gauche, bande son arc avec le pied. Tombeau de Beni-Hassan. D'après Rosellini, *Monumenti civili*, pl. 117.

elle a rattaché *miqqéšéṭ* à la racine *qâšâh*, « être dur »). Dans Job, XLI, 20, le contexte montre que *bên qêšet*, « fils de



233. — Archers. Le premier, à droite, bande l'arc avec le genou. Vase peint du musée de Naples. *Musée*, t. VII, pl. III.

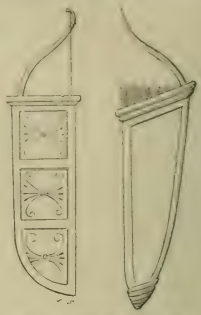
l'arc », désigne, non l'archer, comme traduit la Vulgate,

mais la flèche. — L'expression « l'*arc trompeur* », Ose., VII, 16, peut désigner l'arc mal tendu qui ne part pas quand on

234. — Archer bandant son arc entre les jambes. Vase peint du musée du Louvre.

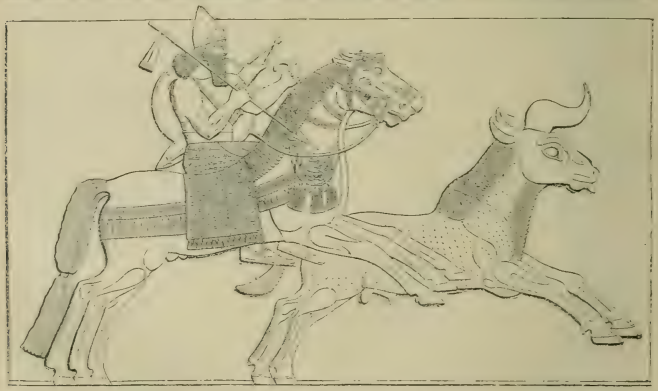
compte sur lui, ou même qui blesse l'archer en se retournant contre lui; mais elle peut s'appliquer aussi à des

l'entendre dans Ps. LXXVII, 57 : « Ils se sont tournés comme un arc trompeur. » Cf. ℣. 9. (Vulgate : *conversi sunt in arcum pravum*, d'après les Septante, qui ont lu un ב, *in*, au lieu de un כ, *sicut*). De même la langue qui



236. — Carquois renfermant l'arc.

lance le mensonge est comparée à un arc par Jérémie, IX, 3. — Nous avons vu plus haut comment l'arc était devenu un symbole de force et de puissance; ajoutons que les poètes hébreux le placent aussi entre les mains de Dieu comme un instrument de sa colère. Ps. VII, 13; Lam., II, 4; III, 12; Hab., III, 9, 11; cf. Deut., XXXII, 23, 42;

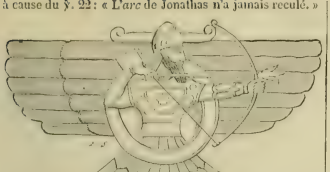


235. — Chasseur assyrien poursuivant un buffle, et portant son arc enveloppé dans une gaine. Bas-relief de Nimroud. D'après Layard, t. I, pl. 32.

archers qui simulent la fuite et se retournent pour tirer de l'arc quand on ne s'y attend pas; aussi l'arc était-il considéré par les anciens comme une arme perfide. *Iliade*, VIII, 266; IX, 319, etc. C'est probablement ainsi qu'il faut

Job, VI, 4; Ps. XXXVII, 3. Sur les monuments assyriens, le dieu Ilu (fig. 237) et le dieu Sin sont représentés armés de l'arc. — Enfin « l'*arc* », II Reg., I, 18, est le nom de l'élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathas,

à cause du ℣. 22: « L'*arc* de Jonathas n'a jamais reculé. »



237. — Le dieu Ilu, armé de l'arc.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 13.

La Vulgate a traduit, ℣. 22, *qêšêt* par *sagitta*, « flèche ». Voir CARQUOIS, FLÈCHE. J. THOMAS.

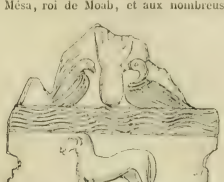
ARC DE TRIOMPHE. La Vulgate traduit par *fornix triumphalis*, « arc de triomphe, » I Reg., XV, 12, le mo-

238. — Stèle punique. *Corpus inscriptionum semiticarum*, n° 309, pl. 52. Bibliothèque nationale, n° 524.

nument que Saül, après avoir défait les Amalécites, s'érigea à Carmel, ville de Juda. Mais ce n'était certainement

239. — Stèle votive de Carthage.

pas un arc de triomphe. Le texte original l'appelle *yad*, « une main, » comme l'ont traduit les Septante (χεῖρα). C'était probablement une stèle, d'une forme analogue à celle de Mésa, roi de Moab, et aux nombreuses stèles



240. — Autre stèle votive de Carthage.

qu'on a trouvées en Phénicie et à Carthage, et sur lesquelles une main est souvent figurée (fig. 238-240). Cf. II Sam. (II Reg.), XVIII, 18. Voir MAIN 2.

ARC-EN-CIEL. Ce phénomène céleste est simplement appelé en hébreu « l'arc », *qêšêt*, Gen., IX, 14, 16; Ezech., I, 28; Eccli., XLIII, 12, comme l'arme du même nom, et sans doute aussi à cause de sa forme recourbée. Quand Dieu fait de l'arc-en-ciel le signe de son alliance avec Noé, après le déluge, il l'appelle « mon arc ». Gen., IX, 13 (et aussi au ℣. 14, d'après les Septante et la Vulgate). Il n'y a dans cette expression aucune trace des conceptions mythologiques d'après lesquelles l'arc-en-ciel serait l'arme de certains dieux. Elle suppose seulement que Dieu est l'auteur et le maître de l'arc-en-ciel comme de tous les autres phénomènes naturels, Eccli., XLIII, 12, et qu'il le prend dans la circonstance comme un signe spécial de ses volontés. L'alliance, *berît*, qui suit le déluge est la première que Dieu fait avec l'homme; et comme elle est universelle, comprenant même toute âme vivante sur la terre, Dieu choisit, non un signe qui puisse distinguer seulement une race, comme la circoncision, signe de l'alliance faite avec la postérité d'Abraham; mais un signe pris dans la nature même, et pouvant frapper tous les regards. « Il daigna faire ce traité, dit Bossuet, non seulement avec les hommes, mais encore avec *tous les animaux tant de la terre que de l'air*, pour montrer que sa providence s'étend à tout ce qui a vie. L'arc-en-ciel parut alors; Dieu en choisit les couleurs si douces et si agréablement diversifiées sur un nuage rempli d'une bénigne rosée plutôt que d'une pluie incommode, pour être un témoignage éternel que les pluies qu'il enverrait dorénavant ne feraient jamais d'inondation universelle. Depuis ce temps, l'arc-en-ciel paraît dans les célestes visions comme un des principaux ornements du trône de Dieu, et y porte une impression de ses miséricordes. » *Discours sur l'histoire universelle*, IIe part., chap. I. Dans le récit de la Genèse, ni le contexte ni les paroles de Dieu ne font entendre, comme l'ont cru quelques interprètes, que l'arc-en-ciel n'avait pas encore paru avant le déluge. Le verbe *nâṭaṭtî*, Gen., IX, 13, au parfait, ne doit pas être traduit ici par le futur, comme dans la Vulgate *ponam*; il s'applique plutôt à une chose déjà existante, à laquelle on donne une nouvelle destination. Cf. Exod., VII, 1; I Reg., XII, 13; Jer., I, 5.

Dans la légende babylonienne du déluge, bien que l'arc-en-ciel ne soit pas présenté comme signe de l'alliance faite entre les dieux et les hommes, cependant il paraît être aussi mentionné à la col. 3, l. 52, de la tablette cunéiforme, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. IV, pl. 50-51, au moment où les dieux viennent respirer l'agréable odeur du sacrifice offert par le héros sauvé: « La grande déesse, à son approche, éleva les zones

grandes que *Anou* (le ciel) a faites comme leur gloire. » Trad. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 615. Cependant le sens de l'idéogramme rendu par *zones* n'est pas encore solidement établi. Ajoutons que M. Haupt croit devoir lire *ban*, l'idéogramme de *qaštu*, « arc, » dans son *Excurs* sur le récit cunéiforme du déluge inséré dans Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 59.

Dans Eccli., XLIII, 12-13, l'arc-en-ciel est célébré parmi les autres phénomènes célestes à cause de sa beauté : « Vois l'arc, et bénis celui qui l'a fait. Qu'il est beau dans sa splendeur! Il entoure le ciel de son cercle de gloire; les mains du Très-Haut l'ont ouvert. » Ailleurs, Ezech., I, 28; Eccli., L, 7; Apoc., IV, 3; X, 1, il est pris comme terme de comparaison ou comme ornement dans les descriptions de visions célestes. Dans l'Apocalypse, il est désigné par son nom grec, ἶρις, qui a été simplement transcrit dans le latin. J. THOMAS.

ARCHAÏSMES. Il y a dans les plus anciens livres de la Bible hébraïque un certain nombre de termes, de locutions et de formes archaïques, qui tombèrent plus tard en désuétude. Quelques-unes de ces expressions et de ces formes vieillies furent reprises par quelques écrivains hébreux qui, comme Ezéchiel, par exemple, s'efforcèrent d'imiter le style des auteurs plus anciens. L'étude de ces formes archaïques peut servir à caractériser le génie propre des auteurs bibliques et servir aussi à montrer l'antiquité de certains écrits. La langue hébraïque a eu une grande stabilité et n'a subi, dans la suite des temps, comme langue parlée ou du moins comme langue écrite, que peu de changements, de même que l'assyrien, qui est resté sensiblement le même dans les plus anciennes inscriptions cunéiformes et dans les plus récentes, quoique les premières soient séparées des secondes par un intervalle d'environ deux mille ans. Cependant, malgré cette fixité, qui est un trait caractéristique des langues des peuples sémites, on remarque, dans le Pentateuque, un certain nombre d'archaïsmes importants. Ainsi le mot *'abîb*, désignant « le mois des épis », Exod., IX, 31, etc., n'est usité que dans les livres de Moïse. Le pronom personnel de la troisième personne, הוא, *hû'*, « lui, » y est employé cent quatre-vingt-quinze fois à la forme masculine au lieu de la forme féminine, היא, *hî'*, « elle, » ce qui n'a point lieu dans les autres livres de l'Ancien Testament. La forme masculine נער, *na'ar*, y est aussi employée vingt et une fois pour la forme féminine נערה, *na'arâh*, « jeune fille, » laquelle est seule en usage dans les autres parties de la Bible hébraïque. Quand deux mots sont à l'état construit, comme on l'appelle, c'est-à-dire lorsque un substantif ou un mot employé substantivement a pour complément un autre substantif, le Pentateuque marque quelquefois cette liaison par un *yod* ajouté au premier mot; ainsi Gen., XXXI, 39, « vol de jour et vol de nuit » ou « (brebis) volée le jour et volée la nuit » est exprimée par *genubṭi yôm ûgenubṭi lâyelâh*. On ne retrouve plus que de rares vestiges de cette forme antique de construction dans la langue postérieure. Voir F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, n° 247, p. 381; *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. III, p. 159.

ARCHANGE (Ἀρχάγγελος), mot qui signifie « chef des anges », et qui ne se lit que dans le Nouveau Testament, I Thess., IV (15), 16; Judæ, 9; il était inconnu aux auteurs classiques. Quoiqu'il ne soit pas employé dans l'Ancien Testament, les archanges y sont cependant désignés sous le nom de *hassârîm hârî'sônîm*, « premiers princes, » Dan., X, 13; *śar haggâdôl*, « grand prince, » Dan., XII, 1; ou seulement de *śar*, « prince. » Dan., X, 13, 20. L'archange Raphaël est simplement appelé « ange » dans le livre de Tobie, XII, 15, etc., comme l'archange Gabriel dans l'Évangile de saint Luc, I, 19, 26 (Gabriel est appelé *'îš*, « homme, » dans Daniel, IX, 21). Il y a sept principaux archanges qui « se tiennent devant le Seigneur ». Tob., XII, 15; cf. Luc., I, 19; Apoc., VIII, 2. Voir ANGE, col. 577; GABRIEL, MICHEL, RAPHAEL.

1. ARCHE D'ALLIANCE. Hébreu : *'ârôn;* Septante : ἡ κιβωτός. A ce mot s'ajoutent ordinairement différents déterminatifs : *'ârôn hâ'êdût*, ἡ κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου, « arche du témoignage; » *berît Yehôvâh*, τῆς διαθήκης Κυρίου, « de l'alliance du Seigneur; » *habberît*, « de l'alliance; » *Yehôvâh*, « de Jéhovah. » Ces noms étaient donnés à l'arche, d'abord parce qu'elle contenait les tables de la loi, qui étaient le témoignage de la volonté divine et de la soumission promise par le peuple; ensuite parce qu'elle était elle-même la marque visible de l'alliance contractée entre le Seigneur et Israël; enfin parce qu'elle servait de trône à l'invisible divinité.

I. *Sa raison d'être.* — Les Hébreux avaient été en contact pendant plusieurs siècles avec les Égyptiens idolâtres. Ils avaient vu sur les bords du Nil les représentations multiples des plus étranges divinités. Ils s'étaient familiarisés avec le spectacle de ces dieux et de ces déesses d'or, d'argent, de pierre ou d'argile, portant des têtes d'homme, de singe, de bélier, de chacal, d'épervier et d'autres animaux. Ils avaient été témoins de ces fastueuses processions dans lesquelles on promenait les images des dieux ou les emblèmes sacrés (fig. 241). Ces objets vénérés étaient cachés, ou quelquefois placés à découvert, dans un petit *naos* ou temple d'or, d'argent ou de bois précieux. Un de ces petits *naos* de bois se trouve au musée des antiquités de Turin. Le *naos* était ordinairement placé sur une *bari*, ou barque sacrée, de même forme que celles qui naviguaient sur le Nil. La barque était ornée d'emblèmes religieux, et parfois de personnages divins qui abritaient le *naos* de leurs longues ailes étendues (fig. 242). Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. II, p. 524.

Au milieu d'une nation si profondément plongée dans toutes les pratiques de l'idolâtrie, Dieu avait conservé au sein de son peuple les traditions du monothéisme spiritualiste. Quand ce peuple se trouva assez nombreux, et suffisamment formé pour être constitué en nation distincte, Dieu le tira d'Égypte et l'emmena au désert. Les merveilles qui avaient accompagné la sortie d'Égypte soutinrent d'abord son courage. Mais dans l'isolement du désert, pendant que Moïse était sur le Sinaï, les Hébreux se sentirent comme abandonnés, et ils réclamèrent un dieu sensible, qui frappât leurs yeux, à qui ils pussent faire honneur de leur délivrance, et dont la protection assurât leur avenir. Exod., XXXII, 1, 4. Aaron leur fabriqua un veau d'or, à l'imitation de l'Apis égyptien. Il y avait quelque chose de légitime dans la réclamation des Hébreux; ils avaient besoin d'une représentation sensible qui leur rappelât sans cesse la présence de la divinité attentive à leurs besoins. Dieu le savait, et même avant leur acte de coupable idolâtrie, Exod., XXV, 10-22, il s'était proposé de leur donner un signe sensible de sa présence, mais sous une forme qui ne pût éveiller aucune idée idolâtrique ni même anthropomorphique. Il commanda de faire l'arche.

L'arche est une imitation du *naos* égyptien, l'objet dont on pouvait le plus facilement exclure tout souvenir idolâtrique. C'est un *'ârôn*, un coffre destiné à garder les objets; ce n'est pas une *têbâh*, comme l'arche de Noé ou la nacelle dans laquelle Moïse enfant fut déposé, Gen., VI, 14; Exod., II, 5; ce n'est pas non plus une barque sacrée : elle ne rappelle en rien la *bari* égyptienne, qui était le véhicule des dieux et des morts sur le Nil céleste. La « barque de Jahvé », dont aiment tant à parler les rationalistes, n'existe donc que dans leur imagination. Ensuite l'arche, comme nous allons le voir, ne renfermait et ne portait aucune image de la divinité; elle était seulement le signe de la présence divine et le lieu où se manifestait cette présence. C'était donc comme une sorte de sacrement, révélant par sa réalité visible la présence de celui

qu'on ne peut voir, sans qu'il y eût péril de confondre jamais le symbole matériel avec la divinité spirituelle. Bossuet explique en ces termes le rôle de l'arche : « Depuis que Dieu s'est fait un peuple particulier, à qui il a donné une loi et prescrit un culte, sa présence s'est tournée en chose ordinaire, dont il a établi la marque sensible et perpétuelle dans l'arche d'alliance. La présence de Dieu se rendait sensible par les oracles qui sortaient intelligiblement du milieu de l'arche, entre les deux chérubins. L'arche, en cet état, était appelée l'escabeau des pieds du Seigneur, I Par., XXVIII, 2 ; on lui rendait l'adoration qui était due à Dieu, conformément à cette parole : *Adorez*

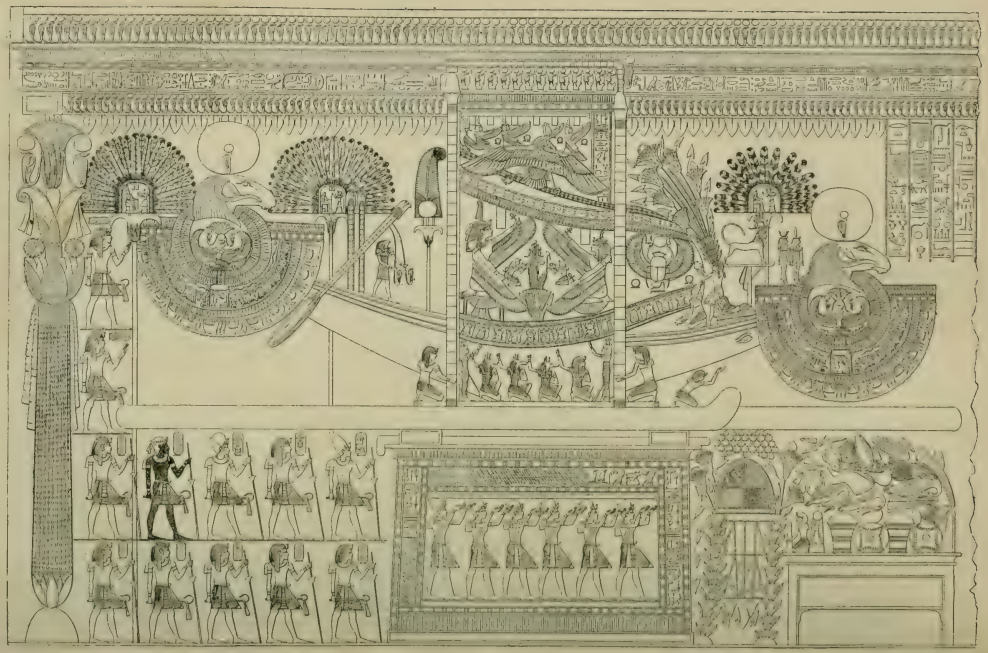
241. — Barque sacrée portée en procession. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 189.

l'escabeau de ses pieds, Ps. XCVIII, 5, parce que Dieu y habitait et y prenait sa séance. » *Élév. sur les myst.*, IXe sem., 8. Jusqu'à sa disparition, l'arche garda cette haute signification.

II. *Description de l'arche.* — C'était un coffre fabriqué selon les prescriptions du Seigneur lui-même. Exod., XXV, 10-22. Il était en bois de *setim*, c'est-à-dire d'acacia. Voir ACACIA, col. 103. Les dimensions sont indiquées en coudées : deux et demie pour la longueur, soit de 1^m30 à 1^m40 ; une et demie pour la largeur et autant pour la hauteur, soit de 0^m78 à 0^m84. Des plaques d'or très pur la revêtaient à l'intérieur et à l'extérieur, et une bordure saillante ou guirlande de même métal régnait tout autour. Aux quatre angles, et vraisemblablement vers le haut, étaient fixés des anneaux d'or sur les deux faces latérales ; dans ces anneaux entraient des perches d'acacia revêtues d'or, au moyen desquelles on portait l'arche. Ces perches restaient là à demeure, même dans le Saint des saints du temple de Salomon. III Reg., VIII, 7, 8.

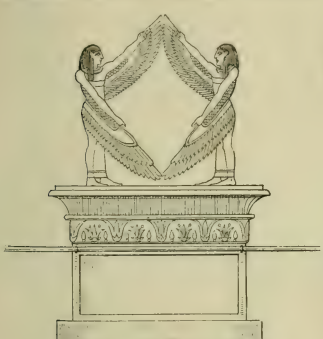
Pour couvrir l'arche, le Seigneur ordonna de fabriquer un *kappôréf*, mot qui signifie étymologiquement « couvercle » et « ce qui couvre le péché, ce qui rend propice ». Le premier sens est ici très secondaire, et les versions ont avec raison adopté le second : Septante : Ἱλαστήριον ; Vulgate : *propitiatorium*. L'or très pur dont cet objet devait être fabriqué indiquait d'ailleurs qu'il ne pouvait être un simple couvercle. Sur le propitiatoire étaient deux Chérubins d'or martelé, un de chaque côté, étendant leurs ailes horizontalement, de manière à couvrir le propitiatoire. Le mot « Chérubin » a différents sens dans la Bible. Bien que d'origine sémitique, il désigne ici des figures qui ont sans doute plus d'analogie avec les divinités ou personnages ailés d'Égypte qu'avec les *kirubi* à ailes d'aigle d'Assyrie. Les Chérubins de l'arche étaient des personnages probablement debout, comme furent plus tard ceux du Saint des saints. II Par., III, 13. Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. I, p. 158, pense qu'ils avaient des têtes d'aigles ou de vautours, parce que ces oiseaux sont appelés *kurub* en assyrien. Mais cette idée est inacceptable. De grands oiseaux d'or eussent rappelé trop vivement les divinités égyptiennes à tête d'ibis ou d'épervier, tandis que la figure humaine pouvait exprimer le respect et l'adoration, et, avec les grandes ailes, représenter sans danger d'idolâtrie les anges, serviteurs de Jéhovah. Ces figures de Chérubins furent la seule exception apportée à la loi qui défendait de faire des images taillées. Mais cette exception ne pouvait créer de difficulté, parce qu'elle était ordonnée de Dieu même, et que l'arche était toujours voilée aux yeux du peuple. Voir CHÉRUBINS.

Nous donnons ici deux essais de reconstitution de l'arche d'alliance, d'après les données bibliques et les monuments égyptiens. Il est évident en effet qu'on ne peut emprunter qu'à ces derniers les éléments figurés de cette reconstitution. Les ouvriers hébreux du désert



242. — Barque sacrée avec tous ses ornements, XXe dynastie, Thèbes, Abd-el-Queria. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 235.

n'avaient d'autres notions artistiques que celles du peuple au milieu duquel ils avaient vécu si longtemps, et ils ne connaissaient d'autres procédés d'exécution que ceux dont eux-mêmes avaient pratiqué l'usage dans les ateliers égyptiens. L'arche pouvait être à côtés perpendiculaires (fig. 243), comme le coffre de la figure 241, ou à côtés légèrement obliques (fig. 244), comme dans le meuble qui soutient la *bari* de la figure 242. Elle était presque certainement surmontée de la gorge si nettement accusée qui sert de corniche à la plupart des œuvres égyptiennes, meubles ou édifices. Le texte sacré parle d'une sorte de guirlande ou de bordure décorative en or entourant l'arche. Cette décoration devait être soit la corniche elle-même, ornée de motifs en relief, comme dans la figure 244, soit une frise placée au-dessous, comme dans la figure 243. Les monuments

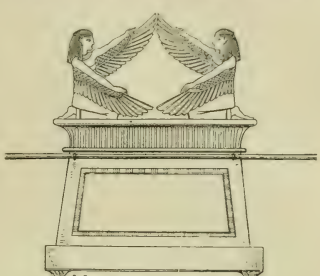


243. — Essai de reconstitution de l'arche.

égyptiens sont riches en décorations de ce genre. Les Hébreux ont dû naturellement en choisir qui fussent dépourvues de caractère idolâtrique, et empruntées soit au règne végétal, soit à ces combinaisons de lignes géométriques, dont les artistes égyptiens tiraient des effets si gracieux et si variés. Les bâtons et les anneaux qui les soutiennent ont leur place indiquée au-dessous de la corniche ou de la frise, comme dans la figure 245, où sont représentés deux prêtres portant une arche sacrée.

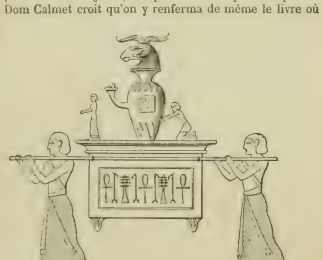
Il n'y a pas à hésiter quant à la forme qu'il convient de supposer aux Chérubins de l'arche d'alliance. Les orfèvres hébreux avaient eu sous les yeux en Égypte des représentations analogues ; il est probable que, tout en y attachant une signification différente, ils en ont reproduit le type et l'attitude, à en juger par ce que dit l'Exode, XXV, 18-20; XXXVII, 7-9. Dans l'une de nos reconstitutions (fig. 243), les Chérubins sont debout; dans l'autre (fig. 244), ils sont agenouillés. Ces deux attitudes différentes se trouvent aux deux étages du naos de la figure 241. La description fournie par le texte sacré est trop vague pour qu'on puisse décider laquelle de ces deux hypothèses répond le mieux à l'antique réalité. On peut cependant alléguer, pour préférer l'attitude droite, que c'est ainsi que Salomon fit représenter les Chérubins du Saint des saints, II Par., III, 13. Il est certain en tout cas que, dans une reconstitution de ce genre, la logique réclame qu'on fasse dériver l'œuvre hébraïque de l'art égyptien. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait recourir à une intervention directe de Dieu, et ici il n'y a pas de raison suffisante pour la supposer.

III. *Destination de l'arche.* — L'arche était faite tout d'abord pour contenir le « témoignage », c'est-à-dire les tables de la loi. Exod., XL, 18; Deut., X, 5. Moïse reçut ensuite l'ordre de mettre dans le tabernacle, près de l'arche, une urne d'or renfermant de la manne, Exod., XVI, 34, et la verge d'Aaron qui avait fleuri. Num.,



244. — Autre essai de reconstitution de l'arche.

XVII, 10. On comprend que, surtout pendant les longues pérégrinations du désert, il fut bien plus commode et bien plus sûr de garder ces deux objets dans l'arche même. Saint Paul, Heb., VII, 4, dont la parole est ici confirmée par la tradition juive, dit qu'en effet ils y furent placés. Dom Calmet croit qu'on y renferma de même le livre où



245. — Prêtres égyptiens portant un coffre sacré. D'après la *Description de l'Égypte.*

Moïse avait écrit la loi. Deut., XXXI, 26. Moïse prescrivit que ce livre fût mis « sur le côté de l'arche » ; mais aucun texte ne permet de savoir s'il fut introduit à l'intérieur, comme la mesure de manne et la verge d'Aaron. Quand le temple fut bâti, on ne laissa plus dans l'arche que les tables de la loi. III Reg., VIII, 9.

L'arche était surtout destinée à supporter l'oracle, c'est-à-dire l'espace délimité par la table du propitiatoire et les ailes des Chérubins. Le Seigneur avait dit à Moïse : « De là j'ordonnerai, et je te dirai sur le propitiatoire, du milieu des deux Chérubins qui sont sur l'arche du témoi-

gnage, tout ce que je commanderai par toi aux enfants d'Israël. » Exod., xxv, 22; xxx, 36. Pour parler à Moïse, le Seigneur manifestait sa présence par l'apparition d'une nuée. Lev., xvi, 2; Num., xvii, 4. En même temps que Moïse voyait la nuée, « il entendait la voix de celui qui lui parlait du propitiatoire, qui est au-dessus de l'arche du témoignage, entre les deux Chérubins. » Num., vii, 89. Le Seigneur parla de même à Josué, Jos., vii, 6-10, et ensuite aux grands prêtres, du moins dans certaines circonstances plus graves. Dans tout l'Ancien Testament, il est parlé du Seigneur comme de celui qui est assis entre les Chérubins. I Reg., iv, 4; II Reg., vi, 2; IV Reg., xix, 15; Ps. lxxix, 2; xcviii, 1; Is., xxxvii, 16; Dan., iii, 55. « Dieu est au-dessus de tout et incompréhensible à toute créature, dit saint Thomas; c'est pourquoi, au lieu de représenter par un simulacre sa nature invisible, on se contentait de figurer son trône. La créature intelligible est, en effet, au-dessus de Dieu, comme le trône au-dessous de celui qui est assis. » 1ª 2ª, cii, iv ad 6. C'est cette présence divine, sous l'apparence de nuée au-dessus de l'arche, que les Juifs ont appelée plus tard *šekinâh*, σκήνωσις, c'est-à-dire « résidence », du verbe *šâkan*, employé continuellement dans l'Écriture pour marquer que Dieu réside en quelque endroit.

IV. *Histoire de l'arche.* — L'arche fut construite par Béséléel, conformément aux prescriptions du Seigneur. Exod., xxxvii, 1-9. Le premier mois de la seconde année après la sortie d'Égypte, la fabrication du tabernacle et de tous les objets nécessaires au culte fut achevée, et l'on en fit l'inauguration. Moïse mit les tables de la loi dans l'arche, passa les bâtons dans les anneaux, disposa le propitiatoire à sa place, introduisit l'arche dans le tabernacle, et suspendit en avant un voile qui devait la dérober aux regards. Exod., xxx, 6; xl, 1-3, 18, 19. Ce jour-là se montra pour la première fois au-dessus du tabernacle la nuée glorieuse qui révélait la présence du Seigneur, et qui, par sa disparition ou sa permanence, devait régler les départs et les séjours de l'immense émigration. Parmi les lévites, ceux de la famille de Caath furent chargés de garder l'arche, Num., iii, 31, et aucun membre des autres tribus, ni même des autres familles lévitiques, n'avait le droit de la porter, ni seulement de la toucher. Jos., iii, 4; II Reg., vi, 6; I Par., xv, 2. Quand on levait le camp, les lévites détachaient le voile qui fermait l'entrée du Saint des saints et en enveloppaient l'arche. Ils mettaient par-dessus une couverture de peau teinte en bleu, et une troisième enveloppe couleur d'hyacinthe. Num., iv, 5, 6. Toutes choses étaient remises en état, quand on s'arrêtait pour un séjour prolongé. Dans les marches, l'arche était toujours portée en avant. Quand on l'élevait pour le départ, ou qu'on la déposait à l'arrivée, on entonnait un chant solennel. Num., x, 33-36. Le cantique du départ a été par la suite magnifiquement développé dans le Psaume lxviii.

L'arche était la garantie de l'assistance divine dans le voyage et dans les combats. On le comprit surtout quand, après le retour des explorateurs de Chanaan, le peuple révolté, puis châtié, voulut marcher contre les Amalécites et les Chananéens. Comme le Seigneur n'approuvait pas cette entreprise, l'arche ne sortit pas du camp, et en son absence les Hébreux furent défaits. Num., xiv, 44. Pendant le séjour au désert, l'arche guida ainsi le peuple et présida à tous ses actes.

Sous Josué, c'est à son contact que les eaux du Jourdain se séparèrent, et permirent à tout le peuple de traverser le fleuve. Jos., iii, 1-iv, 18. Elle fut ensuite portée pendant sept jours autour de Jéricho, jusqu'à l'écroulement des murs de la ville. Jos., vi, 6-16. Enfin elle présida, entre le mont Hébal et le mont Garizim, à la scène grandiose des bénédictions et des malédictions. Jos., viii, 33. Dès l'établissement dans la Palestine, il avait fallu se préoccuper de trouver au tabernacle et à l'arche qu'il contenait un lieu de résidence ordinaire. Le lieu choisi fut Silo, dans la tribu d'Éphraïm, au centre du pays conquis. Jos., xviii, 1. Là fut établie la « maison du Seigneur », Jud., xviii, 31; xx, 18; I Reg., i, 24, auprès de laquelle demeurait le grand prêtre. I Reg., iii, 3. Mais comme alors le tabernacle était fixé dans des conditions qui ne permettaient plus de le déplacer facilement comme au désert, l'arche était emportée seule en cas de guerre. C'est ainsi qu'on la trouve à Béthel pendant la lutte contre les Benjamites, Jud., xx, 18, 26, 27 (et non à Silo, comme saint Jérôme l'explique à tort au ℣. 18). Sous le grand prêtre Héli, elle fut emmenée à la guerre contre les Philistins et prise par eux. Cette catastrophe inouïe plongea tout Israël dans la plus amère désolation, I Reg., iv, 3-22; mais Dieu lui-même allait prendre soin de sa gloire. Aux yeux des Philistins, la capture de l'arche était la victoire remportée par leur dieu sur le Dieu des Israélites; aussi placèrent-ils le glorieux trophée dans le temple de Dagon, à Azot. Mais deux jours de suite ils trouvèrent leur idole d'abord renversée, puis mutilée devant l'arche. En même temps, une maladie honteuse frappa les habitants d'Azot, et de terribles fléaux fondirent sur leur région. Les Philistins promenèrent alors l'arche de ville en ville; mais partout où elle arrivait, la colère divine se déchaînait, si bien que les gens d'Accaron refusèrent de lui ouvrir leurs portes. I Reg., v. Enfin, au bout de sept mois, sur le conseil de leurs prêtres et de leurs devins, les Philistins la placèrent sur un chariot neuf traîné par deux vaches, y joignirent des présents expiatoires, et laissèrent les animaux aller où ils voulurent. Ceux-ci se dirigèrent vers le pays des Israélites. Dès que les habitants de Bethsamès, dans la tribu de Juda, virent arriver l'arche, ils furent au comble de la joie. Les lévites la déposèrent sur une grande pierre, et l'on immola devant elle les deux animaux qui l'avaient conduite. Mais les Bethsamites jetèrent volontairement sur elle des regards indiscrets, soit qu'elle n'eût plus ses voiles, soit qu'ils eussent eu la témérité de les soulever. Un certain nombre de Bethsamites payèrent de leur vie cette irrévérence. Les survivants envoyèrent alors dire aux gens de Cariathiarim de venir chercher l'arche. I Reg., vi. Ceux-ci arrivèrent, et, instruits par l'expérience de leurs voisins, se comportèrent avec plus de respect. On ne voulut pas, sans une révélation spéciale, reconduire l'arche jusqu'à Silo, et on l'arrêta à Gabaa, colline voisine de Cariathiarim. I Par., xiii, 6; on la plaça dans la maison du lévite Abinadab, et on consacra son fils Éléazar pour la garder. Elle resta là pendant vingt ans, I Reg., vii, 1, 2, et Saül vint l'y prendre pour l'emmener avec lui dans la guerre contre les Philistins. I Reg., xiv, 18.

Après avoir battu à son tour ces irréconciliables ennemis, David voulut retirer l'arche de sa demeure provisoire, afin de la placer à Sion, le siège de sa puissance. Pendant près de trois siècles, elle avait été à Silo, sous la garde de la tribu d'Éphraïm, alors prépondérante. Avec David, la suprématie politique passait à la tribu de Juda, à qui la prophétie de Jacob promettait de si glorieuses destinées. Il importait que le centre religieux ne fût pas distinct du centre politique. Les veaux d'or érigés à Béthel et à Dan ne montrent que trop ce qu'on eût fait à Silo, si l'arche y eût résidé encore au temps de Jéroboam. David se rendit à Gabaa avec les hommes de Juda, et fit placer l'arche sur un chariot neuf, que dirigeaient Oza et Ahio, fils d'Abinadab; le roi et ses hommes jouaient des instruments dans le cortège. A un moment, un faux pas des bœufs fit vaciller l'arche, et Oza étendit la main pour la soutenir. Il fut aussitôt frappé de mort, sans doute parce que, bien que lévite, il s'était arrogé un droit qui n'appartenait qu'aux descendants de Caath. Num., iii, 31. Cet accident effraya David, qui laissa l'arche dans la maison d'Obédédom le Géthéen, probablement dans le voisinage de Jérusalem. Elle y devint une source de bénédictions pour toute la maison où elle résidait. Au bout de trois mois, le roi vint la reprendre, et en fit la translation

solennelle dans le nouveau tabernacle qu'il avait élevé à Sion. II Reg., VI, 1-17; I Par., XIII, 3-14; XV-XVI, 1. A l'occasion de cette fête furent composés les Psaumes XXIII et CIV; le Psaume CXXXI, de date plus récente, rappelle les principaux détails de cette translation.

Toutefois l'arche n'avait encore à Sion qu'un abri précaire; David et ses officiers y songeaient avec peine, II Reg., VII, 2; XI, 11, et le saint roi préparait tout pour que son fils put élever un temple digne d'elle. Dans son respect pour l'arche, il ne voulut pas qu'on l'éloignât de Jérusalem, quand lui-même eut à fuir devant Absalom révolté, et il ordonna au grand prêtre Sadoc et aux lévites qui la lui apportaient de retourner avec elle à Sion. II Reg., XV, 24-29. Salomon alla offrir des holocaustes devant l'arche, à la suite du songe où il avait demandé à Dieu la sagesse, III Reg., III, 15, et il eut l'honneur de l'installer dans son sanctuaire définitif, après la dédicace solennelle du temple. III Reg., VIII, 1-21; II Par., V, 7-9. La sortie de l'arche n'est plus mentionnée sous les successeurs de Salomon. Il est à croire pourtant que des rois impies, comme Manassé et Amon, la retirèrent du Saint des saints pour la reléguer ailleurs; car Josias dut ordonner aux lévites de la remettre à sa place, en leur défendant de la transporter désormais. II Par., XXXV, 3.

Aux approches de la captivité, Jérémie annonça que le rôle de l'arche était fini; désormais, surtout au temps du Messie, « on ne dira plus : l'arche de l'alliance du Seigneur. On n'y pensera plus, on ne s'en souviendra plus, on ne la visitera plus, et elle ne sera pas rétablie. » Jer., III, 16. Le prophète eut lui-même mission de la faire disparaître avant les mauvais jours. Dans une lettre des Juifs de Jérusalem à ceux d'Égypte, le fait suivant est rapporté comme extrait d'un écrit de Jérémie : « Le prophète, sur un ordre reçu de Dieu, commanda qu'on apportât avec lui le tabernacle et l'arche, jusqu'à ce qu'il fût arrivé à la montagne sur laquelle Moïse était monté, et d'où il avait vu l'héritage de Dieu. Quand Jérémie y fut parvenu, il y trouva l'emplacement d'une caverne, y plaça la tente, l'arche et l'autel des parfums, et en boucha l'entrée. Or quelques-uns de ceux qui étaient avec lui s'approchèrent pour remarquer l'endroit, et ils ne purent le trouver. Jérémie s'en aperçut et les blâma en disant : Cet endroit restera ignoré jusqu'à ce que Dieu rassemble la famille de son peuple et lui fasse miséricorde. C'est alors que le Seigneur manifestera ces choses, que la majesté du Seigneur apparaîtra, et qu'il y aura une nuée comme celle qui se montrait à Moïse, et comme celle que vit Salomon quand il demanda que ce lieu fût consacré au Dieu souverain. » Cette lettre, consignée au second livre des Machabées, II, 4-8, ne participe pas, d'après certains exégètes, à l'inspiration du livre, parce qu'elle y est simplement rapportée; mais elle représente assurément une tradition sérieuse, antérieure de plus d'un siècle à l'ère chrétienne, et bien plus digne de foi que le récit du IVe livre apocryphe d'Esdras, X, 22, qui fait prendre l'arche par les Chaldéens, ou que celui des Talmudistes, d'après lesquels Josias aurait caché l'arche dans un réduit très secret, ménagé par Salomon, en prévision de la prise et de l'incendie du temple. Les rabbins pensent que l'arche sera retrouvée à la venue du Messie.

Ce qui est certain, c'est que l'arche n'était pas dans le second temple. Il n'en est jamais fait mention, dans les occasions mêmes où son souvenir s'imposait, par exemple dans les récits de la consécration du temple ou de la restauration du culte. Il est vrai qu'au second livre des Paralipomènes, V, 9, le chroniqueur, qui est probablement Esdras, dit de l'arche : « Elle fut là jusqu'au jour présent. » Mais tout le monde reconnaît que l'auteur a puisé à des sources diverses, et a inséré dans son œuvre des documents antérieurs. La remarque qui précède doit appartenir à un de ces documents, écrit avant la captivité et cité mot à mot, tel que le rédacteur des Paralipomènes l'a trouvé dans ses sources.

V. *Allégations rationalistes.* — Nous les empruntons à deux auteurs qui font habituellement écho aux rationalistes allemands.

1° « Dès leur séjour dans le pays de Gosen (Gessen), les Israélites se firent *sans doute* une arche » semblable à celle des Égyptiens; « ils l'emportèrent *probablement* avec eux quand ils quittèrent le pays. » Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 145. Le même auteur cite plus loin, p. 179, avec complaisance l'opinion de ceux qui prétendent qu'Aaron n'est autre chose que le nom de l'arche *'ârôn* devenu nom d'homme, et que les *beni-ahron* sont tout simplement les porteurs de l'arche. — Cette dernière opinion n'a d'autre base que la similitude des mots *'ârôn* et *'Ahârôn*, et le besoin de dire le contraire de ce que raconte la Bible. Quant à l'arche même, les Israélites n'en furent en possession qu'un an après la sortie d'Égypte. Le critique n'a ici à opposer au récit positif de l'Exode qu'un « sans doute » et qu'un « probablement ».

2° « Nous n'avons aucun motif pour admettre qu'il n'y eut jamais qu'un coffret de cette espèce sur le territoire israélite; *la vraisemblance*, tout au contraire, est que plusieurs sanctuaires possédaient des objets qualifiés arches de Dieu. » M. Vernes, *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, t. I, p. 108. — La même arche a été transportée successivement dans plusieurs endroits, jamais il n'est question de l'existence simultanée de différentes arches. M. Renan le constate expressément : « L'arche israélite était une chose unique par essence; il ne vint jamais à la pensée de personne qu'on pût créer une seconde arche. » *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 294.

3° « Dans l'arche divine du temple de Jérusalem, comme dans les autres, nous devons supposer la présence d'un objet sacré, *probablement* d'une pierre précieuse... Il est malheureux que nous ne possédions aucune donnée authentique sur le coffret sacré de Jérusalem : nous ignorons la nature de son contenu. » M. Vernes, *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, t. I, p. 109, 110. — Cette ignorance et cette supposition ne sont possibles que si, comme les rationalistes, on commence par ne tenir aucun compte des livres historiques. On a vu plus haut ce que l'Exode et le troisième livre des Rois disent du contenu de l'arche.

4° L'arche n'aurait été qu'un objet d'idolâtrie, analogue aux *bari* d'Égypte. La Bible dit bien qu'elle n'était que le siège du Dieu spirituel et invisible; « l'idée à elle seule est d'une incomparable beauté, d'une réalité spirituelle avec laquelle rien ne saurait rivaliser. » Mais « *assurément* l'arche de Dieu n'a jamais existé dans ces conditions, soit avant l'entrée en Palestine, soit dans la période qui court de 1100 à 600 environ avant notre ère ». — « Avant de rendre un culte à Yahvéh sous la forme d'un taureau, comme à Dan et à Béthel, d'un serpent, comme à Jérusalem, etc., les Israélites, *cela est conforme à toutes les analogies*, ont dû l'adorer sans images, c'est-à-dire dans les objets informes, dans les pierres, par exemple. » M. Vernes, *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, t. I, p. 149, et *Revue de l'histoire des religions*, janvier 1882, mai 1883. — Cette accusation d'idolâtrie est une des thèses favorites du rationalisme, quand il s'occupe du peuple hébreu. Jusqu'à la captivité, il est vrai, les Israélites ont manifesté des tendances à l'idolâtrie, et ils ont fréquemment succombé à la tentation. Mais les livres historiques démontrent clairement que jamais, de Moïse jusqu'à l'exil, l'idolâtrie ne fut la religion officielle, universelle et incontestée des Israélites; que jamais surtout le culte de Jéhovah ne fut un culte idolâtrique. Les analogies n'ont pas de prise contre l'histoire positive, et l'on ne peut conclure logiquement de l'idolâtrie des Égyptiens à celle des Hébreux du désert, ni de quelques écarts idolâtriques à l'idolâtrie légale des Israélites. Tout, au contraire, dans l'histoire biblique montre l'action de Dieu pour faire de son peuple le dépositaire des grandes traditions spiritualistes et mono-

théistes, traditions dont l'origine *naturelle* n'est pas plus explicable après la captivité, quand le monde entier était polythéiste, qu'elle ne l'est au temps de Moïse. Dieu est intervenu à son heure : l'histoire en fait foi, et les raisonnements ne peuvent entamer son témoignage.

VI. *Symbolisme de l'arche.* — Conformément au principe posé par saint Paul : « Toutes ces choses leur arrivaient en figure, » I Cor., x, 11, la tradition catholique a trouvé dans l'arche d'alliance le symbole des réalités merveilleuses de la loi de grâce. L'arche représente donc :

1° Le Fils de Dieu incarné. « L'arche représentait au vieux peuple le Fils de Dieu fait homme, qui est le prince du peuple nouveau. » Bossuet, *Sermon pour l'Ascension*, 1656, exorde. Voici comment s'explique le symbole : « Le Christ lui-même était signifié par l'arche; car de même que l'arche était construite en bois de séthim, ainsi le corps du Christ se composait de membres très purs. Elle était revêtue d'or, parce que le Christ fut rempli de sagesse et de charité, dont l'or est le symbole. Dans l'arche était une urne d'or : c'était la sainte âme contenant la manne, c'est-à-dire la sainteté et la divinité dans toute leur plénitude. Il s'y trouvait aussi la verge, figure de la puissance sacerdotale du Christ fait prêtre pour l'éternité. Enfin les tables de la loi, qu'on y avait placées, marquaient que le Christ est l'auteur de la loi. » S. Thomas, Ia 2ae, q. 102, a. 4, ad 6um. Le symbole s'applique aussi au mystère de l'Ascension, par lequel Jésus-Christ remonte au ciel après sa victoire, comme l'arche remontait à Sion, Ps. XLVI, 6, et au mystère de l'Eucharistie : « Les espèces sacramentelles sont figurées par le voile, le corps du Christ par l'arche, l'âme par l'urne, la divinité par la manne. » S. Bonaventure, *Serm. II in Domin.* IV *Advent.*

2° La très Sainte Vierge. « Le prophète David dansa devant l'arche. Quelle est cette arche, sinon la bienheureuse Marie? Car, si l'arche renfermait les tables de la loi, Marie portait l'héritier même de la loi. » SERM. XLIII (attribué à) saint Ambroise, *Patr. lat.*, t. XVII, col. 689. C'est pourquoi, dans les litanies, l'Église appelle la très Sainte Vierge *Fœderis arca*, « arche d'alliance ».

3° L'Église. Isaïe permet de faire cette application à l'Église militante, Is., IV, 5, et saint Jean à l'Église triomphante, Apoc., XI, 19. H. LESÊTRE.

2. ARCHE DE NOÉ, en hébreu *tébâh*, mot qui ne se rencontre plus que dans l'Exode, II, 3, pour désigner la petite nacelle de papyrus dans laquelle Moïse fut exposé sur le Nil; dans le grec des Septante et dans Hebr., IX, 7, κιβωτός, et dans Josèphe λάρναξ. Ces noms et les détails de sa description montrent que l'arche n'était pas un vaisseau proprement dit, muni de mâts, de voiles, d'avirons, etc., quoique l'auteur de la Sagesse, XIV, 6, l'appelle naturellement par analogie σχεδία, « navire; » mais plutôt une sorte de coffre, une énorme caisse flottante, sans quille et à fond plat. Sa forme, apparemment cubique, était peu favorable à la navigation, mais la rendait elle-même très propre à porter une forte cargaison et à bien se tenir sur l'eau. Saint Augustin, *De Civitate Dei*, XV, 27, t. XLI, col. 475, a vu dans cette disposition une marque de la Providence divine, et de fait Dieu, en qualité d'architecte de l'arche, Gen., VI, 14-16, a dû lui donner la forme qui répondait le mieux à sa destination. Un riche marchand hollandais, Pierre Jansen, construisit en 1604, à Hoorn, un bâtiment de mêmes proportions que l'arche, quoique plus petit, et il constata que s'il n'était pas apte aux voyages de long cours et à une marche rapide, il était très commode pour le fret : on calcula qu'il pouvait contenir un tiers de plus de marchandises que les autres vaisseaux, sans exiger un plus grand nombre de bras pour le manœuvrer.

L'arche était en bois de *gôfer*, sorte d'arbre résineux dont on ne peut préciser la nature, et qui serait le cèdre, ou plutôt le cyprès, que sa légèreté et sa dureté rendent très propre aux constructions navales. Les Septante et saint Jérôme y ont vu des bois équarris ou aplanis. Les ais furent enduits de *kôfer*, bitume ou résine, à l'intérieur et à l'extérieur, pour que l'eau ne pût pénétrer. Le dedans était distribué en un certain nombre de *qinnim* ou *nids*, c'est-à-dire de petits compartiments isolés, destinés à recevoir les diverses espèces d'animaux. Ces nids superposés formaient trois étages, appelés inférieur, deuxième et troisième. Contrairement au texte sacré, Philon, *Vita Mosis*, II, et Josèphe, *Antiq. jud.*, I, III, comptent quatre étages.

Les dimensions de l'arche étaient de 300 coudées en longueur, de 50 en largeur et de 30 en hauteur. On a beaucoup discuté sur la valeur de la coudée. Origène, *Hom. II in Genesim*, t. XII, col. 165; *Contra Celsum*, IV, t. XI, col. 1006, et saint Augustin, *De civitate Dei*, XV, 27, t. XLI, 474; *Quæstiones in Heptateuchum*, I, 4, t. XXXIV, col. 549, pour répondre aux objections de Celse, ont supposé, sans raison suffisante, que ces coudées valaient six coudées ordinaires; ils aboutissaient à des chiffres invraisemblables. Il est plus probable que la mesure adoptée était la coudée commune, la *coudée d'homme*, comme Moïse s'exprime ailleurs, Deut., III, 11, équivalant à la longueur de l'avant-bras ou à la distance du coude à l'extrémité du doigt du milieu, et évaluée approximativement à 525 millimètres. En nombres ronds, la longueur de l'arche était donc de 156 mètres, sa largeur de 26, et sa hauteur de 16; la capacité totale s'élevait à 64 896 mètres cubes.

Des ouvertures devaient laisser passer la lumière. Le texte ne permet pas de déterminer avec certitude si Noé se contenta de la seule fenêtre par laquelle sortit le corbeau, Gen., VIII, 6, ou s'il établit tout un système d'éclairage dont le détail est inconnu. Il est ridicule de dire avec R. Ahia-ben-Zeïra qu'au milieu des ténèbres de l'arche Noé distinguait le jour de la nuit à l'aide de perles et de pierres précieuses, dont l'éclat pâlissait le jour et brillait la nuit, *Talmud de Jérusalem*, traité *Pesahim*, I, 1, traduction Schwab, Paris, 1882, t. V, p. 2, ou avec Édouard Dickinson que Noé, très habile chimiste, avait découvert une huile éthérée, qui donnait une lumière aussi éclatante que le soleil. L'ouverture par laquelle sortit le corbeau avait un treillis ou un transparent, *hallôn*, distinct de *sôhar*, qui pouvait s'ouvrir et se fermer. Gen., VIII, 6. Nous ignorons comment elle était disposée, et si elle se trouvait sur un côté de l'arche ou sur le toit. Quelques interprètes pensent qu'elle allait en se rétrécissant, de telle sorte qu'elle n'avait plus au sommet qu'une coudée de largeur. Gen., VI, 16. Il est plus vraisemblable qu'il s'agit dans ce passage du toit de l'arche, dont l'inclinaison n'était que d'une coudée. Une porte était ménagée sur un des flancs de l'arche. Dieu lui-même la ferma du dehors, quand Noé fut entré. Gen., VII, 16.

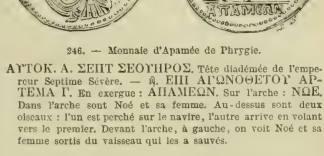
Obéissant avec crainte aux ordres divins, Noé, pour sauver sa famille, Hebr., XI, 7, exécuta l'arche sur les plans que Dieu avait dressés. Gen., VI, 22. Quelques rationalistes se sont demandé comment Noé, seul avec ses fils, avait pu construire un vaisseau d'une si grande dimension. Mais ils supposent à tort que le patriarche n'eut pas d'autres aides que ses enfants. Le récit biblique, en attribuant à Noé la construction de l'arche, n'exclut pas l'emploi d'auxiliaires, il rapporte seulement au personnage principal la bâtisse de tout l'édifice; c'est ainsi qu'il est dit que Salomon a bâti le temple de Jérusalem. Noé a fait comme les chefs de toutes les grandes entreprises, il a recouru aux bras de nombreux ouvriers. Ses contemporains, bien qu'incrédules à la prédiction du déluge, Matth., XXIV, 37; I Petr., III, 20, ne lui refusèrent pas leur concours. Cf. S. Augustin, *Quæstiones in Heptateuchum*, I, 5, t. XXXIV, col. 549. Le temps ne lui a pas fait défaut non plus, puisque Dieu lui annonça longtemps à l'avance le commencement du déluge; et l'histoire a conservé le souvenir de gigantesques constructions que les anciens

ont terminées à la longue et, pour ainsi dire, par les seules forces de leurs bras.

L'arche était destinée à recevoir, outre Noé et sa famille, sept couples ou au moins sept têtes de chaque espèce d'animaux purs, et deux couples d'animaux impurs, Gen., VI, 18-21; VII, 1-3, 7-9, 13-16, des aliments appropriés non seulement pour toute la durée du déluge, mais encore sans doute pour le temps nécessaire aux premières productions du sol après le retrait des eaux. Or les dimensions de l'arche, toutes considérables qu'elles soient, ont paru insuffisantes pour fournir le logement nécessaire à toutes les espèces animales. Tant que le nombre des espèces connues fut peu considérable, les calculs plus ou moins ingénieux des Kircher, des Buteo, des Lepelletier, sur la distribution des animaux dans l'arche, satisfaisaient la légitime curiosité des croyants. Les progrès de la zoologie ont plus que décuplé le nombre des espèces décrites, et les savants les évaluent à plusieurs centaines de mille. Voir Vigouroux, *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, p. 500, note. Il y a donc lieu de se demander si l'arche, si vaste qu'elle fut, aurait pu les contenir toutes. Pour résoudre cette difficulté, il est inutile de recourir avec quelques exégètes d'autrefois à des moyens extrêmes, que le texte sacré n'indique pas, tels que la diminution de la taille des animaux ou leur compénétration. Il importe d'abord de remarquer que certains savants exagèrent le nombre des espèces animales, parmi lesquelles ils introduisent de simples variétés. Du nombre réel, s'il était connu, il faudrait retrancher les espèces d'animaux fossiles, déjà éteintes avant le déluge, celles de beaucoup d'animaux aquatiques et amphibies, et celles enfin dont les larves ne sont pas détruites par l'eau. D'ailleurs, si l'on admet que le déluge ne s'étendit qu'à la terre alors habitée (voir DÉLUGE), l'objection disparaît; car Noé ne prit dans l'arche que les espèces animales qu'il connaissait, et qui étaient relativement peu nombreuses. La capacité de l'arche répondait donc au but que son divin architecte s'était proposé.

Les eaux du déluge, en s'élevant, soulevèrent l'arche qui voguait à la surface, tandis que l'inondation dévastait la terre, Gen., VII, 17 et 18; Dieu gouvernait de sa main puissante le navire qui portait le salut du monde et le germe de la postérité future. Sap., XIV, 6. Seuls ses habitants échappèrent à l'épouvantable cataclysme. Gen., VII, 23. Le vingt-septième jour du septième mois, cinq mois après le commencement du déluge, l'arche se reposa sur les montagnes de l'Ararat, Gen., VIII, 4, en Arménie, selon la traduction de saint Jérôme. Voir ARARAT. Par sa position centrale dans l'ancien continent, ce lieu était très propre à favoriser le repeuplement de la terre et la dispersion des descendants de Noé. Deux montagnes particulières de la chaîne se disputent l'honneur d'avoir reçu l'arche. D'après Josèphe, *Antiq. jud.*, I, III, 6; Bérose, cité par Eusèbe, *Præp. Evang.*, IX, 11, t. XXI, col. 697; les targumistes Onkélos et le pseudo-Jonathan; saint Éphrem, *Hæres.*, I, 4; XVIII, 3, et la version syriaque, c'est le Djébel des monts Gordyens, dans le Kurdistan. Bérose ajoute qu'une partie du vaisseau de Xisuthrus y subsistait encore de son temps, et que les pèlerins raclaient l'asphalte des débris et s'en servaient comme d'amulettes pour repousser les maléfices. La tradition juive et arménienne a fixé le lieu du repos de l'arche sur le mont Ararat lui-même. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., 1889, t. I, p. 251-254.

Après un séjour d'un an et dix jours, Noé, ses enfants et tous les animaux, sur l'ordre de Dieu, quittèrent l'arche qui les avait préservés. Gen., VIII, 14-19. L'Écriture ne nous dit pas ce que devint le grand navire, sauveteur du genre humain. Son souvenir ne s'est pas perdu, surtout dans le pays où l'arche s'est arrêtée. Du temps de l'empereur Auguste, les Arméniens assuraient qu'il y avait encore sur la montagne Barris [le vaisseau] des restes de l'arche. Saint Théophile d'Antioche, cité par saint Épiphane, *Adversus hæreses*, I, t. XLI, col. 260, et saint Isidore de Séville, *Etymolog.*, XIV, 8, t. LXXXIII, col. 521, ont enregistré cette tradition. Dans le IIe et le IIIe siècle de l'ère chrétienne, les autorités sacerdotales d'Apamée de Phrygie firent frapper des médailles qui ont pour type l'arche ouverte, renfermant Noé et sa femme (fig. 246). La ville elle-même s'appelait Κιβωτός. Les premiers chrétiens du



246. — Monnaie d'Apamée de Phrygie.

ΑΥΤΟΚ. Α. ΣΕΠΤ ΣΕΟΥΗΡΟΣ. Tête diadémée de l'empereur Septime Sévère. — ℞. ΕΠΙ ΑΥΡΝΟΦΕΟΥ ΑΡΤΕΜΑ Γ. En exergue : ΑΠΑΜΕΩΝ. Sur l'arche : ΝΩΕ. Dans l'arche sont Noé et sa femme. Au-dessus sont deux oiseaux : l'un est perché sur le navire, l'autre arrive en volant vers le premier. Devant l'arche, à gauche, on voit Noé et sa femme sortis du vaisseau qui les a sauvés.

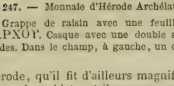
pays bâtirent au lieu désigné par la tradition comme le point d'arrêt de l'arche un couvent, dit le monastère de l'Arche, où ils célébraient une fête annuelle en mémoire de la sortie de Noé et de sa famille.

L'arche de Noé a reçu dans le christianisme de nombreuses significations mystiques. L'abbé Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., art. *Noé*, p. 501-502, a recueilli celles que lui donnent les monuments figurés. Les Pères, s'appuyant sur I Petr., III, 20, ont surtout vu dans l'arche la figure de l'Église. L'arche était pour les contemporains de Noé le seul moyen de salut : en dehors de l'unique arche sacrée du Christ, les hommes ne peuvent se sauver. Cf. Jos. Brucker, *L'universalité du déluge*, Bruxelles, 1886, p. 38-49; Ch. Robert, *La non-universalité du déluge*, Paris et Bruxelles, 1887, p. 28-42. L'arche renfermant des animaux purs et impurs représentait l'Église, composée de justes et de pécheurs. Ces animaux d'espèces différentes et de tous les genres étaient l'image de la belle variété des membres de l'Église et de sa catholicité. Fortement ballottée sur les eaux du déluge, l'arche ne fut ni renversée ni submergée : symbole de l'Église, sans cesse roulée par les flots agités de l'océan du monde, sur lequel elle vogue, et échappant toujours à la tempête. Voir Taillan, *Christologia Veteris Testamenti*, autographie, Laval, p. 37-41; Hurter, *De arca Noe Ecclesiæ typo Patrum sententiæ*, dans ses *Opuscula Patrum selecta*, Inspruck, 1868, t. III, p. 217-233.

Bibliographie. — S. Ambroise, *De Noe et arca*, VI-IX, t. XIV, col. 368-374; Arias Montanus, *Exemplar, sive de sacris fabricis Noah*, etc., Anvers, 1672; Jean Buteo, *De arca Noe*, Lyon, 1554; Athanase Kircher, *Arca Noe*, Amsterdam, 1675; * Matth. Hosti, *Inquisitio in fabricam arcæ Noe*, Francfort, 1575, et Leyde, 1695; * G. Mœbius, *Arca Noe conservatrix generis humani*, Leipzig, 1686; * G. Gaspard Kirchmaier, *Dissertatio de paradiso, arca Noe, diluvio*, etc., Wittenberg, 1662; Matthieu Petitdidier, *Dissertationes historicæ*, etc., diss. XVII, sect. II, Toul, 1690; Pereira, *Comment. in Genesim*, l. X, *De arca Noe*, diss. 1-13, Mayence, 1612; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica Veteris Testamenti*, dissert. X; Jean Le Pelletier, *Dissertation sur l'arche de Noé*, Rouen, 1700; Bernard Lami, *De tabernaculo fœderis*, l. II, c. II, Paris, 1720; *Bible de Vence*, Paris, 1757, t. I, p. 400-413.

E. MANGENOT.

ARCHÉLAÜS (Ἀρχέλαος, « chef du peuple, ») fils d'Hérode le Grand et de la Samaritaine Malthace (fig. 247). Il fut élevé à Rome avec son frère Hérode Antipas. A la mort de son père (4 avant J.-C.), il était âgé de dix-huit ans. D'après le dernier testament d'Hérode le Grand, Archélaüs devait, avec l'assentiment de l'empereur Auguste, hériter de la Judée, de la Samarie et de l'Idumée, et recevoir le titre de roi. Avant même les funérailles d'Hérode, qu'il fit d'ailleurs magnifiques, il se fit reconnaître par les soldats, et il essaya ensuite de gagner la faveur des Juifs par une diminution d'impôts. Mais ceux-ci, rassemblés pour les fêtes de Pâques, sur le refus d'Archélaüs de destituer le grand prêtre Joasar, fils de Boéthos, crurent le moment venu de se débarrasser de la famille d'Hérode, et se révoltèrent. Archélaüs réprima cruellement l'émeute : trois mille Juifs furent tués. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, IX, 1. Une députation juive alla à Rome demander à l'empereur Auguste de rattacher la Judée à la province de Syrie. De leur côté, Archélaüs et son frère Antipas se rendirent aussi à Rome, pour plaider chacun leur cause devant l'empereur. Quelques commentateurs ont cru que Notre-Seigneur avait fait allusion à ces événements dans une de ses paraboles, rapportée par saint Luc., XIX, 12-14 : « Un homme de grande naissance [le fils d'Hérode] s'en alla en un pays lointain [à Rome] pour recevoir un royaume [la Judée] et revenir ensuite... Or ceux de son pays [les Juifs] le haïssaient, et ils envoyèrent après lui une ambassade [à l'empereur Auguste], disant : Nous ne voulons point que cet homme règne sur nous. » Les ambassadeurs juifs n'obtinrent pas gain de cause. Pendant leur absence, la Judée s'était révoltée contre l'autorité romaine.



247. — Monnaie d'Hérode Archélaüs.

ΗΡΩΔΟΥ. Grappe de raisin avec une feuille de vigne. — ℞. ΕΘΝΑΡΧΟΥ. Casque avec une double aigrette et deux paragnathides. Dans le champ, à gauche, un caducée.

Auguste confirma en partie le dernier testament d'Hérode, et Archélaüs eut en partage la Judée, la Samarie et l'Idumée, avec les villes de Césarée, Joppé et Sébaste ; il avait six cents talents de revenu. L'empereur lui accorda seulement le titre d'ethnarque, mais lui promit celui de roi, s'il s'en rendait digne. Il ne l'obtint jamais. C'est donc dans son acception générale de « gouverner », que saint Matthieu, II, 22, emploie le terme βασιλεύει en parlant d'Archélaüs. Josèphe cependant appelle Archélaüs βασιλεύς, *Ant. jud.*, XVIII, IV, 3 ; mais les monnaies le qualifient toujours de ἐθνάρχης, « ethnarque ». De Saulcy, *Recherches sur la numismatique judaïque*, p. 133-138 ; Madden, *History of Jewish Coinage*, p. 91-95.

Aucun événement important ne signala le règne d'Archélaüs ; il fit rebâtir avec magnificence le palais de Jéricho et fonda la ville d'Archélaüs. Malgré la défense de la loi mosaïque, il épousa la veuve de son frère, Glaphyra, fille d'Archélaüs, roi de Cappadoce, laquelle avait eu des enfants de son premier mari. Il se montra digne fils de son père Hérode par ses cruautés et sa tyrannie. Poussés à bout, ses sujets, Juifs et Samaritains, portèrent plainte à l'empereur Auguste. Appelé à Rome, Archélaüs dut se défendre contre les accusations des premiers personnages de la nation. N'ayant pu se justifier, il fut dépouillé de ses biens, et envoyé en exil à Vienne, en Gaule. Il avait régné dix ans.

C'est donc avec raison, et parce qu'il connaissait la cruauté d'Archélaüs, que saint Joseph, à son retour de l'Égypte, ne voulut pas, par crainte de ce fils d'Hérode, retourner en Judée. Instruit en songe, il alla demeurer à Nazareth, en Galilée, dans les États d'Hérode Antipas, dont le gouvernement était beaucoup plus doux. Matth., II, 22-23. E. Jacquier.

ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE. C'est la science des choses anciennes qui se rapportent à la Bible, et dont la connaissance est nécessaire, ou du moins utile, à l'intelligence du texte sacré.

I. *Son objet.* — En principe, cette science devrait comprendre tout ce qui concerne la doctrine philosophique et théologique de la Bible, l'histoire, la géographie, la linguistique, etc., en un mot tous les ordres de connaissance impliqués par le texte sacré. Mais plusieurs de ces matières sont si importantes, qu'elles forment à elles seules des sciences à part. L'archéologie restreint d'autant son domaine, ce qui lui permet de l'étudier plus à fond. Les objets dont elle s'occupe sont les suivants : 1° *Antiquités domestiques :* la famille, le mariage et ses conditions, les enfants, la santé et les soins qu'on lui donne, la mort et les funérailles, le vêtement et la parure, l'alimentation et les festins, la chasse et la pêche, les travaux de l'agriculture, de l'élevage et des métiers mécaniques. — 2° *Antiquités sociales :* les lieux habités, villes et villages, les relations amicales, hostiles (guerre et armées) et commerciales, les monnaies, les poids et mesures, la division du temps, les institutions politiques et les fonctionnaires, les lois et leur sanction. — 3° *Antiquités religieuses :* le culte du vrai Dieu et des idoles, le culte primitif, patriarcal et mosaïque, les lieux du culte (tabernacle, temple de Salomon, de Zorobabel, d'Hérode, synagogues), les jours de fête, le sacerdoce (ses droits, ses pouvoirs, ses fonctions, ses vêtements), enfin les corporations d'ordre religieux, prophètes, sectes, etc. — 4° *Antiquités littéraires et artistiques :* écriture, poésie, musique et instruments, peinture, sculpture, architecture, épigraphie, étude et restitution des monuments anciens, etc. La géographie biblique, tant physique qu'historique, forme une science indépendante. Mais la configuration du pays est si nécessaire à connaître, pour se rendre compte des mœurs et des usages de la population et s'expliquer une foule de particularités du texte sacré, qu'on en joint ordinairement l'étude à celle de l'archéologie proprement dite. Du reste, il est souvent impossible de trouver à la topographie une autre base que l'épigraphie et l'examen des monuments. Enfin le peuple juif n'a été isolé ni géographiquement ni historiquement. Nous le voyons en relations tantôt amicales, tantôt hostiles, avec les Egyptiens, les Arabes, les Chananéens, les Phéniciens, les Assyriens, les Perses, les Grecs et les Romains. L'archéologie biblique doit donc, pour être complète, faire les emprunts indispensables aux archéologies de ces différents peuples. Sans nul doute la doctrine révélée est suffisamment claire par elle-même, indépendamment de toute notion archéologique; mais du moment que la révélation a eu un cadre historique, il y a un intérêt majeur à connaître par le détail tous les éléments qui composent ce cadre : le texte n'en est alors que mieux compris, et son authenticité trouve un point d'appui inébranlable dans l'impossibilité où sont les rationalistes d'adapter convenablement l'histoire sacrée à un milieu différent de celui que lui assigne la tradition.

II. *Son développement.* — A vrai dire, les écrivains sacrés ont été les premiers à se préoccuper de fournir des éléments à l'archéologie. S'ils supposent beaucoup de choses connues de leurs lecteurs, il en est un grand nombre d'autres sur lesquelles ils prennent soin de les renseigner. Malheureusement ils ne pouvaient guère répondre qu'aux besoins de leurs contemporains, et n'avaient pas à prendre souci des détails qui seraient ignorés de longs siècles après eux. C'était l'enseignement oral qui suppléait chez les Juifs à l'insuffisance des connaissances

archéologiques. Mais cet enseignement portait surtout sur la doctrine et son interprétation. Josèphe s'en fait l'écho dans ses ouvrages, spécialement dans ses *Antiquités judaïques*, Ἀρχαιολογία Ἰουδαϊκή. Son œuvre n'apprend presque rien en dehors de ce qui est connu directement par la Bible, et encore les préjugés nationaux et personnels de l'auteur obligent-ils à n'accepter ses dires qu'avec réserve. Philon, qui a écrit sur *la création, la vie de Moïse, le Décalogue, la circoncision, les sacrifices*, etc., n'est pas non plus un guide sûr, à cause de la tendance qui le porte à chercher une origine juive à ses idées platoniciennes. Cf. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, in-8°, Iéna, 1875. Les Talmuds sont des archéologies à leur manière. La Mischna traite des semences (agriculture, dîmes, année sabbatique, etc.), des fêtes, des femmes (mariage, famille, divorce, etc.), des dommages (législation civile et criminelle, idolâtrie, sanhédrin, etc.), des choses saintes (sacrifices et description du temple) et des purifications. Avec la Mischna, les Ghémaras de Babylone et de Jérusalem sont riches en renseignements sur l'antiquité juive. Mais les compilateurs de ces recueils se sont fait une conception trop arbitraire de l'archéologie. Tantôt ils sont l'écho fidèle des traditions anciennes, tantôt ils présentent comme antiques des usages tout récents, tantôt même ils inventent de toutes pièces, de sorte qu'il est toujours difficile de savoir à quoi s'en tenir avec eux. Néanmoins, quand ils n'ont pas intérêt à inventer ou à vieillir les choses dont ils parlent, ils peuvent être reçus comme des témoins utiles.

Les premiers siècles chrétiens eurent autre chose à faire que de l'archéologie. Après Constantin, on commença à s'en préoccuper dans l'explication de la Sainte Écriture. Mais les Pères d'Occident manquaient des éléments voulus pour l'étudier avec grand fruit. Aussi saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, fait-il surtout de l'archéologie grecque et romaine. Parmi les Pères grecs, ceux d'Alexandrie étaient trop épris de l'allégorie pour attacher une importance suffisante aux choses tangibles. Les Pères de l'école d'Antioche s'en préoccupèrent davantage, et consignèrent dans leurs écrits bien des détails que leur voisinage des pays bibliques les mettait à même de connaître. Les deux écrivains anciens qui firent accomplir le plus de progrès à la science archéologique furent Eusèbe de Césarée et saint Jérôme; vivant tous les deux en Palestine, ils purent interroger, examiner et contrôler avec soin. Après eux et durant tout le moyen âge, l'archéologie biblique ne fut guère alimentée que par les récits des pèlerins de Terre Sainte. Ceux-ci avaient habituellement plus de piété que de critique, et acceptaient volontiers comme vrai tout ce qui était édifiant. Les savants de l'époque, absorbés par le travail de la spéculation philosophique ou théologique, laissèrent à faire aux siècles suivants un travail en vue duquel, il faut le reconnaître, ils n'étaient pas suffisamment outillés. L'occupation de la Palestine par les croisés fut trop précaire et trop agitée pour permettre une étude à fond du pays. Ce fut seulement quand on put parcourir la Terre Sainte avec plus de facilité et de sécurité que l'archéologie prit son essor. A la fin du XVIe siècle, avec Arias Montanus, chapelain de Philippe II, elle commença à devenir une science à part. L'étude des anciens monuments écrits lui fournit un premier aliment. L'institut du Caire, fondé par Bonaparte pendant sa campagne d'Égypte, contribua puissamment à développer le goût des recherches archéologiques dans les pays orientaux, et montra ce qu'on pouvait attendre de travaux scientifiques exécutés sur les lieux mêmes. L'archéologie biblique profita de cette impulsion. Dans notre siècle, l'étude directe des pays bibliques, les fouilles nombreuses pratiquées sur l'emplacement des lieux célèbres de Palestine et des anciennes cités de l'Égypte et de l'Assyrie, les découvertes vraiment merveilleuses et inespérées qui ont récompensé les efforts des explorateurs, ont fait de l'archéologie biblique une science du premier ordre. Catholiques, protestants, rationalistes, tous s'y appliquent, avec des vues diverses sans doute, mais avec des résultats qui prennent d'eux-mêmes le chemin de la vérité. Les protestants anglais ont fondé à Londres, en 1865, une société intitulée *Palestine Exploration Fund*, pour l'étude exacte et systématique de l'archéologie, de la topographie, de la géologie, de l'histoire naturelle et de l'ethnographie de la Palestine. Elle a pour organe une revue, *Quarterly Statement*, et on lui doit un grand nombre de publications. En 1878, les protestants allemands, à l'exemple de leurs voisins, ont fondé à Leipzig une société d'études bibliques, qui a pour organe le *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins*. Une société américaine analogue s'est établie, après les deux autres, pour l'exploration des pays à l'est du Jourdain. Enfin une école pratique d'études bibliques fonctionne depuis 1890 au couvent de Saint-Étienne de Jérusalem, sous la direction des Pères dominicains, et depuis 1892 publie à Paris une *Revue biblique*. Pendant ce temps, les recherches se poursuivent activement en Égypte, en Assyrie et dans toutes les contrées où l'archéologie biblique peut recueillir d'utiles renseignements pour l'intelligence plus complète et la défense des Livres Saints. De grandes lacunes restent encore à combler. Mais les progrès accomplis au XIXe siècle permettent d'espérer que de précieuses découvertes sont réservées aux siècles suivants, et que plus les attaques de l'incrédulité se multiplieront, plus Dieu fera surgir de partout des témoins irrécusables pour venger l'honneur de sa parole écrite.

III. *Bibliographie.* — Les ouvrages qui traitent de l'archéologie biblique peuvent se diviser en deux classes : les archéologies proprement dites et les dictionnaires. A ces ouvrages il convient d'ajouter ceux qui concernent l'archéologie des anciens peuples en rapport avec les Juifs. Nous ne donnerons pas la liste complète de tous les travaux écrits sur le sujet; nous nous contenterons des principaux, en faisant remarquer que les meilleurs, parmi les plus récents, reproduisent ordinairement ce qu'il y a de plus utile dans les livres antérieurs. Les relations de voyages contiennent généralement des indications archéologiques souvent fort précieuses; les principales seront indiquées au mot GÉOGRAPHIE BIBLIQUE.

1° *Archéologies bibliques proprement dites.* — Sagonius, *De republica Hebræorum libri VIII*, in-f°, Francfort, 1585; Arias Montanus, *Antiquitatum judaicarum libri IX*, in-4°, Leyde, 1593; * Goodwin, *Moses and Aaron, civil and ecclesiastical Rites used by the ancient Hebrews*, in-4°, 1614; traduit en latin par J. H. Reiz, 1679; édition revue et augmentée par Hottinger, 1710; Menochius, *De republica Hebræorum libri VIII*, in-f°; Paris, 1648; * H. Reland, *Antiquitates sacræ veterum Hebræorum*, Utrecht, 1708; Leipzig, 1713; édition augmentée par Vogel, Halle, 1769; Cl. Fleury, *Mœurs des Israélites*, in-12, Paris, 1681; * C. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, in-4°, Brême, 1730; in-8°, Utrecht, 1810; * D. Jennings, *Jewish Antiquities*, 2 in-8°, Londres, 1730; * Wähner, *Antiquitates Hebræorum*, 2 in-4°, Gœttingue, 1743; * J. G. Carpzov, *Apparatus historico-criticus antiquitatum Sacri Codicis et gentis hebrææ*, in-4°, Leipzig, 1748; * Warnekros, *Entwurf der hebräischen Alterthümer*, Weimar, 1782; 3e édit. par Hollmann, 1832; Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, 34 in-f°, Venise, 1744-1769, ouvrage dans lequel sont reproduites les meilleures monographies archéologiques publiées antérieurement; * Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, 6 in-8°, Leipzig, 1816-1820; * De Wette, *Lehrbuch der hebräischen jüdischen Archäologie*, in-8°, Leipzig, 1814; 4e édit. par Rübiger, 1864; * Pareau, *Antiquitas hebraica breviter descripta*, Utrecht, 1832; J. Jahn, *Biblische Archäologie*, Vienne, 1797-1805;

2e édit., 5 in-8°, Vienne, 1817-1825 ; *Archæologia biblica in epitomen redacta*, in-8°, Vienne, 1814; ouvrage amendé et amélioré par Ackermann, *Archæologia biblica breviter exposita*, in-8°, Vienne, 1826; de Montbron, *Essais sur la littérature des Hébreux*, 4 in-12, Paris, 1819 (archéologie sous forme romanesque, avec notes); * W. Brown, *The Antiquities of the Jews from authentic sources, and their Customs illustrated by modern travels*, 2 in-8°, Londres, 1820; Kalthoff, *Handbuch der hebräischer Alterthümer*, Munster, 1840; * G. L. Bauer, *Kurzgefasstes Lehrbuch der hebräischen Alterthümer des alten und neuen Testament*, 2e édit., par E. F. K. Rosenmüller, in-8°, Leipzig, 1835; * J. G. Palfrey, *Academical Lectures on the Jewish Scriptures and Antiquities*, 2 in-8°, Boston, 1840; Allioli, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, Landshut, 1844; * Ewald, *Alterthümer des Volkes Israel*, in-8°, Gœttingue, 2e édit., 1858; Saalschütz (juif), *Archäologie der Hebräer*, 2 in-8°, Konigsberg, 1855; * Keil, *Handbuch der biblischen Archäologie*, 2 in-8°, Leipzig, 1858; Haneberg, *Die religiösen Alterthümer der Bibel*, Munich, 2e édit., 1869; Scholz, *Handbuch der biblischen Archäologie*, Bonn, 1834; Id., *Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel*, Ratisbonne, 1868; * Kingler, *Die biblischen Alterthümer*, Calwer, 5e édit., 1877; * Thomson, *The Land and the Book*, in-8°, Londres, 1863; Schäfer, *Die religiösen Alterthümer der Bibel*, Munster, 1878; Schegg, *Biblische Archäologie*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1886; Trochon, *Archéologie biblique*, dans l'Introduction générale à la Sainte Bible, in-8°, Paris, 1887, et abrégé, in-12, dans l'Introduction à l'étude de l'Ecriture Sainte, 1890; V. Ancessi, *Atlas géographique et archéologique pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament*, in-4°, Paris, 1876; L. Cl. Fillion, *Atlas archéologique de la Bible*, in-f°, Paris, 1883.

3° *Dictionnaires*. — Dom Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, in-f°, Paris, 1730, plusieurs fois réimprimé; * Winer, *Biblische Realwörterbuch*, 2 in-8°, Leipzig, 3e édit., 1847; * Bost, *Dictionnaire de la Bible*, 2 in-8°, Paris, 1849; de Saulcy, *Dictionnaire des antiquités bibliques*, gr. in-8°, Paris, 1859; * Smith, *A Dictionary of the Bible*, 3 in-8°, Londres, 1863; * Schenkel, *Bibellexicon*, 5 in-8°, Leipzig, 1869; * Riehm, *Handwörterbuch der biblischen Alterthums für gebildete Bibelleser*, 2 in-8°, Leipzig, 1884, etc. Voir DICTIONNAIRES DE LA BIBLE.

3° *Archéologies orientales*. — B. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient, leurs mœurs, leurs arts*, in-f°, Paris, 1697; 3 in-f°, La Haye, 1777-1779, etc.; * S. Burder, *Oriental Customs*, 2 in-8°, Londres, 1812; 5e édit., 1816; traduit et considérablement augmenté par G. F. C. Rosenmüller, *Das alte und das neue Morgenland*, 6 in-8°, Leipzig, 1818; * Th. Harmer, *Observations on divers passages of Scripture placing them in new light, compiled from relations incidentally mentioned in books of voyages and travels into the East*, in-8°, 1764; 2 in-8°, 1776; 4 in-8°, 1816; Id., *Beobachtungen über den Orient aus Reisebeschreibungen mit Anmerkungen* von J. C. Faber, 3 in-8°, Hambourg, 1772; * J. G. Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., par S. Birch, 3 in-8°, Londres, 1878; * Lane, *Modern Egyptians*, 2 in-12, Londres, 1836; Maspero, *Archéologie égyptienne*, in-8°, Paris, et *Lectures historiques*, in-18, Paris, 1890; Babelon, *Archéologie orientale*, in-8°, Paris; Lenormant et Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, 6 in-4°, Paris, 1881-1888; Ancessi, *L'Egypte et Moïse*, in-8°, Paris, 1875; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie*, 5e édit., 4 in-12, Paris, 1889; *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, in-12, Paris, 1887; Sayce, *Fresh light from the ancient monuments*, traduit en français par Trochon, *La lumière nouvelle*, in-12, Paris, 1888. On trouvera dans ces divers ouvrages les renvois aux nombreux travaux de toute espèce qui intéressent les points particuliers de l'archéologie biblique. H. LESÊTRE.

ARCHER, celui qui tire de l'arc. Le premier archer mentionné dans l'Écriture est Ismaël, Gen., XXI, 20; le second est Esaü, Gen., XXVII, 3. Mais l'usage de l'arc était connu avant eux. Quoique nous ignorions à quelle époque on commença de s'en servir, les monuments égyptiens, sur lesquels les archers figurent en si grand nombre dès la plus haute antiquité (fig. 223, 225, col. 902 et 903), montrent que cette arme est extrêmement ancienne. Déjà, à la fin du récit du déluge, dans la Genèse, IX, 14, elle donne son nom hébreu, *qêšêt*, à l'arc-en-ciel. Cependant les archers ne paraissent être devenus nombreux en Israël qu'à l'époque des rois. Ceux de la tribu de Benjamin sont alors les plus renommés. I Par., VIII, 40; XII, 2; II Par., XIV, 8; XVII, 17. Après eux viennent ceux des tribus transjordaniques, Ruben, Gad et Manassé, I Par., V, 18, et ceux d'Éphraïm. Ps. LXXVII (hébreu, LXXVIII), 9. Voir ARC.

ARCHI (hébreu : *Hâ'arki*, avec l'article; Septante : Ἀχαταροβί, forme altérée des deux noms Archi et Ataroth, qui ont été à tort confondus en un seul), localité située sur la frontière de la tribu d'Éphraïm et de Benjamin, Jos., XVI, 2, et d'où était originaire Chusaï, ami de David, appelé pour cette raison l'Arkite, ou, selon l'orthographe de la Vulgate, l'Arachite. II Reg., XV, 32; XVI, 16; XVII, 5, 14; I Par., XXVII, 33. La forme hébraique *hâ'arki* signifie proprement Arkite ou Arachite, et ne semble pas désigner directement un nom de ville; celle-ci devait s'appeler 'Erek (ou Arach), comme la ville de la plaine de Sennaar, mentionnée Gen., X, 10, et de là avait été tirée la dénomination ethnique : Arachite, « originaire d'Arach » ou « habitant d'Arach ». Le passage de Josué, XVI, 2, qui a embarrassé beaucoup de traducteurs anciens et modernes, doit se traduire : « [La frontière d'Éphraïm] passe par le pays des Arachites [pour aller] vers Ataroth. » Plusieurs commentateurs ont supposé que les Arachites étaient une tribu chananéenne; mais ce n'est qu'une hypothèse.

D'après les savants du *Palestine Exploration Fund*, Archi ou Erech n'est pas autre que l'Aïn Arik actuel. Conder, *Tentwork in Palestine*, 1878, t. II, p. 104; Id., *Palestine*, 1889, p. 253; *The Survey of Western Palestine, Memoirs of the topography*, 1883, t. III, p. 7. Cette identification, sans être certaine, peut être considérée comme probable. Aïn Arik est un petit village complétement chrétien. G. Ebers et H. Guthe, *Palästina*, t. I, p. 238. Il est situé entre Béthel et Béthoron, au fond d'une vallée. A l'ouest est une source d'eau excellente (Aïn Arik, « source d'Arik »), qui forme un petit ruisseau. Tout à l'entour sont des oliviers. Sur les bords de l'eau, des citronniers et d'autres arbres forment un épais bosquet. Marino Sanuto a marqué sur sa carte, en 1321, Aïn Arik sous le nom d'Arécha.

ARCHIPPE (Ἄρχιππος), chrétien du premier siècle. Dans son épître aux Colossiens, IV, 17, saint Paul fait dire à Archippe de considérer le ministère qu'il a reçu dans le Seigneur afin de le remplir; dans la lettre à Philémon, 2, il l'appelle son compagnon d'armes, συστρατιώτης. Archippe était probablement de la famille de Philémon, peut-être son fils. Quel était le ministère qu'il avait à remplir? On ne peut là-dessus qu'émettre des conjectures. Saint Jérôme, Théodoret et Œcuménius ont cru qu'il avait été évêque de Colosses; d'autres, *Constit. apost.*, VII, 46, t. I, col. 1053; Théodoret, *In Col.*, IV, 17, t. LXXXII, col. 628, ont supposé qu'il était docteur, et qu'il enseignait à Laodicée. D'après la tradition, Archippe aurait été un des soixante-dix disciples, et aurait souffert le martyre à Chones, près de Laodicée. Les Grecs célèbrent

sa fête le 22 novembre, et les Latins, le 20 mars. Voir Dietelmair, *De Archippo*, in-4°, Altorf, 1750.

E. Jacquier.

ARCHISYNAGOGUS (Ἀρχισυνάγωγος ; Vulgate : *archisynagogus*), mot inconnu aux auteurs profanes et inventé par les Juifs hellénistes qui rendirent ainsi l'expression *rôš hakkenéset*, usitée en Palestine pour désigner le chef de la synagogue. Marc., v, 22, 35, etc. ; Luc., VIII, 49 ; XIII, 14 ; Act., XIII, 15 ; XVIII, 8, 17. Voir Synagogue.

ARCHITECTE. Les Hébreux ne s'étant pas adonnés aux arts, il y eut chez eux des maçons et des constructeurs ; mais non des architectes proprement dits. Hiram, l'architecte qui construisit le temple de Salomon, était Phénicien. III Reg., VII, 13. Il n'y avait même pas, dans l'ancien hébreu, de nom spécial pour désigner l'architecte. (Le mot *architectus*, qu'on lit dans la Vulgate, Is., III, 3, est la traduction de *ḥâraš*, « ouvrier. ») Il n'est nommé que dans les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, Eccli., XXXVIII, 27 (28) ; II Mach., II, 29 (30), et dans le Nouveau Testament, I Cor., III, 10 (ἀρχιτέκτων). L'Ecclésiastique en parle d'une manière peu précise; l'auteur du second livre des Machabées dit que l'architecte édifie une maison nouvelle et prend soin de tout ce qui se rapporte à sa construction; saint Paul, se comparant à un architecte sage, dit qu'il a commencé par poser solidement les fondements de l'édifice de la conversion des Corinthiens, et qu'un autre a continué son œuvre en bâtissant sur ses fondements. Voir Architecture hébraïque.

ARCHITECTURE HÉBRAÏQUE. — L'architecture est l'art de bâtir suivant des règles déterminées par la destination des édifices. Cet art, quand il s'agit des monuments du passé, fait partie de l'archéologie, dont il est une des branches les plus importantes. Les monuments, en effet, forment une histoire très expressive des croyances, des mœurs, de la civilisation des peuples anciens. Leur étude est donc très utile ; sans elle, pour la Sainte Écriture en particulier, il est bien des scènes et des expressions dont on ne peut se faire une idée très exacte.

Si l'on considère l'architecture par rapport à la destination des monuments, on peut la diviser en religieuse, civile et funéraire. L'architecture religieuse comprend les édifices destinés au culte : temple, synagogues ; l'architecture civile : les maisons, les palais, les piscines et aqueducs, les forteresses ; l'architecture funéraire : les tombeaux. Voir, pour les détails, ces différents mots.

De même que tous les arts, l'architecture a débuté d'une façon rudimentaire. Les grottes naturelles, les cabanes de feuillage ou les tentes furent les habitations primitives. Les hauts lieux ou les clairières des forêts servaient de temple ; un tertre en terre ou quelques pierres assemblées formaient un autel. Ce n'est pas à dire que les premiers hommes fussent des sauvages : une civilisation matérielle peu développée s'allie très bien avec un état intellectuel et moral élevé. Ce que les exigences de la vie et la simplicité des goûts avaient commencé, le progrès de la civilisation, le sentiment du beau, la recherche du bien-être et du luxe, l'achevèrent. Les édifices prirent des formes plus correctes, plus agréables, plus savantes. C'est alors seulement que l'architecture constitua un art.

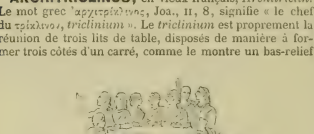
La première mention d'une construction qui soit faite dans la Bible se trouve dans l'histoire de Caïn. Ce fut lui qui bâtit la première ville, Gen., IV, 17 ; ce qui sans doute ne désigne encore qu'un ensemble de constructions assez rudimentaires, protégées par quelque fossé ou retranchement (voir col. 661). A l'époque du déluge, les hommes, habiles à travailler le bois et le fer, devaient bâtir avec plus d'art ; mais nous n'avons aucune donnée sur leur architecture. Après le déluge, les races issues de Noé se dispersent par le monde ; chaque peuple se développa suivant son génie particulier, qu'il traduisit par une architecture spéciale en rapport avec le climat où il avait fixé sa demeure, et avec les matériaux qu'il avait sous la main. La tour de Babel, élevée probablement par des peuples de la race de Sem, semble se rattacher au système des édifices à étages de la Chaldée. Gen., XI, 4. Les ancêtres du peuple hébreu, Abraham, Isaac et Jacob, menèrent la vie pastorale dans la terre de Chanaan et habitèrent sous la tente. En Égypte, les nombreux descendants des patriarches échangèrent leurs habitudes nomades contre une vie plus sédentaire et s'initièrent aux arts d'une civilisation déjà avancée. Obligés de bâtir pour le Pharaon les importantes villes de Pithom et de Ramsès, ils durent aussi se construire pour eux des maisons semblables à celles qu'ils avaient sous les yeux dans les villages égyptiens : petites huttes de terre, entourées d'un enclos de verdure, le *amm* si cher à l'habitant de la chaude vallée du Nil. Après la conquête de la Palestine, les Hébreux s'établirent dans les maisons des Chananéens qu'ils avaient dépossédés, Deut., VI, 10, 11, et au besoin en élevèrent d'autres de même genre : c'étaient de simples maisons en argile, en brique ou même en pierre, bâties sans style. Un monument, qui au dire de plusieurs savants date de cette époque, sans être bien remarquable au point de vue de l'art, a cependant un certain cachet architectural : c'est le tombeau de Josué à Tibnéh ; il paraît être de style chananéen. Pendant la période agitée des Juges et des commencements de la royauté, les enfants d'Israël ne purent cultiver les arts. Aussi, quand David voulut se construire un palais à Jérusalem, dut-il recourir aux habiles ouvriers que lui envoya Hiram, roi de Tyr. II Reg., V, 11. De même, pour diriger les travaux pendant la construction du temple et des palais royaux, Salomon employa des architectes et des ouvriers phéniciens. C'est ce qui a fait penser à plusieurs auteurs que le style de ces édifices devait être phénicien. Mais, on le sait, ce peuple commerçant ne fut pas original dans les arts ; il emprunta beaucoup à l'Égypte et à l'Assyrie. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que le temple de Salomon fut bâti d'après le plan du tabernacle mosaïque. Par ses dispositions générales, il rappelle certains temples de l'Égypte, comme celui de Khons à Karnak, ceux de Louqsor et de Dendérah. Dans quelle mesure l'art égyptien et assyrien, modifié déjà par les Phéniciens, adopta-t-il en Judée des éléments ou changements nouveaux de façon à présenter une certaine originalité ? La question ne peut être élucidée que par une étude approfondie des édifices salomoniens. Voir Temple de Jérusalem. Il suffit de remarquer ici, comme on peut le constater par ce qui reste des murs de soutènement du temple et par quelques parties des souterrains dits de Salomon, que les constructions de cette époque se distinguent par la grande dimension des matériaux et par l'appareil à refends. Le grand roi constructeur fit faire aussi des piscines. Eccl., II, 6. Voir Aqueduc. De plus, il fortifia Jérusalem et quelques autres places. Ses successeurs achevèrent les parvis du temple, II Par., XX, 5, et embellirent la ville. De leur côté, les rois d'Israël se bâtirent une capitale, Samarie, « la couronne d'orgueil d'Éphraïm ; ils y élevèrent des palais : palais d'hiver, palais d'été, palais d'ivoire. » Amos, III, 15. Mais de toutes ces constructions il ne reste plus aucune trace. Au retour de la captivité de Babylone, les Juifs, sous la conduite de Zorobabel, relevèrent de ses ruines le temple de Salomon ; il ne fut pas rétabli avec la même magnificence, et en plus d'un point le souvenir de l'art babylonien et persépolitain dut se faire jour. A partir des Machabées, surtout sous Hérode, l'art grec et romain exerça son influence en Judée. Les synagogues se bâtissent toutes à peu près dans le même style : la synagogue de Kefr-Birim, avec ses trois portes sculptées, les restes de sa colonnade intérieure et son style dorique romain, permet de se faire une idée du plan et de l'ornementation de ces édifices. Voir Synagogue. Plusieurs des belles tombes de la vallée de Josaphat et de la vallée d'Hinnom

présentent la même architecture gréco-romaine, modifiée d'après les principes judaïques, qui en particulier n'admettent pas dans les décors des figures d'animaux, mais empruntent de préférence l'ornementation au règne végétal. On sait qu'Hérode le Grand entreprit la reconstruction du second temple sur un plan plus vaste et plus riche, et qu'il embellit la ville de nombreux et splendides monuments, comme son palais en marbre blanc et la forteresse Antonia agrandie; le temps et les révolutions ont tout détruit, sauf quelques murailles de l'enceinte du temple.

Il ressort de ce rapide exposé que les Hébreux n'ont pas eu un art national, un style particulier nettement caractérisé, mais des imitations plus ou moins modifiées des architectures égyptienne, assyrienne, phénicienne, grecque et romaine. Il est donc utile d'étudier l'architecture de ces différents peuples pour se rendre un compte plus exact de l'art judaïque, qui leur a fait des emprunts si considérables. Il l'est encore pour la pleine intelligence des Livres Saints, composés dans ces divers pays; ainsi Ézéchiel et Daniel nous font vivre à Babylone, Esther au palais de Suse. Les scènes décrites, les expressions employées ont une couleur locale qu'on ne peut bien saisir sans être initié à la civilisation de ces peuples étrangers, et en particulier à leur architecture.

Cf. E. Bosc, *Dictionnaire raisonné d'architecture*, 4 in-4°, Paris, 1877, aux mots *Architecture* et *Assyrienne, Babylonienne, Persépolitaine (architecture)*; *Phénicien (art)*; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV, *Judée*, Paris, 1887; de Sauley, *Histoire de l'art judaïque*, in-8°, Paris, 1858; Batissier, *Histoire de l'art monumental*, in-4°, Paris, 1860; J. Fergusson, *History of architecture in all countries*, 2 in-8°, Londres, 1865-1867; J. Fergusson, *The palaces of Nineveh and Persepolis restored, an essay on ancient Assyrian and Persian Architectures*, in-8°, Londres, 1851; W. Lübke, *Geschichte der Architektur*, in-8°, Leipzig, 1865; *The Dictionary of Architecture*, in-f°, t. IV, Londres, 1868, p. 38-39. E. Levesque.

ARCHITRICLINUS, en vieux français, *Architriclin*. Le mot grec ἀρχιτρίκλινος, Joa., II, 8, signifie « le chef du τρίκλινον, *triclinium* ». Le *triclinium* est proprement la réunion de trois lits de table, disposés de manière à former trois côtés d'un carré, comme le montre un bas-relief



248. — *Triclinium*. Bas-relief de Padoue.

trouvé à Padoue (fig. 248). Il y a, au milieu, un espace vide pour la table. Un côté reste ouvert, pour faciliter le service aux esclaves. Le chef du *triclinium* ou architriclin est l'intendant du festin. Plusieurs commentateurs ont pensé que l'architriclin était un titre équivalent à celui de symposiarque (συμποσιάρχης) chez les Grecs, *magister* ou *rex convivii* chez les Latins. Le symposiarque ou maître du festin était un des convives choisi pour diriger la marche du repas et la manière dont on devait boire. Xénophon, *Anab.*, VI, 1, 30; Horace, *Od.*, I, 4, 18; II, 7, 25; *Sat.*, II, 2, 123. L'Ecclésiastique parle de ce personnage, qu'il appelle ἡγούμενος : « Si tu es établi chef [du festin], ne t'enorgueillis pas. Sois au milieu [des convives] comme l'un d'entre eux; prends soin d'eux et assieds-toi ensuite; quand tu as fait tout ce que tu dois faire, prends ta place, afin que tu puisses te réjouir avec eux et recevoir la couronne pour la bonne ordonnance du festin. » Eccli., XXV, 1-2 (texte grec); Vulgate, XXXII, 1-3. Il est probable que l'architriclin des noces de Cana dont parle saint Jean, n'est pas, d'après le contexte, Joa., II, 8-9, le symposiarque, mais une sorte de maître d'hôtel chargé de préparer les tables et les lits où l'on s'étendait pour manger, de disposer les plats, de goûter les viandes et le vin, pour s'assurer qu'ils sont bons et bien préparés. Héliodore, VII, 27. Ce n'est que par une méprise grossière que quelques auteurs ont pu penser qu'Architriclin était le nom de l'époux de Cana, comme on le lit dans le roman de Garin le Lorrain :

Par cil Dame Deu, qui de l'iau fit vin,
Au jor des noces de saint Architriclin.

Saint Jean, II, 9, distingue expressément l'époux de l'*architriclinus*. Voir Walch, *De architriclino*, Iéna, 1753.

ARCHIVES. Lorsque la royauté eut été établie en Israël, les rois eurent des archives dont la garde fut confiée au grand officier appelé en hébreu *mazkir*, « l'historiographe. » (Vulgate : *a commentariis*.) Ces archives renfermaient les annales des rois, dont il est souvent question dans l'Écriture, III Reg., XI, 41; XIV, 29; XV, 7, etc., et sans doute, de plus, tout ce qui servait à l'administration du royaume. Les rois perses avaient aussi des archives. Elles sont mentionnées expressément Esth., VI, 1, et I Esdr., IV, 15. Elles sont appelées, dans Esther, *séfer hazzikrônôt*; et dans Esdras, *sefar dâkrânayâ' di 'abâhâtâk*, « le livre des souvenirs (de tes pères). »

ARCHIVISTE. Le *mazkir* (Vulgate : *a commentariis*) ou historiographe officiel, chargé à la cour des rois de Juda et d'Israël d'écrire les annales des rois (Voir ANNALISTE, col. 626), devait aussi les conserver et remplir les fonctions que nous désignons aujourd'hui sous le nom d'archiviste. II Reg., VIII, 16; XX, 24; III Reg., IV, 3; IV Reg., XVIII, 18, 37; I Par., XVIII, 15; II Par., XXXIV, 8; Is., XXXVI, 3, 22. C'était un des emplois les plus importants des cours orientales, parce que celui qui le remplissait était toujours un des principaux ministres et que son office était un poste de confiance qui mettait entre ses mains les secrets d'État. Voir ARCHIVES.

ARCONES (André Luc de), commentateur espagnol, né à Grenade en 1592, entra au noviciat des Jésuites en 1610, professa l'Écriture Sainte pendant trente ans, et mourut à Grenade, le 26 août 1658. Il a laissé un long commentaire d'Isaïe : *Isaiæ prophetæ dilucidatio literalis, mystica et moralis, exornata discursuum varietate*, 2 in-f°, Lyon, 1642-1652. C. Sommervogel.

ARCONS (César d'), physicien français, originaire de Viviers en Gascogne, mort en 1681. Il était avocat au parlement de Bordeaux et s'occupa de physique et de théologie comme de droit. On a de lui, relativement à l'Écriture Sainte, trois dissertations : *Sur la dispute entre saint Pierre et saint Paul; Sur l'endroit où Jésus-Christ établit saint Pierre pour son vicaire en terre; Sur la généalogie de Jésus-Christ*, in-4°, Bruxelles, 1680; *Eschantillon sur le premier des trois tomes d'un ouvrage qui fera voir dans l'Apocalypse les traditions apostoliques ou les mystères de l'Église, passés, présents et à venir*, in-4°, Paris, 1658. L'auteur avait le projet de découvrir dans l'Apocalypse les sept sacrements, les sept ordres de la hiérarchie, etc.; mais il s'en tint à son *Eschantillon*, qui contient ce qu'il avait à dire de l'ancienne

loi, de la Trinité et de l'histoire de Jésus-Christ. Voir Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. I, p. 276.

ARCTURUS, étoile de première grandeur, la plus belle de notre hémisphère boréal avec Véga; elle se trouve dans la constellation du Bouvier; mais comme on la rencontre sur la prolongation de la ligne courbe tracée par les trois étoiles qui forment la queue de la grande Ourse, les Grecs lui donnèrent le nom de 'Αρκτοῦρος, « la queue de l'ourse » (ἄρκτος, « ourse, » et οὖρα, « queue »). En fait, elle ne paraît être nulle part spécialement mentionnée dans la Bible, quoique les Septante au moins une fois, la Vulgate quatre fois, se soient servis de son nom pour désigner d'autres constellations ou phénomènes célestes. Ainsi : 1° dans Job, IX, 9, *Arcturus* rend le nom hébreu *'âš*; d'après le contexte et l'autre passage de Job, XXXVIII, 32, où *'âš* (*ayiš*) se rencontre, et où la Vulgate le traduit par *Vesperum*, ce mot désigne une constellation plutôt qu'une étoile en particulier, et, selon toute probabilité, la grande Ourse elle même. La relation étroite dans laquelle, par sa position et par son nom, Arcturus se trouve avec la grande Ourse, explique comment saint Jérôme a été amené dans ce cas à cette traduction. De plus, dans ce même passage, Job, IX, 9, les Septante s'étaient servis du nom d'Arcturus pour rendre une des trois constellations nommées. — 2° Dans Job, XXXVII, 9, l'hébreu *mezârim*, « ceux qui dispersent, » désigne sans doute les vents du nord; ce qui cadre exactement avec le contexte : « Du midi vient l'ouragan, et des vents du nord le froid. » Dans la traduction de la Vulgate, *et ab Arcturo frigus*, Arcturus a été choisi peut-être pour désigner d'une façon générale la région boréale. — 3° Il est plus difficile d'expliquer comment Arcturus se trouve pour *kesil* dans Job, XXXVIII, 31, alors que la Vulgate a bien traduit ailleurs ce même mot par *Orion*. Job, IX, 9; Amos, V, 8. — 4° Dans Amos, V, 8, saint Jérôme a rendu par Arcturus l'hébreu *kimâh*, tandis qu'il y avait vu avec plus de raison les Pléiades dans Job, XXXVIII, 31, et à tort les Hyades dans Job, IX, 9. On voit par cet exemple qu'il n'a pas été en ces matières très constant dans ses traductions, malgré la note intéressante sur *kimâh* et *kesil* que nous fournit son commentaire d'Amos, V, 8, *Patrol. lat.*, t. XXV, col. 1092 : « Arcturus se dit en hébreu *chima;* Symmaque et Théodotion le rendent par πλειάδα (Pléiade); on l'appelle vulgairement le bouvier (*bootem*). Orion, qui suit dans le texte, se dit en hébreu *chasil;* Symmaque le traduit simplement : *les étoiles;* Théodotion : *Vesperus*. Le Juif qui nous a instruit dans les Saintes Écritures pensait que *chasil* peut s'interpréter *éclat, splendeur*, et signifier d'une façon générale *astres brillants*. »

Ces incertitudes expliquent les variations de notre traducteur latin; et comme d'Homère et Hésiode à Virgile et Horace, Arcturus est une des étoiles souvent célébrées par les poètes grecs et latins, son nom se présentait aussitôt à la pensée de saint Jérôme, si accessible aux réminiscences classiques, quand il se trouvait en présence de mots hébreux rares et obscurs, là où le contexte laissait conjecturer le nom de quelque astre. Et voilà pourquoi, dans la Vulgate, le même Arcturus a été employé pour les trois constellations nommées dans l'hébreu *'aš*, *kimâh*, *kesil* (probablement la grande Ourse, les Pléiades et Orion), et, de plus, pour traduire le nom obscur de *mezârim*.

J. Thomas.

ARCULFE, évêque français de la seconde moitié du VIIe siècle. On ignore le siège qu'il occupait; ce serait Périgueux, selon quelques critiques. (Alexis de Gourgues, *Le saint Suaire*, Périgueux, 1868, p. 16.) Il semble plutôt avoir été ordonné seulement pour le service d'un monastère. Bède, *Hist. eccles. Anglorum*, V, 15, t. XCV, col. 256, nous rapporte qu'au retour de son pèlerinage en Terre Sainte, vers 670, Arculfe fut jeté par la tempête sur les côtes des îles Britanniques : ce qui est difficile à croire, quand on songe que notre pèlerin se rendait de Rome en France. N'est-il pas plus probable qu'après être rentré dans sa patrie, il entreprit bientôt un nouveau voyage pour aller visiter Iona, appelée alors l'Ile des saints? Après avoir échoué sur les côtes occidentales de la Grande-Bretagne, il aurait atteint le but de son pèlerinage. Reçu par Adamnan, abbé du monastère de Columb-Hill, il lui raconta son voyage aux Lieux Saints, accompagnant son récit du dessin des sanctuaires qu'il décrivait. Adamnan recueillit cette précieuse relation par écrit, et en la rédigeant fit quelques additions tirées de différents auteurs. Cet ouvrage est divisé en trois livres : 1° Jérusalem; 2° Bethléem et les villes principales de la Palestine; 3° Constantinople. Outre les éditions de Gretzer et de Mabillon (voir Adamnan, col. 210), nous en avons d'autres plus récentes : l'édition de Migne en 1850, réimpression de celle de Mabillon, *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col. 779; celle de Delpit en 1870, *Essai sur les anciens pèlerinages à Jérusalem, suivi du texte du pèlerinage d'Arculfe*; c'est le texte de Mabillon avec quelques variantes tirées d'autres manuscrits; enfin l'édition de Tobler, *Arculfi relatio de Locis Sanctis*, dans *Itinera Terræ Sanctæ*, t. I, in-8°, Genève, 1877. Cf. *Itinera hierosolymitana*, de Tobler et Molinier, préface, p. XXX-XXXIII, in-8°, Genève, 1880, et M. Delpit, *ouvr. cité*; D. Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, édit. Bauzon, t. XI, p. 800-801.

E. Levesque.

ARDON (hébreu : *'Ardon*, « fugitif; » Septante : Ἀρδών), fils de Caleb et d'Azuba, de la famille d'Hesron de Juda. I Par., II, 18.

ARÉA (hébreu : *'Ârah*, « émigrant; » Septante : Ἄρες, Ἤρα, Ἤρα), chef de la famille dont les descendants revinrent de Babylone au nombre de sept cent soixante-quinze, d'après I Esdr., II, 5; de six cent cinquante-deux, d'après II Esdr., VII, 10. Le premier dénombrement fut peut-être fait à Babylone, et le second seulement après le retour en Judée. Un de ses descendants est appelé Séchénias, II Esdr., VI, 18, et était gendre de Tobie l'Ammonite.

AREBBA (hébreu : *Hârabbâh*, avec l'article, « la grande; » Septante : Σωθηδά; *Codex Alexandrinus* : Ἀρεδδά), ville de Juda, nommée seulement dans Josué, XV, 60. Beaucoup de commentateurs modernes l'appellent « Rabba », en supprimant l'article. Elle est énumérée, avec Cariathiarim, dans le groupe des villes situées à l'ouest de Jérusalem, sur la frontière septentrionale de la tribu de Juda. Quelques commentateurs ont supposé qu'Arebba n'était qu'une épithète désignant Jérusalem comme « la grande » ville, parce que Jérusalem n'est pas nommée par son nom dans la liste de Josué, XV, 48-60; mais c'est là une hypothèse peu vraisemblable : Jérusalem étant appelée de son vrai nom dans le reste du livre de Josué, V, 1, 3, 5, etc., pourquoi ne le serait-elle pas également ici? Cf. Jos., XV, 63. De plus cette ville fut donnée à la tribu de Benjamin, non à celle de Juda. Jos., XVIII, 28.

La situation d'Arebba est douteuse. Plusieurs géographes modernes l'identifient avec Rebba, au sud-ouest de Jérusalem, au nord-est d'Éleuthéropolis (Beit-Djibrin). On peut objecter contre cette identification qu'Arebba est nommée avec Cariathiarim (Kiriet el-Enab), dans le texte de Josué, XV, 60, et que Rebba est bien éloignée de Kiriet el-Enab, puisque cette dernière est à quatre heures de marche environ au nord-est. Cependant cet éloignement n'est pas suffisant pour rejeter l'identification, qui a pour elle la similitude du nom, Rebba étant la même chose que hâ-Rabbâh et étant certainement comprise dans la tribu de Juda. — Rebba n'est plus aujourd'hui qu'un monceau de ruines « d'une assez grande étendue, dit M. V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 336; ces ruines couvrent le sommet et les pentes d'une colline. De nombreuses citernes et des caveaux pratiqués dans le roc attestent une haute antiquité. Les maisons, de dimensions très restreintes, étaient pour la plupart construites

avec des pierres de taille d'appareil moyen et généralement bien équarries; elles jonchent partout le sol de leurs débris. Un édifice renversé également de fond en comble paraît avoir été une église, ce qui prouve que, à l'époque chrétienne, cette localité était encore habitée. »

ARECON (hébreu : *Hâraqqôn*, avec l'article), ville de la tribu de Dan, Jos., XIX, 46. Le texte original porte ici מֵי הַיַּרְקוֹן וְהָרַקּוֹן, *mê hayyarqôn veharaqqôn*, « les eaux du Yarqon, » ou *aquæ flavedinis*, « eaux de couleur jaune, » ce que la Vulgate rend littéralement par *Meiarcon et Arecon*. Mais les Septante traduisent ainsi : ἀπὸ ὑδάσσης Ἱερἀκων. Ils ont donc lu מִיָּם יְרָקוֹן, *miyyâm Yeraqôn*, « à partir de la mer, Yeraqon, » ne voyant dans le second mot, *hâraqqôn*, que la répétition du premier, ou bien ce mot lui-même n'existant pas dans leurs manuscrits. Les autres versions anciennes suivent l'hébreu.

Arecon, auparavant inconnue, a été identifiée par Conder et les explorateurs anglais avec *Tell er-Rakkeit*, localité située sur les bords de la mer, au nord de Jaffa. *Meiarcon* se retrouverait ainsi dans le *Nahr el-Audjéh*, qui coule un peu plus au sud. Cf. Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 262; G. Armstrong, W. Wilson, Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 147, au mot *Rakkon*. Cette identification semble conforme à l'énumération de Josué, XIX, 45, 46, et la frontière septentrionale de Dan se trouve par là même bien déterminée. Voir la carte de la tribu de DAN.

A. LEGENDRE.

ARED (hébreu : *'Ârad*, « fugitif (?); » Septante : Ἀράδ), dixième fils de Benjamin. Gen., XLVI, 21.

ARÉE (hébreu : *Ârah*, « émigrant; » Septante : Ἀρά), un des fils d'Olla, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 39.

ARÉLI (hébreu : *'Ar'êli*; Septante : Ἀρηλείς, Gen., XLVI, 16; Ἀριήλ, Num., XXVI, 17), septième fils de Gad, chef de la famille des Ariélites (hébreu : *hâ'ar'êli*). Gen., XLVI, 16. La Vulgate le nomme Ariel dans les Nombres, XXVI, 17. Voir ARIEL 1.

AREM (hébreu : *Hârim*, « camus; » Septante : Ἱράμ), chef de famille dont les descendants revinrent de la captivité de Babylone au nombre de mille dix-sept. II Esdr., VII, 42. Il est appelé Harim, I Esdr., II, 39; X, 21, et Harem, II Esdr., X, 5, probablement, dans les deux derniers cas, comme désignant la famille. Voir HAREM et HARIM 3.

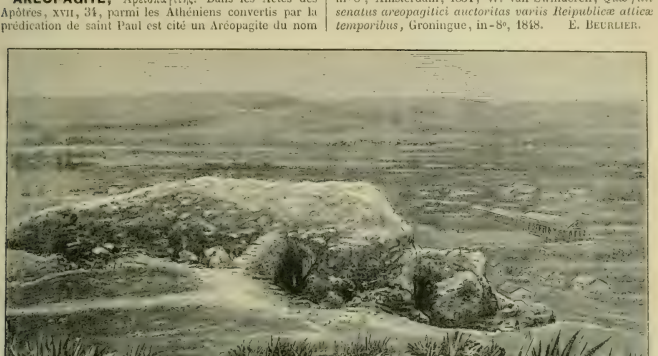
ARÉOPAGE, nom d'une colline d'Athènes sur laquelle on supposait, d'après la tradition mythologique, que Mars avait dû se justifier du meurtre d'Hallirrhotius, fils de Neptune (de là son nom ὁ Ἄρειος πάγος, « colline de Mars »), et plus tard Oreste de celui de sa mère (fig. 249). Un tribunal y siégea de très bonne heure, ἡ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλή, ou encore ἡ ἄνω βουλή, « le conseil d'en haut ». On supposait le tribunal de l'Areopage fondé par Minerve elle-même par opposition à l'autre conseil, qui tenait ses séances dans un palais situé en bas, sur l'Agora. Voir ARÉOPAGITE. D'abord les Eupatrides seuls en firent partie. Dans la suite il suffit d'avoir été archonte, et de s'être honoré en remplissant dignement cette charge, pour y siéger. Au reste, les attributions de l'Areopage s'étendirent bientôt considérablement. Solon lui confia le soin de surveiller les mœurs publiques et de maintenir la constitution de l'État. L'influence de cette assemblée devint si grande, qu'après avoir longtemps siégé rien que les trois derniers jours de chaque mois, elle se vit contrainte par la multiplicité des affaires à tenir des séances quotidiennes. Sous Périclès, chef du parti démocratique, une loi restreignit sa juridiction; mais, après l'expulsion des Trente, on lui rendit la plupart de ses anciennes attributions, en sorte que même à l'époque de la décadence d'Athènes, jusque sous les empereurs romains, l'Areopage jouait encore un rôle important.

Le livre des Actes, XVII, 19-22, raconte comment saint Paul, prêchant dans l'Agora Jésus et la résurrection, se vit prié par les philosophes épicuriens et stoïciens de monter à l'Areopage pour y exposer devant un auditoire plus compétent les doctrines dont il se faisait le propagateur. De tout temps, les Athéniens se montrèrent avides de nouveautés en philosophie comme en politique. Bien que le tribunal de l'Areopage eût spécialement qualité pour connaître des questions religieuses touchant de près ou de loin à la morale publique, comme dans le procès de Socrate, rien n'indique que Paul ait été traduit devant l'auguste assemblée comme devant des juges. Le contexte, au contraire, semble dire, qu'il fut poliment conduit (ἐπιλαβόμενοι, cf. IX, 27; XXIII, 19) devant des curieux. De plus, il commence par ces mots : « Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, « Athéniens, » qui ne peuvent s'adresser au tribunal, mais à la foule des auditeurs. Aussi le discours qu'il prononce ne ressemble-t-il pas à une apologie. Dans le récit que saint Luc nous fait de l'incident, on ne trouve trace ni d'accusation, ni de défense, ni de jugement; la séance se lève sans attendre que Paul ait fini d'exposer ce qu'il a à dire, au milieu des plaisanteries de moqueurs et de sceptiques qui le prient de remettre la suite à une autre fois. En réalité les Athéniens pouvaient bien être sévères envers quiconque semblait tendre à supprimer les dieux de la patrie; ils se montraient très accueillants pour les nouveaux cultes importés du dehors, surtout quand ces cultes leur venaient de l'Orient. Strabon, X, p. 474; Philostrate, *Vie d'Apollonius*, VI, 7.

Il est aisé de retrouver aujourd'hui, à Athènes, le site où Paul parla si éloquemment du Dieu Inconnu. On sait, d'après Hérodote, VIII, 52, que la colline de l'Areopage était en face de l'extrémité sud-ouest de l'Acropole, et que les Perses s'y établirent pour lancer des projectiles enflammés contre les fortifications de bois protégeant la citadelle vers ce point, où elle était plus accessible à l'ennemi. Pausanias, qui, I, 28, nous a décrit le site de l'Areopage, donne la même indication topographique, et la tradition actuelle est absolument autorisée quand elle nous le montre au couchant de l'antique Acropole et séparé d'elle par une inflexion de terrain. Le lieu où se tenait l'assemblée est encore marqué par un rectangle creusé dans le rocher de la colline, où nous sommes monté par seize degrés également taillés dans la pierre et usés par le temps. C'est au point où le renflement de terrain, après s'être élevé insensiblement de l'ouest à l'est, se termine tout à coup d'une façon abrupte, que se trouve cet étroit carré où siégeaient, debout, les Areopagites. On sait qu'ils jugeaient en plein air, ὑπαίθριοι ἐδικάζοντο. Pollux, VIII, 118. A l'époque où Pausanias visita l'Areopage, il y avait dans le lieu même de l'audience deux gradins de pierre blanche ou de pierre non polie, ἀργοὺς λίθους, servant de sièges, l'un à l'accusateur et l'autre à l'accusé. Le siège de l'accusateur s'appelait « la pierre de l'implacabilité », Λίθος Ἀναιδείας, et celui de l'accusé, « la pierre de l'injure », Ὕβρεως. Pausanias, I, 28, 5. Quoi qu'il en soit de détails impossibles à reconstituer aujourd'hui dans l'étroit carré des trois bancs rectangulaires qui s'ouvrent vers le midi (voir notre *Voyage aux pays bibliques*, t. III, p. 251), la vue sur l'Agora et l'Acropole, où se dressait un monde de statues, témoignage moins éloquent peut-être, si prodigieux qu'il fût, du génie artistique de la Grèce que de sa honteuse idolâtrie, durent inspirer saint Paul. Il y exposa les plus grandes vérités, le Dieu créateur du ciel et de la terre, l'origine commune de tous les hommes, leur fraternité et leur solidarité, Jésus ressuscité. Après son discours, quelque insignifiants qu'en parussent les résultats, la cause du vrai Dieu fut gagnée contre les idoles. Un des juges de l'Areopage, Denys, se convertit, ainsi qu'une femme

nommée Damaris. Au pied de la colline, vers le nord, se voient les ruines d'une église dédiée à l'illustre Aréopagite. D'immenses blocs de pierre, en se détachant de la colline, y ont comblé une cavité profonde. Là avait été jadis le temple et la grotte sacrée des Euménides. Oreste, poursuivi par les Furies, s'y était réfugié demandant son salut à Minerve, dont il embrassa la statue. Depuis les esclaves y trouvèrent un asile où nulle main ne pouvait les atteindre. Pour d'autres détails, voir l'article ATHÈNES. Cf. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, p. 246-253. E. LE CAMUS.

ARÉOPAGITE, Ἀρειοπαγίτης. Dans les Actes des Apôtres, XVII, 34, parmi les Athéniens convertis par la prédication de saint Paul est cité un Aréopagite du nom de Denys. A l'époque où l'Apôtre vint prêcher à Athènes, le conseil de l'Aréopage occupait encore une place importante dans la cité. Les Romains, en effet, avaient laissé à Athènes le titre et les prérogatives de ville libre, c'est-à-dire son ancienne constitution. L'Aréopage continua donc à être le premier et le plus respectable corps de la république (τὸ σεμνότατον συνέδριον, *Corpus Inscriptionum atticarum*, III, 57, 714, etc.). Dans les décrets rendus au nom de l'État, il est placé avant le conseil des Six-Cents. D'après Cicéron, c'était vraiment lui qui gouvernait la république. *De Nat. deor.*, II, 29, 74. Il avait conservé en particulier d'importantes attributions judiciaires, et les Romains avaient recours aux Aréopagites *ut ad judices graviores exercitatioresque.* Aulu-Gelle, XII, 7. Son consentement était nécessaire pour l'érection des statues élevées par les particuliers et les corporations à leurs bienfaiteurs. *Corp. Inscript. attic.*, III, 731, 734, etc. Il s'occupait aussi de l'instruction de la jeunesse et de la police de la ville. Les décrets de l'Aréopage portaient les noms de δόγμα, ψήφισμα, ἐπερωτήμα ou ὑπομνηματισμός. *Corp. Inscript. attic.*, III, 331, 687, 824 a, 924, etc. Il est probable qu'un changement se produisit à l'époque romaine dans le recrutement des Aréopagites, qu'ils furent élus par un mode d'élection que nous ignorons, et que par conséquent tous les anciens archontes n'en firent pas toujours partie. L'Aréopage était présidé par un ἐπιστάτης. Plutarque : *An seni sit gerenda respubl.*, XX, 1, D. 970. Un autre dignitaire nommé dans les inscriptions porte le nom de κήρυξ τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς. *Corp. Inscr. attic.*, III, 10, 680, 714, 1005, 1006, etc. Il figure dans les listes de magistrats après les archontes thesmothètes, c'est dire l'importance de ses fonctions. — Voir Caillemer, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Saglio, t. I, p. 403, au mot *Aréopage*; E. Dugit, *Étude sur l'Aréopage athénien*, in-8°, Paris, 1867; D. J. van Lennep, *De variis variis temporibus Areopagi potestate*, in-8°, Amsterdam, 1834; W. van Swinderen, *Quae fuit senatus areopagitici auctoritas variis Reipublicae atticae temporibus*, Groningue, in-8°, 1848. E. BEURLIER.



249. — Rocher de l'Aréopage, à Athènes.

ARÉOPOL, ARÉPOL, ARIPOL Samuel, rabbin de Palestine, fils de R. Isaac, fils de Jom. Tob. Arépol, vivait au XVIe siècle, à Safed, dans la haute Galilée. On a de lui : *'Imraṭ 'Elôha*, « Parole de Dieu, » commentaire homilétique sur le Pentateuque, in-4°, Venise, 157. (sic); *Mizmôr leṭôdâh*, « Psaume de louange, » exposition du psaume alphabétique CXVIII (CXIX) et des quinze psaumes graduels, in-4°, Venise, 1576; Prague, 1610; *Lêb ḥâkâm*, Prov., XVI, 23; « Cœur du sage, » commentaire de l'Ecclésiaste, in-4°, Constantinople, 1591; Lublin, 1604; *Sar šâlôm*, « Le prince de la paix, » Is., IX, 5, commentaire sur le Cantique des cantiques, in-4°, Safed, 1579; Venise, 1596, etc. L. GUILLEREAU.

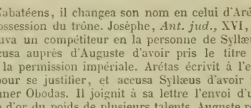
ARESI Paul, théologien italien, né à Crémone, vers l'an 1574, mort à Tortone, le 16 juin 1644. Il prit le nom de Paul en entrant chez les Théatins, à l'âge de seize ans. Il enseigna la philosophie et la théologie à Naples, puis à Rome. Il s'acquit aussi un grand renom comme prédicateur. Choisi pour confesseur, à Turin, par Isabelle de Savoie, il fut nommé à l'évêché de Tortone. Outre divers ouvrages philosophiques et des traités sur l'éloquence de la chaire, on a de lui : *Novæ quædam velitationes de vero sacri Cantici Salomonis cum historico*

tum spirituali sensu, in-4°, Milan, 1640; *Velitationes sex in Apocalypsim*, in-f°, Milan, 1647, ouvrage posthume édité par le P. Paul Sfondrati, qui y joignit une Vie de l'auteur. L. GUILLEREAU.

ARÉTAS (grec : Ἀρέτας; nabatéen : *Harṯaṯ*), nom de plusieurs rois des Nabatéens ou d'Arabie Pétrée. L'Écriture n'en mentionne que deux :

1. ARÉTAS Ier, contemporain du grand prêtre Jason et d'Antiochus Épiphane, vers 170 avant J.-C., le plus ancien roi connu de ce nom. Ce fut lui qui empêcha Jason, poursuivi par Antiochus IV, de trouver un refuge dans le pays des Ammonites, qui devait être par conséquent sous la domination du roi des Arabes. L'Écriture donne à Arétas le titre de τύραννος. II Mach., v, 8.

2. ARÉTAS IV PHILODÈME, contemporain de saint Paul (7 avant J.-C. - 40 après J.-C.). II Cor., xi, 32 (fig. 250). Arétas porta d'abord le nom d'Énéas. A la mort d'Obodas II,



250. — Monnaie d'Arétas IV Philodème.

Tête imberbe et laurée à droite. — ℞. Femme debout à gauche, levant la main droite. [מ]לכת חרת מלך נבטו — עמת (Arétas, roi de Nabat. Année...).

roi des Nabatéens, il changea son nom en celui d'Arétas et prit possession du trône. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, IV, 4. Il trouva un compétiteur en la personne de Syllæus, qui l'accusa auprès d'Auguste d'avoir pris le titre de roi sans la permission impériale. Arétas écrivit à l'empereur pour se justifier, et accusa Syllæus d'avoir fait empoisonner Obodas. Il joignit à sa lettre l'envoi d'une couronne d'or du poids de plusieurs talents. Auguste renvoya le présent; mais, bientôt après, Nicolas de Damas, venu à Rome pour plaider la cause d'Hérode Ier, démasqua Syllæus, qui fut condamné à mort. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IX, 4; x, 8 et 9. Auguste, toujours mal disposé pour Arétas, voulait donner ses États à Hérode Ier, mais il changea d'avis en apprenant la manière indigne dont ce dernier traitait ses fils; il se contenta de blâmer Arétas d'avoir pris le titre de roi sans son ordre, accepta ses présents et le confirma dans sa royauté. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, IX, 9; Strabon, XVI, p. 782; Nicolas de Damas, dans C. Müller, *Fragm. hist. græc.*, t. III, p. 351. Devenu l'allié des Romains, en haine d'Hérode, Arétas fournit des troupes auxiliaires au légat de Syrie Varus, dans la guerre qu'il fit, l'an 4 après J.-C., aux Juifs révoltés. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, x, 9; *Bell. jud.*, II, v, 1. Plus tard cependant il donna sa fille en mariage au tétrarque Hérode Antipas; mais celui-ci la répudia pour épouser Hérodiade, femme de son frère Philippe. La fille d'Arétas se réfugia auprès de son père, qui déclara la guerre au tétrarque et le vainquit. Hérode invoqua le secours des Romains. Sur l'ordre de Tibère, Vitellius, légat de Syrie, marcha contre Arétas; mais, à la nouvelle de la mort de l'empereur, il abandonna la campagne. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 1-3. Ce fut probablement alors que le roi des Nabatéens reprit possession de Damas, qui avait appartenu à son prédécesseur. Deux faits appuient cette hypothèse : 1° Caligula apporta de grands changements dans les royaumes vassaux de Rome; 2° la série des monnaies de Damas portant l'effigie impériale s'interrompt pendant les règnes de Caligula et de Claude. Mionnet, *Description des monnaies*, t. V, p. 286; *Supplément*, t. VIII, p. 193; De Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, p. 36. Saint Paul, qui venait de se convertir au Christianisme, fut obligé de se faire descendre, pendant la nuit, dans une corbeille, le long des remparts, pour échapper aux poursuites de l'ethnarque ou gouverneur qu'Arétas avait placé à la tête de la ville. II Cor., XI, 32-33. Quelques auteurs ont pensé que cet événement avait eu lieu pendant une occupation antérieure et temporaire de Damas par Arétas; mais cette explication est moins probable. On possède un certain nombre d'inscriptions nabatéennes datées des diverses années du règne d'Arétas IV. Euting, *Nabatäische Inschriften*, p. 24-61, n. 1 à 20; de Vogüé, *Syrie centrale, inscript. sémit.*, p. 113; E. Renan, *Journal asiatique*, 1873, p. 373; *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1869, p. 150; 1871, p. 429; R. P. Lagrange, *Zeitschrift für Assyriologie*, 1890, p. 290. Sur les inscriptions et sur les monnaies, Arétas IV est appelé *Rāḥem ammēh*, d'où son surnom grec de Philodème qui en est la traduction, « qui aime son peuple. » Ses deux femmes, Halda et Seqailat, sont souvent représentées au revers. Voir Joh. Gottlob Heyne, *De ethnarcha Aretæ Arabum regis*, 1755; Wieseler, *Chronologie des Apostolischen Zeitalters*, 1848; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. I, p. 617-619; duc de Luynes, *Revue numismatique*, 1858, p. 294-296; de Vogüé, *ibid.*, 1868, p. 162; Babelon, *ibid.*, 1887, p. 374-377; de Saulcy, *Annuaire de numismatique*, 1873, p. 13-17; 1878, p. 461-464; de Vogüé, *Syrie centrale, inscriptions sémitiques*, 1868, p. 103-106; Levy, dans la *Numismatische Zeitschrift*, de Huber de Karabacek, t. III, 1871, p. 445-448; Euting, *Nabatäische Inschriften*, in-4°, Berlin, 1885, p. 81-87.
E. BEURLIER.

3. ARÉTAS, commentateur grec, évêque de Césarée en Cappadoce. On trouve dans les éditions anciennes d'Œcuménius, et comme complément de ses commentaires des Actes des Apôtres et des Épîtres, un commentaire ou édition glosée de l'Apocalypse qui porte le nom d'Arétas. Ainsi dans l'édition d'Œcuménius par J. Henten, Paris, 1630-1631, t. II : *Arethæ explanationes in Apocalypsin*. Cette édition laisse à désirer. Un texte meilleur du commentaire d'Arétas a été donné par Cramer, dans ses *Catenæ græcorum Patrum in N. T.*, Oxford, 1840. (Le texte de Cramer est reproduit par Migne, *Patr. gr.*, t. CVI, col. 493-786.) Le titre exact de l'œuvre d'Arétas est: *Brève explication, tirée des commentaires sur l'Apocalypse du bienheureux André, archevêque de Césarée de Cappadoce, mise en ordre par Arétas, indigne évêque de Césarée de Cappadoce.* Par ailleurs on possède un commentaire sur l'Apocalypse qui porte le nom d'André, archevêque de Césarée de Cappadoce; il a été publié en grec pour la première fois par Sylburg, en 1596, et il est reproduit d'après Sylburg par Migne, *Patr. gr.*, t. CVI, col. 215-458. Voir ANDRÉ 4, col. 564. Cet Arétas a été considéré sans fondement suffisant, par quelques critiques, comme ayant été évêque de Césarée au VIe siècle : en réalité il est à identifier avec l'évêque de ce nom que la liste épiscopale de Césarée compte au commencement du XIe siècle, et dont on a récemment mis en lumière l'activité littéraire et philosophique. Voyez O. von Gebhardt, *Der Erzbischof Arethas von Cäsarea, seine Studien und seine Bibliothek*, dans les *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack, t. I, Leipzig, 1883, p. 36-46. Le commentaire de l'Apocalypse a dû être composé entre 895 et 914. Le commentaire d'Arétas n'est pas une simple reproduction du texte d'André; il l'abrège, l'améliore et le complète de son propre fonds en maint endroit. Toutefois la science de l'Écriture a peu à y prendre. Voir Fabricius, édit. Harless, *Bibliotheca græca*, t. VIII, p. 696-699.
P. BATIFFOL.

ARETIUS Benedict, théologien et botaniste suisse, né à Berne vers 1505, mort le 22 avril 1574. Son véritable nom était Marti; Aretius est la traduction grecque

de ce nom (de Ἄρης, « Mars »). Choisi, en 1548, comme professeur de logique à l'université de Marbourg, il devint ensuite professeur de langues à Berne, et enseigna plus tard la théologie d'après les doctrines de Calvin, qu'il avait embrassées avec ardeur. Il explique le sens avec bonheur dans ses commentaires, mais il faut tenir compte de ses tendances. Il a composé : *Commentarii breves in Mosis Pentateuchum*, in-8°, Berne, 1602 et 1611 (ouvrage posthume) ; *Commentarii in Domini Nostri Jesu Christi Novum Testamentum*, in-f° et 11 in-8°, Morsée, 1580-1584 ; in-f°, Paris, 1607. Les éditions partielles en sont nombreuses : *Commentarii in quatuor Evangelia*, in-8°, Lausanne, 1577 ; *Commentarii in Actuum Apostolorum historiam*, 1590 ; *Commentarii in omnes Epistolas Pauli et canonicas, itemque in Apocalypsim Joannis*, 1589, etc. Voir Chr. Saxi, *Onomastic. literar.*, part. III, p. 399 ; *Biblioth. instit. a Gesnero in Epitom. redact. per J. Simlerum et Joh. Frisium*, Zurich, 1663, p. 111 ; G. Walch, *Biblioth. theol. critic.*, t. IV, passim. Le nom d'Aretius se trouve parmi ceux des auteurs condamnés par le concile de Trente. L. GUILLEREAU.

ARENA. La Vulgate écrit ainsi, dans le second livre des Rois, XXIV, 16-23, le nom du propriétaire de l'aire sur laquelle fut bâti le temple de Jérusalem (voir AIRE D'ORNAN, col. 328). Ailleurs, elle l'appelle Ornan. Voir ORNAN.

1. ARGENT. Hébreu : *késéf*, de la racine *kâsaf*. *Késéf* signifie « ce qui est blanc » et « ce qui est désirable ». Le nom donné à l'argent dans les autres langues montre, par analogie, que la première étymologie doit être préférée. Égyptien : *nub het*, « or blanc ; » grec : ἄργυρος, d'ἀργός, « blanc. » D'après une autre étymologie, *késéf* signifie « coupure, » *segmentum*.

I. *Son origine.* — L'argent ne se trouvait pas en Palestine, et la découverte de quelques filons argentifères dans les montagnes du Liban parait être relativement moderne. Cf. Kitto, *Physical History of Palestine*, p. 73. Ce métal précieux était, au contraire, commun en Chaldée avant Abraham ; il était appelé, dans ce pays, *kaspu*, qui est le même mot que *késéf*. Les Égyptiens avaient dans l'île de Méroé, territoire de la Nubie, des mines d'argent assez productives, mais bien moins riches que les mines d'or qui donnaient leur nom au pays. Diodore de Sicile, I, 33, 49. Abraham rapporta d'Égypte une grande quantité d'argent. Gen., XIII, 2. Les Égyptiens en faisaient des coupes, Gen., XLIV, 2, de la vaisselle, Exod., XI, 2 ; XII, 35, des miroirs et toutes sortes d'objets (fig. 251). « Ils émaillaient l'argent, de manière à y reproduire l'image d'Anubis, ils le coloraient, mais ils ne le ciselaient pas. Ils se servirent ensuite de ce métal pour leurs statues triomphales, et quand l'argent était mat, le prix en était très grand. » Pline, *H. N.*, XXXIII, 131, édit. Teubner, t. V, p. 27.

Les anciens tiraient encore l'argent de la Colchide, de l'Attique, du pays des Chalybes ou Chaldéens du Pont, de la Bretagne. Strabon, I, II, 39 ; IX, I, 23 ; XII, III, 19 ; IV, V, 2. Mais les mines d'argent de beaucoup les plus riches et les plus facilement exploitables étaient celles d'Ibérie ou Espagne, le pays appelé Tharsis dans la Bible. Voir THARSIS. Les écrivains de l'antiquité célébrent à l'envi ces fameuses mines. L'argent s'y trouvait à l'état natif et à une faible profondeur, de sorte que son exploitation ne présentait aucune difficulté. Aussi le voit-on aux mains des indigènes dès le début de l'âge du bronze. Cf. L. et H. Siret, *Les premiers âges du métal en Espagne*, dans la *Revue des questions scientifiques*, avril 1888, p. 50, 379-384. D'autres fois, il était enveloppé dans une gangue qui rendait le quart de son poids de métal pur. Diodore, V, 36. On exploita ensuite la galène (plomb sulfuré) argentifère. Pour en tirer l'argent, on pilait et on lavait à cinq reprises la pépite argentifère, on faisait fondre le sédiment, et « le plomb s'échappait sous l'action du feu, tandis que l'argent surnageait, comme l'huile sur l'eau ». Pline, XXXIII, 95, 96. Au rapport de Strabon, III, II, 8, telle mine rapportait en trois jours à son propriétaire la valeur d'un talent euboïque (environ 4 400 fr.). Plus tard les Romains s'emparèrent du pays ibérien et de ses riches gisements. I Mach., VIII, 3. Polybe, d'après Strabon, *loc. cit.*, rapporte que quarante mille ouvriers étaient employés à l'exploitation, près de Carthage la Neuve, et que le rendement quotidien était de vingt-cinq mille drachmes (24 250 francs).

Mais bien auparavant, les Phéniciens, dont les vaisseaux longeaient sans cesse toutes les côtes de la Méditerranée, s'étaient aperçus de l'abondance de l'argent en Ibérie. Comme les indigènes n'en appréciaient pas la

251. — Coupe et ornements d'argent. Musée du Louvre.

En haut, fond de coupe en argent, représentant des poissons et des fleurs de lotus. L'inscription porte : « Celui qui emplit le cœur du Seigneur des deux mondes, le loué du Dieu bon, le basilicogrammate, le gouverneur des pays septentrionaux, Tcti. » — Au bas, à droite, fragment d'ornement en argent ; à gauche, pendant d'oreille en argent.

valeur et employaient souvent le précieux métal à des usages vulgaires, les Phéniciens l'échangeaient contre des marchandises de vil prix et ils en remplissaient leurs bateaux. Quand le chargement avait atteint son extrême limite, et qu'il restait encore de l'argent sur le marché, ils remplaçaient par ce métal le plomb de leurs ancres. Diodore, V, 35. Ils se firent les pourvoyeurs de tous les pays avec lesquels la Méditerranée les mettait en rapports, et ce trafic leur procura d'immenses bénéfices.

L'argent était en effet très apprécié des anciens, aux yeux desquels sa rareté, comparée à l'abondance de l'or, donnait une plus grande valeur. On s'en servit pour faire les premières monnaies, et comme, malgré sa dureté plus grande que celle de l'or, on pouvait arriver à le travailler par le martelage, on en fabriquait toutes sortes d'objets. La facilité avec laquelle il se ternit, et même se noircit sous l'action des vapeurs sulfureuses, et surtout son abondance à la suite des importations phéniciennes le déprécièrent un peu. Aujourd'hui, à poids égal, l'or vaut quinze fois et demie l'argent ; 450 ans avant J.-C., en Grèce, il ne le valait que quatorze fois, *Minerva*, p. 87 ; dans l'Asie occidentale, la proportion tendit peu à peu à se rapprocher de ce chiffre. Néanmoins l'argent conti-

nuait à être très estimé, et il n'était pas rare que, dans les énumérations d'objets précieux, on le nommât avant l'or. C'est ce qu'on remarque dans beaucoup d'inscriptions assyriennes qui relatent les guerres d'Assurnasirpal et de Salmanasar II en Asie occidentale (Delattre, *Revue des questions scientifiques*, octobre, 1884, p. 495 et suiv.), et dans un très grand nombre de passages de la Bible. Gen., XXIV, 35, 53; Exod., III, 22; XII, 35; Num., XXII, 18; Deut., VII, 25; VIII, 13; Prov., VIII, 7, etc.

II. *Ses usages.* — L'argent apparaît dans la Bible comme moyen d'échange, sous le nom de « sicle ou poids d'argent », dès le temps d'Abraham; il était probablement employé alors en lingots d'un poids déterminé. Gen., XXII, 15; XLIII, 22. Il ne fut monnayé qu'assez longtemps après la captivité de Babylone. Voir MONNAIE. Les premiers objets d'argent qui soient mentionnés sont ceux qui furent offerts par Éliézer à Rébecca. Gen., XXIV, 53. Les vases d'argent emportés par les Hébreux à leur départ d'Égypte, Exod., III, 22; XII, 35; Num., VII, 13, 84, servirent surtout à la construction et à l'ornementation du sanctuaire. Exod., XXV, 3; XXXI, 4; XXXV, 5, 24. C'est en argent que Béséléel et ses orfèvres firent les chapiteaux, les ciselures, les revêtements des colonnes des parvis, Exod., XXXVIII, 10-18, les quarante bases qui soutenaient les planchers du tabernacle, Exod., XXVI, 19, et les trompettes avec lesquelles Moïse convoquait le peuple. Num., X, 2.

Parmi les trésors que David avait préparés à son fils en vue de la construction du temple, il se trouvait de quoi faire des candélabres, des tables et des lions en argent. I Par., XXVIII, 15-27. Sous Salomon l'argent afflua à Jérusalem au point de devenir commun comme les pierres, dit hyperboliquement l'historien. III Reg., X, 27. L'opulent monarque en recevait d'Arabie et de Tharsis, ou ses vaisseaux se rendaient avec ceux des Phéniciens. II Par., IX, 14, 20, 21. On faisait alors des lits en argent, Prov. XXV, 11, comme plus tard chez les Perses. Esth., I, 6. Dans le temple, presque tous les ustensiles qui n'étaient pas en or étaient en argent. Quand Cyrus remit aux Juifs les vases que Nabuchodonosor avait emportés du temple, la restitution put encore comprendre quatre cent dix coupes d'argent et en tout cinq mille quatre cents vases d'or ou d'argent. I Esdr., I, 7-10.

La cupidité portait souvent à altérer l'argent par des alliages de métaux inférieurs. Prov., XXV, 4; XXVI, 33; Is., I, 22; Jer., VI, 30. L'argent altéré se reconnaissait à différents signes : la buée de l'haleine ne s'y condensait pas immédiatement, le métal ne pouvait plus servir de miroir ni se laminer en feuilles. Pline, *H. N.*, XXXIII, 127, 128. Il fallait alors recourir à la coupellation : on mettait l'argent de mauvais aloi dans des vases formés d'os calcinés et réduits en poudre, qui ont la propriété de retenir l'or et l'argent et de laisser écouler à travers leurs pores les autres métaux en fusion. Les Égyptiens connaissaient ce procédé, et les écrivains bibliques y font de fréquentes et assez claires allusions. Ps. XI, 7; LXV, 10; LXVII, 31; Prov., XVII, 3; XXVII, 21; Ezech., XXII, 20-22; Zach., XIII, 9; Mal., III, 3.

L'idolâtrie a naturellement mis l'argent à contribution aussi bien que l'or. La Bible mentionne, à ce point de vue, les idoles chananéennes, Deut., VII, 25; l'idole d'argent du prêtre Michas, l'éphraïmite, Jud., XVII, 3, 4; les dieux d'argent des Assyriens et des autres peuples idolâtres, Is., II, 20; XXXI, 7; XLVII, 6; Ose., VIII, 4; Baruch, VI, 3; Dan., V, 4, 23; II Mach., II, 2. Dans le Nouveau Testament, il n'est question que des édicules d'argent fabriqués en l'honneur de Diane par les orfèvres d'Éphèse. Act., XIX, 24.

Dans la statue du songe de Nabuchodonosor, l'argent est le symbole du royaume des Perses et des Mèdes. Dan., II, 32, 39, 45. Saint Paul en fait un des symboles des bonnes œuvres. I Cor., III, 12. H. LESÊTRE.

2. ARGENT (*Monnaie d'*). Voir MONNAIE.

ARGENTEUS (CODEX). Le beau manuscrit désigné sous le nom de *Codex Argenteus* est le plus important des restes manuscrits de la Bible gothique du IVe siècle. Son nom d'*Argenteus* lui vient, soit de ce que sa reliure du XVIIe siècle est d'argent massif, soit de ce qu'il est écrit en lettres d'argent, ce qui d'ailleurs lui est une particularité commune avec nombre de manuscrits bibliques, tant grecs que latins. Il est aujourd'hui la propriété de la bibliothèque de l'Université d'Upsal, en Suède. On croyait, au XVe siècle, que lors de l'invasion des Barbares les Goths avaient emporté en Suède et en Danemark une partie des richesses, et en particulier des manuscrits, qu'ils avaient trouvés en Italie; mais l'arrivée du *Codex Argenteus* en Suède ne remonte pas si loin. Elle ne remonte même pas à l'époque où Gustave-Adolphe vainqueur envoyait en Suède, comme butin de guerre, les belles bibliothèques que les Jésuites avaient formées à Riga, à Brunsberg, à Oppenheim. Voir Graux et Martin, *Notices sommaires des manuscrits grecs de Suède*, Paris, 1889, p. 12. C'est seulement le 19 janvier 1669 que fut donné à la bibliothèque de l'Université d'Upsal, en même temps qu'un magnifique lot de manuscrits relatifs aux antiquités scandinaves, le *Codex Argenteus*. Le donateur était le chancelier Magnus Gabriel de la Gardie, lequel avait formé jusqu'à trois bibliothèques : l'une à Stockholm, l'autre à Leckö, la troisième à Wenegarn; c'était un collectionneur de manuscrits, comme l'était sa souveraine la reine Christine.

Où Magnus de la Gardie avait-il acquis le *Codex Argenteus ?* Il semble établi que notre manuscrit avait été au préalable, vers 1655, entre les mains d'Isaac Vossius, le bibliothécaire de la reine Christine : c'est ce dont témoigne Fr. Junius, le premier éditeur de ce manuscrit, en 1665. A la fin du XVIe siècle, il appartenait à la bibliothèque du monastère de Werden, près de Dusseldorf, où Antonio Morilloni le vit et transcrivit le texte gothique de l'oraison dominicale, qu'imprima Becanus, en 1569, dans ses *Origines Antverpianæ*. Le manuscrit avait quitté Werden avant le commencement du XVIIe siècle, car Strenius (Richard Strein von Schwarzenau), mort en 1601, signale sa présence à Prague, si tant est que le manuscrit de Werden soit le même que celui de Prague. On veut, en outre, qu'il ait été pris à Prague par les Suédois, en 1648, et donné par le maréchal Königsmark à la reine Christine. Mais, à notre connaissance, on n'explique ni comment il serait venu de Werden à Prague, ni surtout comment la reine Christine, devenue propriétaire du précieux manuscrit, s'en serait ensuite dépossédée, pareilles libéralités ayant été peu familières à la royale collectionneuse.

Le manuscrit a contenu à l'origine les quatre Évangiles dans l'ordre Mathieu-Jean-Luc-Marc; mais il avait perdu plus de cent de ses feuillets, avant de venir entre les mains de Vossius. Voir A. Scott, *Ulfilas Apostle of the Goths*, Cambridge, 1885, p. 126. Il compte aujourd'hui, non point 177, mais 187 feuillets, partagés en quaternions ou cahiers de huit feuillets. Le parchemin est teint en pourpre, l'encre est d'argent, et, comme dans la plupart des manuscrits pourpres à lettres d'argent, les premiers mots de chaque section ainsi que les premières lignes des Évangiles sont écrits en lettres d'or. Les initiales sont sans ornement. Aucune décoration, sinon les arceaux tracés à l'encre d'argent qui encadrent les canons de concordance. Point de contractions, sauf celles des noms de Dieu, Seigneur, Jésus, Christ, à leurs différents cas. On sait que l'alphabet gothique d'Ulfilas est emprunté dans ses éléments essentiels à l'alphabet grec; les caractères du *Codex Argenteus* sont de belle onciale grecque du VIe siècle.

L'importance du *Codex Argenteus* tient à ce qu'il nous donne la plus grande partie de ce qui nous reste de la version gothique de la Bible par Ulfilas; les autres manuscrits que nous en avons ne contiennent, en dehors des Épîtres, que des fragments peu étendus des Évangiles.

CODEX ARGENTEUS D'UPSAL

Le texte du *Codex Argenteus* a été publié à maintes reprises : en 1665 par Junius, en 1671 par Stiernhielm, en 1750 par Lye, en 1763 par Ihre, en 1805 par Zahn, en 1843 par Gobelentz et Loebe, en 1854-1857 par Uppström. On pourra consulter l'édition donnée par Ernest Bernhardt, *Vulfila oder die gotische Bibel*, Halle, 1875. Le facsimilé que nous publions (fig. 252) est emprunté au recueil de la *Palæographical Society*, de Londres, t. I, p. 118. Il contient le texte de saint Marc, VII, 3-7. Voir Moritz Heyne, *Ulfilas, Text, Grammatik und Wörterbuch*, 3e édit., Paderborn, 1878. P. Batiffol.

ARGILE. Hébreu : *hômér*, « ce qui est rouge, » nom donné à l'argile à cause de sa couleur ; *tît*, mot primitif. Ces deux premiers noms sont les plus habituels. Ils sont employés le premier dix-sept fois et le second onze fois. Comme *hômér* vient de la même racine que *hêmâr*, qui signifie « bitume », les traducteurs ont quelquefois confondu l'un avec l'autre. On trouve encore, dans le sens d'argile, *'âfâr*, « terre desséchée, poussière, » Gen., II, 7; Lev., XIV, 42, et *yâréû*, « ce qui est trouble. » Ps. XXXIX, 3; LXVIII, 3. Septante : πηλός, traduisant d'ordinaire les deux premiers noms hébreux, חֹמֶר, et une fois ἀπαλὴ γῆ, « terre molle ». Sap., XV, 7. Chaldéen : *tin*, Dan., II, 41, 43. Vulgate : *lutum, limus, cœnum*.

L'argile est un silicate d'alumine hydraté, souvent mélangé de poussières de quartz et de mica, et renfermant parfois des éléments calcaires, des matières charbonneuses, ou de l'oxyde de fer qui la colore en jaune ou en rouge. L'argile prend différents noms, suivant l'état dans lequel elle se présente ou les usages auxquels elle peut servir. La *marne* est l'argile calcarifère ; le *limon* est l'argile mélangée de particules quartzeuses extrêmement ténues et d'oxyde de fer. L'argile s'appelle *schiste* quand elle est compacte et stratifiée ; *jaspe*, quand elle est très dure, très siliceuse et formée de couches diversement colorées. L'argile commune ou *terre glaise* est employée par les potiers et les sculpteurs, l'argile smectique ou *terre à foulon* sert à dégraisser les étoffes. Cf. A. de Lapparent, *Traité de géologie*, 2e édit., in-8°, Paris, 1885, p 683. Les terrains sédimentaires de la Palestine appartiennent au néocomien, qui occupe la base des assises infracrétacées, et sont recouverts çà et là de couches appartenant aux dépôts postérieurs, jusqu'au turonien, qui est la seconde assise du terrain crétacé. Cf. L. Lartet, *Exploration géologique de la mer Morte, de la Palestine et de l'Idumée*, Paris, in-f° (1876), p. 58 et suiv. La présence de l'argile est assez fréquente dans ces différentes couches, et les Israélites ont pu l'utiliser partout où elle affleurait. Il y avait des potiers à Netaïm et à Gedera, I Par., IV, 23 (texte hébreu), et dans la vallée de Ben-Hinnom, au sud de Jérusalem, Jer., XVIII, 2 ; Matth., XXVII, 7. Près de la ville était un champ où les foulons trouvaient vraisemblablement l'argile smectique. IV Reg., XVIII, 17 ; Is., VII, 3.

La Bible fait allusion aux différents usages de l'argile. On l'employait pour faire des briques, à Babel, Gen., XI, 3 ; en Égypte, Exod., I, 14 ; Judith, V, 10, et en Palestine, Nah., III, 14, et on y imprimait, avant la cuisson, l'empreinte qu'on voulait. Job, XXXVIII, 14. Elle servait aux potiers. Sap., XV, 7, 8 ; Eccli., XXXIII, 13 ; XXXVIII, 33 ; Is., XXIX, 16 ; XLI, 25 ; XLV, 9 ; Jer., XVIII, 4, 6 ; Rom., IX, 21. C'est en argile mélangée de paille que l'on construisait ces murailles des maisons communes, si facilement percées par les voleurs. Lev., XIV, 42 ; Job, IV, 19 ; Ezech., XIII, 10 ; Job, XXIV, 16 ; Matth., XXIV, 43. Mais le plus noble emploi de l'argile remontait au paradis terrestre, quand Dieu avait formé le corps d'Adam. Gen., II, 7 ; Job, X, 9 ; XXXIII, 6 ; Is., LXIV, 8 ; Tob., VIII, 8. Notre-Seigneur en délaya pour oindre les yeux de l'aveugle. Joa., IX, 6.

L'argile, à l'état de vase, Jer., XXXVIII, 6 ; Hab., III, 15, de boue, de mélange sordide et glissant, est prise comme un symbole de misère profonde, Ps. XXXIX, 3 ; LXVIII, 3, 15 ; d'oppression et de malédiction, II Reg., XXII, 43 ; Job, XIII, 12 ; Ps. XVII, 43 ; XXXIV, 6 ; Dan., II, 41 ; Jer., XXIII, 12 ; XXXVIII, 22 ; de chose vile, sans prix, bonne à fouler aux pieds, Job, XXVII, 16 ; XXX, 19 ; XLI, 21 ; Sap., VII, 9 ; XV, 10 ; Is., X, 6 ; LVII, 20 ; Mich., VII, 10 ; Zach., IX, 3 ; X, 5. Cuite et à l'état de tesson, elle est l'image de la souffrance et de la désolation suprême. Ps. XXI, 16.

H. Lesêtre.

ARGOB, hébreu : *'Argôb*, « pierreux ; » Septante : Ἀργόβ. Nom d'homme et de pays.

1. ARGOB, personnage de la cour de Phacéia, roi d'Israël, et qui mourut avec ce prince, de la main de Phacée, à Samarie, dans la citadelle royale. IV Reg., XV, 25. Au lieu de *juxta Argob et juxta Arie*, que porte la Vulgate, on lit en hébreu : *'et 'Argôb we'et hâ'Aryêh*, « avec Argob et Arieh, » ce que les Septante ont bien traduit par μετὰ τοῦ Ἀργὸβ καὶ μετὰ τοῦ Ἀρία. Ceci montre que les deux officiers, loin d'être les complices de Phacée, furent ses victimes. C'étaient probablement des commandants de la garde royale, ou tout au moins des employés du palais, des fonctionnaires importants, qui périrent en voulant défendre leur maître, ou que le conspirateur fit mourir parce qu'il redoutait leur influence.

A. Legendre.

2. ARGOB (hébreu : *'Argôb ;* une fois, Deut., III, 13, avec l'article défini, *hâ'argôb*), contrée située à l'est du Jourdain, dans le royaume de Basan, et renfermant soixante villes fortes, « munies de murs très hauts, de portes et de traverses. » Deut., III, 4, 5. Échue à la demi-tribu de Manassé, elle devint la possession de Jaïr, qui donna son nom aux soixante places fortifiées en les appelant *Havoth Jaïr*, c'est-à-dire villes de Jaïr. Deut., III, 13-14. Plus tard, sous Salomon, elle forma une des circonscriptions territoriales soumises aux receveurs généraux qui étaient chargés de lever les impôts en nature. III Reg., IV, 13. Elle n'est nommée que quatre fois dans l'Écriture. Sa situation précise n'est pas facile à déterminer.

I. *Nom et situation.* — Argob vient de *Regôb* avec *aleph* prosthétique, et, se rattachant ainsi à la racine inusitée *rigab*, signifie « monceau de pierres » ; c'est un mot voisin de *régéb*, « motte de terre, » employé dans Job, XXI, 33 ; XXXVIII, 38. La version samaritaine le rend par *Rigôbaah*. Mais les targumistes, Onkélos et Jonathan, voulant reproduire le sens étymologique, nous donnent, le premier, *Trachona*, le second, *Targona* et *Tarcona*, du grec τραχών, « lieu rude, » pays pierreux, raboteux, d'où est venu le nom de *Trachonitide*, province transjordanique. C'est pour cela qu'un certain nombre d'auteurs ont identifié Argob avec cette ancienne province, le pays actuel du *Ledjah*, dont la nature, du reste, comme nous le verrons, répond exactement à l'idée exprimée par l'hébreu et le grec. Ainsi pensent, après J. L. Porter, *Five years in Damascus*, Londres, 1855, t. II, p. 271 ; Grove dans Smith's *Dictionary of the Bible*, Londres, 1861, t. I, p. 104-105, et les auteurs de la nouvelle carte anglaise, feuilles 7 et 8, G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 14. Le mot *hébél*, qui précède toujours Argob, ajoute même, d'après Porter, une forte présomption en faveur de cette identification. En effet, *hébél*, σχοίνισμα, περίμετρον, *funiculus*, signifie littéralement « corde à mesurer », et il indiquerait ainsi avec une remarquable exactitude le cercle de rochers qui forme les contours du Ledjah et lui donne un aspect si singulier au milieu des plaines environnantes. J. L. Porter, *The giant Cities of Bashan*, Londres, 1872, p. 24. C'est, croyons-nous, trop presser le sens du mot, dont la signification dérivée, « champ héréditaire, morceau de terre, » ou, comme traduit la Vulgate, « région, » trouve ici aussi bien qu'ailleurs son application.

D'autres exégètes assimilent Argob à Basan. Ce nom,

d'après Keil, donné d'abord à la partie nord-est de Basan, le Ledjah actuel, ou plutôt à la grande région volcanique dont le point central forme le *Safa*, aurait été plus tard transporté à tout le pays du Hauran (c'est-à-dire de Basan), parce que non seulement le Djébel Hauran est de nature volcanique, mais encore le terrain de la plaine est en général composé d'un humus rouge-brun, qui est comme une efflorescence des roches éruptives, et le Ledjah lui-même n'est qu'un écoulement des cratères adjacents. Par sa formation basaltique, l'Auranitide se distingue ainsi du Belka, du Djébel Adjloun et du Djaulan, où dominent le calcaire et la craie. Cf. C. F. Keil, *Die Bücher Mose's*, Leipzig, 1870, t. II, p. 423. De même pour H. Guthe, Argob est identique au royaume de Basan, puisque, dans deux passages différents, Deut., III, 14, et Jos., XII, 4, 5, nous trouvons la même délimitation pour les deux pays. Seulement Argob, en tant que « district des places fortes », serait le siège particulier de l'empire sur tout le territoire de Basan, et, comme il est limité par les contrées de Gessur et de Maacha, il faut le chercher à l'est du Djaulan actuel. Cf. *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1889, t. XII, p. 237-238.

Eusèbe et saint Jérôme, parlant d'« Argob, région d'Og, roi de Basan, sur le Jourdain », mentionnent un bourg appelé Ἐργά ou *Arga*, situé « dans les environs de Gérasa, ville d'Arabie, dont il était distant de quinze milles ». Cf. *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 216; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 867. Pour Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, t. II, p. 958, Ἐργά, qu'il faut peut-être lire Ἐργαβᾶ, est la *Ragab* du Talmud, Mischna, *Menachoth*, VIII, 3, renommée pour son huile; la Ῥαγαβᾶ de Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 5, forteresse située au delà du Jourdain, dans la contrée des Géraséniens; et il voit dans ce nom un vestige de celui d'Argob. On trouve encore aujourd'hui, à l'est du lac de Tibériade, au point de jonction du *Nahr er-Rukkâd* et du *Schériat el-Menâdiréh* (Yarmouk ou Hiéromax), une localité nommée *Khirbet ʿArqûb er-Rahouah*. G. Schumacher croit que « c'est là le site de l'ancien *Argob* de la Bible, plutôt que dans la Trachonitide ou Ledjah ». *Across the Jordan*, Londres, 1886, p. 45. Ce sentiment nous paraît peu acceptable. A la rigueur, ʿArqûb pourrait rappeler le district dont nous parlons, comme, pour quelques auteurs, la ville de *Bataniyéh*, à l'est du Hauran, rappelle l'ancienne *Batanée*; mais, outre que le nom lui-même, avec *aïn* initial et *qof* médial, s'éloigne de l'*Argob* primitif avec *aleph* et *ghimel*, on le retrouve dans plusieurs autres endroits de la Palestine, tant à l'ouest qu'à l'est du Jourdain. Il y a même aux environs de Jérusalem un district qui porte le nom d'ʿ*Arkûb*.

En somme, nous croyons que le territoire d'Argob ne doit pas être restreint au seul Ledjah, dont certains parages sont presque inhabitables; et que, d'un autre côté, sans avoir toute l'étendue du royaume de Basan, il en devait comprendre une bonne partie. Limité à l'ouest par les pays de Gessur et de Maacha, Deut., III, 14, c'est-à-dire, d'après plusieurs auteurs, certaines contrées du Djaulan et celles qui s'étendent au sud et au pied de l'Hermon, il devait renfermer le Ledjah et la grande plaine qui, du Djébel Hauran, s'en va vers la Gaulanitide. Pour les villes qui en faisaient la force, voir HAVOTH JAÏR.

II. *Description.* — Le Ledjah est un grand plateau d'une forme ovale irrégulière, s'étendant sur une longueur de trente à quarante kilomètres au nord-ouest du Djébel Hauran, dans la direction de Damas. Compris entre l'ouadi Lououa à l'est, l'ouadi el-Haram à l'ouest et l'ouadi Kanaouât au sud, il présente, principalement à son bord occidental, de profondes échancrures qui forment comme des baies et des promontoires. (Voir la carte, fig. 253.) La surface générale, élevée de huit à dix mètres au-dessus des plaines environnantes, n'est qu'une coulée de lave vomie par la montagne volcanique. « Les caractères physiques du Ledjah, dit Porter, présentent les plus singuliers phénomènes que j'aie jamais vus, et il n'y en a pas, autant que je puis savoir, de semblables au monde, à l'exception du Safa. Le pays est composé de roches basaltiques noires, qui semblent être, par d'innombrables pores, sorties de la terre, aux temps passés, à l'état liquide, et avoir coulé de tous côtés jusqu'à ce que la plaine ait été entièrement couverte. Avant de se refroidir, la surface fut agitée par quelque terrible tempête; et plus tard elle fut déchirée par des vibrations et convulsions intérieures. Les cratères d'où fut projetée la masse liquide sont encore visibles. » Porter, *Five years in Damascus*, Londres, 1855, t. II, p. 241.

Vue même d'une petite distance, la surface du Ledjah

L. Thuillier, del.

253. — Carte du pays d'Argob.

paraît aussi plate que la mer; mais la croûte de laves, épaisse de deux cents mètres en moyenne, est sillonnée d'innombrables crevasses plus ou moins profondes, qui se coupent dans toutes les directions et forment un inextricable labyrinthe de ravins et de précipices. De nombreuses boursouflures formées par la matière en ébullition, de larges fosses naturelles et une multitude de cavernes achèvent de faire de cette région un pays à peu près impraticable, surtout pour des étrangers. Aussi, à toutes les époques, les populations poursuivies ou persécutées ont-elles cherché un asile dans ce canton, qui a pris de là son nom de *Ledjah*, c'est-à-dire, en arabe, « refuge. » En raison de ces nombreuses cavernes qui à chaque pas recèlent un danger pour l'assaillant, de ce terrain anguleux qui rend la marche difficile, de ces murs ou enceintes de pierres qui autrefois abritaient les plantations et maintenant forment une série de remparts, le Ledjah a une importance stratégique que fait bien ressortir J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, Berlin, 1860, p. 29.

Il y a dans le pourtour occidental de cette contrée environ huit villes et vingt-cinq bourgs, et dans l'intérieur quatre villes et quatorze bourgs qui ont encore de hautes murailles composées de fortes pierres de taille. Quelques-unes de ces villes ont une étendue considérable,

et la beauté de leurs monuments d'architecture témoigne de leur importance et de leur richesse primitives. Il suffit de nommer El-Musmiyéh, Burâk, Nedjrân, Ezra.

Au sud et au sud-ouest du Ledjah s'étend une immense plaine formée d'une terre volcanique de couleur rougeâtre, au-dessus de laquelle s'élèvent des affleurements de basalte; elle porte le nom d'*En-Nouqrat el-Haurân*, « la pente du Hauran. » Très riche et très fertile, quelquefois légèrement ondulée, quelquefois absolument plate, elle renferme çà et là des monticules de forme arrondie, que l'on aperçoit à de grandes distances. Elle est couverte dans toutes les directions de villes construites en basalte noir, dont quelques-unes ne sont plus que des monceaux de débris; d'autres sont dans un état de conservation presque parfaite. Leurs rues et leurs murs sont bien conservés, et, chose plus étonnante, les portes en pierre tiennent encore sur leurs gonds. Malgré des remaniements postérieurs, quelques-unes des constructions, de l'avis des voyageurs, remontent à une haute antiquité et doivent leur origine à une nation puissante, à un peuple d'une force et d'une taille supérieures à celles d'aujourd'hui. Pour plus de détails, voir AMORRHÉENS, col. 508, et AURANITIDE. Outre les ouvrages cités dans cet article, on peut consulter aussi, sur les pays que nous venons de décrire : J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, in-4°, Londres, 1822, p. 51 et suiv.; 211 et suiv.; U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina*, etc., Berlin, 1854, t. I, p. 34-134; E. G. Rey, *Voyage dans le Haouran*, Paris, 1860, avec un atlas in-fol. A. LEGENDRE.

ARIARATHE (Ἀριαράθης), nom porté par un grand nombre de rois de Cappadoce. Les Romains, du temps du gouvernement de Simon Machabée, écrivirent en faveur des Juifs à un prince de ce nom, Ariarathe V Eusèbe Philopator, qui régna de 163 à 130 avant J.-C.

254. — Monnaie d'Ariarathe V.

Tête d'Ariarathe V, jeune, diadémée, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΡΙΑΡΑΘΟΥ ΕΥΣΕΒΟΥΣ ΦΙΛΟΡΑΤΟΡΟΣ. Dans le champ, Σ, an 3.

I Mach., XV, 22. Avant son avènement au trône, il s'appelait Mithridate. Diodore, XXXI, 19, 7, édit. Didot, t. II, p. 503. Il avait été élevé à Rome, Tite Live, XLII, 19, et fut toute sa vie l'instrument docile des Romains. Dès le début de son règne, il s'était attiré l'inimitié de Démétrius Ier Soter, roi de Syrie, dont il avait refusé d'épouser la sœur. Démétrius appuya les prétentions d'Oropherne, qui s'empara du trône de Cappadoce, en 158. Ariarathe fut obligé de se réfugier à Rome, mais bientôt il fut rétabli sur le trône avec l'aide des Romains et d'Attale II, roi de Pergame, son beau-frère. Polybe, III, 5; XXXII, 20; Appien, *Syr.*, 47; Justin, XXXV, 1. Peut-être, toutefois, fut-il obligé de partager le trône avec Oropherne. Appien, *Syr.*, 47. Ariarathe V fut le plus grand roi de Cappadoce et celui qui fit faire le plus de progrès à la civilisation hellénique dans ce pays. Il intervint dans les affaires de tous les pays voisins, et mourut après un règne de 33 ans, en combattant pour les Romains dans la guerre d'Aristonique. Ariarathe dut accueillir favorablement la lettre de Lucius en faveur des Juifs. — Voir Théodore Reinach, *Trois royaumes d'Asie Mineure*, in-8°, Paris, 1888, p. 15 et 37. E. BEURLIER.

1. ARIAS MONTANO Benito, orientaliste espagnol, né, en 1527, dans le diocèse de Badajoz, à Frejenal de la Sierra, c'est-à-dire de la montagne, d'où son surnom de Montano ou Montanus, mort à Séville le 6 juillet 1598, l'un des hommes les plus éminents de l'Espagne au XVIe siècle. Après avoir fréquenté les écoles de Séville et étudié la théologie et les langues orientales à Alcala, il voyagea dans diverses contrées de l'Europe, en s'appliquant aux langues vivantes. Ensuite il entra dans l'ordre de Saint-Jacques en qualité de clerc; en 1562, Martin Perez d'Ajala, évêque de Ségovie, se fit accompagner par lui au concile de Trente, et Arias s'acquit une grande réputation au sein de cette assemblée. Philippe II le tira de son ermitage d'Aracena, où il s'était fixé au retour de Trente, pour le charger de l'édition d'une nouvelle Bible polyglotte. Montanus eut pour collaborateurs dans cette entreprise des hommes de haut mérite, tels qu'André Maes, François Lucas de Bruges, docteur de Louvain, Lefèvre de la Boderie et son frère Nicolas, Fr. Rapheling, gendre de Plantin, Guill. Canter. L'ouvrage entier fut imprimé en trois ans (1569-1572), chez Christophe Plantin, à Anvers, et parut en huit volumes in-folio, sous le titre de *Biblia sacra hebraice, chaldaice, græce et latine, Philippi II regis catholici pietate et studio ad sacrosanctæ Ecclesiæ usum.* Cette Polyglotte, bien supérieure à celle d'Alcala par le nombre de ses versions, et surtout à cause de la richesse de son *Apparatus biblicus*, est plus ordinairement connue sous le nom de *Bible royale*, ou *Polyglotte d'Anvers*. Elle renferme, outre ce qui se trouve dans la Bible d'Alcala, des paraphrases chaldaïques, une version syriaque du Nouveau Testament en caractères syriaques et hébraïques, accompagnée d'une traduction latine. Outre la direction générale des travaux, Montanus a contribué pour une large part à cette œuvre. Il a corrigé la version latine de l'Ancien Testament donnée par Sante Pagnini, et son interprétation latine du texte grec du Nouveau Testament a été souvent reproduite par les éditeurs qui vinrent plus tard. Il a composé encore plusieurs dissertations sur les antiquités hébraïques. Ce bel ouvrage fit honneur à Arias, mais lui suscita un ennemi dans la personne de Léon de Castro, professeur de langues orientales à Salamanque. Castro dénonça Arias d'abord à l'Inquisition de Rome, puis à celle d'Espagne, pour avoir altéré le texte de la Bible, et confirmé les Juifs dans leur croyance par ses paraphrases chaldaïques. Arias dut faire plusieurs voyages à Rome pour se justifier. Il fut absous en 1580, et c'est alors que Philippe II lui offrit un évêché comme récompense de ses travaux; mais la modestie de ce savant se contenta d'une pension et d'une place de chapelain royal. Il s'était fixé de nouveau dans sa solitude d'Aracena; Philippe II l'en tira une seconde fois pour lui confier la bibliothèque de l'Escurial, récemment construit, et le soin d'enseigner les langues orientales aux Hiéronymites de ce monastère. Arias Montanus mourut à Séville, dans la maison des chevaliers de Saint-Jacques, en 1598. Les contemporains et les écrivains postérieurs s'accordent à louer la science et les vastes connaissances de cet homme vraiment éminent. Ses ouvrages roulent presque tous sur l'Écriture Sainte. Sa traduction latine de la Bible, qui forme le t. VII de la Polyglotte, a été tirée à part et plusieurs fois réimprimée. Elle a pour titre : *Hebraicorum Bibliorum Veteris Testamenti latina interpretatio, opera olim Xantis Pagnini Lucensis : nunc vero Benedicti Ariæ Montani*, etc., *ad hebraicam dictionem diligentissime expensa; Novum Testamentum græce cum Vulgata interpretatione latina græci contextus lineis inserta : quæ quidem interpretatio, cum a græcarum dictionum proprietate discedit, sensum, videlicet magis quam verba exprimens, in margine libri est collocata, atque alia B. Ariæ Montani hispalensis opera e verbo reddita ac diverso generum charactere distincta;* 2 tomes en 1 in-f°, Anvers, 1572. Onze ans plus tard, Plantin en publia une nouvelle édition avec les livres deutérocanoniques : *Biblia hebraica.*

Eorumdem latina interpretatio Xantis Pagnini, recenter B. Ariæ Montani et quorumdam aliorum collato studio, ad hebraicam dictionem diligentissime expensa. Accesserunt et huic editioni libri græce scripti, qui vocantur apocrypht, cum interlineari interpretatione latina ex Biblis Complutensibus petita, in-f°, Anvers, 1583. La traduction de l'Ancien Testament, d'une littéralité absolue, n'est pas toujours exacte, mais elle est très commode pour ceux qui sont peu familiarisés avec l'hébreu, parce qu'elle donne au-dessus de chaque mot hébreu sa signification en latin et qu'elle indique en marge les racines, aussi a-t-elle été très répandue. Pierre de la Rovière la réimprima in-f°, à Genève, sous la date de 1609 et 1619. Une autre édition in-f° fut publiée à Leipzig en 1657 avec une préface des théologiens de cette ville. Il existe aussi une édition de Rapheling en 9 in-8°, Liége, 1599 ou 1610-1613.

Arias Montano a laissé aussi toute une série de commentaires, imprimés pour la plupart chez Plantin, à Anvers. Les principaux sont : *Commentaria in XII prophetas*, in-8°, Anvers, 1571; in-4°, 1582; *Elucidationes in quatuor Evangelia*, in-4°, Anvers, 1575; *Elucidationes in Acta Apostolorum*, dans le même volume; *De varia republica sive commentarius in librum Judicum*, in-4°, Anvers, 1592; *De optimo imperio sive in librum Josue commentarius*, in-4°, Anvers, 1583; *Antiquitatum judaicarum libri IX*, in-4°, Liége, 1593; *Commentarius in Esaie prophetæ sermones*, in-4°, Anvers, 1593; *Commentaria in XXX priores Davidis psalmos*, in-4°, Anvers, 1605. Plusieurs de ses commentaires ont été mis à l'index. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, t. II, ch. X, a jugé sévèrement ses traductions de l'Écriture, auxquelles on peut reprocher, en effet, une littéralité excessive. Ses explications du texte sacré ne sont pas non plus toujours heureuses, mais on ne peut lui contester un grand savoir, et il est certain qu'il a contribué efficacement au progrès des études orientales. Voir Chr. Saxe, *Onomasticon literar.*, part. III, p. 440; Ellies Dupin, *Biblioth. des auteurs ecclésiastiques*, XVIe siècle, t. V, p. 560-564; Rich. Simon, *Critique de la Biblioth. de Du Pin*, 1730, t. II, p. 213; Mohnike, dans l'*Allgemeine Encyklopädie*, 1820, t. V, p. 233-237; T. G. Carvajal, *Elogio histórico del D. B. Arias Montano*, dans les *Memorias de la real Academia de la Historia*, Madrid, 1832, t. VII, p. 1-199; Chapel Gorris, *Vie d'Arias Montano*, Bruxelles, 1842, in-8°; C. Ruelens et A. de Backer, *Annales Plantiniennes*, Paris, 1866, p. 128, 108, 157, 253.

L. GUILLEREAU.

2. **ARIAS** (Pedro de), commentateur espagnol, prit l'habit religieux dans l'ordre de Saint-Augustin, au couvent de Saint-Sébastien d'Urrea, et fut professeur d'Écriture Sainte à l'université de Huesca, vers 1599. Il mourut au couvent de Notre-Dame del Socorro de Valence, en 1617. On a de lui : *Exposición sobre el Cántico y Oración del Profeta Abacuc, en lengua castellana, dedicada à la Serenísima Emperatriz Doña Maria de Austria*. Cet ouvrage se conservait en manuscrit au couvent de San Felipe el Real de Madrid. B. MORAL.

ARIBON, commentateur allemand, mort le 13 avril 1031. D'abord archichapelain de l'empereur d'Allemagne Henri II, vers 1020 ou 1021, il fut élu archevêque de Mayence, et en 1024 il couronna l'empereur Conrad II. Il présida le concile de Mayence (1023) et ceux de Séligenstadt (1024 et 1026), et fut un des grands zélateurs de la discipline ecclésiastique à cette époque. Entre autres ouvrages, il a composé un *Commentarius in XV psalmos graduum*, qu'il dédia à Bernon, abbé de Reichenau. Le Commentaire ne paraît pas avoir été imprimé. Voir Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ Latinitatis*, édit. de 1858, t. I, p. 126; U. Chevalier : *Répertoire des sciences historiques du moyen-âge*, in-4°, Paris, 1877-1883, t. I, p. 162. L. GUILLEREAU.

ARIDAI (hébreu : *'Arîdâï*; Septante : Ἀρσαῖος), neuvième fils d'Aman, pendu avec son père et ses frères. Esth., IX, 9.

ARIDATHA (hébreu : *'Arîdâthâ'*; Septante : Σαρδαχώ), sixième fils d'Aman. Esth., IX, 8.

ARIÉ (hébreu : *Hâ'aryêh*, « le lion; » Septante : Ἀρίε), officier du roi d'Israël Phacéia, tué avec Argob, près de son maître, dans la conspiration de Phacée, fils de Romélie. IV Reg., XV, 25. Voir ARGOB I.

ARIEL, hébreu : *'Ârî'êl*, « lion de Dieu, » c'est-à-dire héros; Septante : Ἀριήλ. Nom d'homme, nom commun et nom symbolique.

1. **ARIEL**, fils de Gad. Num., XXVI, 17. Il est appelé Aréli dans la Genèse, XLVI, 16. Voir ARÉLI.

2. **ARIEL**, nom propre ou nom symbolique donné à de vaillants hommes de Moab. Le nom se décompose en *'âri*, « lion, » et *'êl*, « Dieu. » Le lion désigne métaphoriquement un héros, un puissant guerrier, et l'expression « lion de Dieu », analogue à d'autres bien connues, « cèdres de Dieu, montagnes de Dieu, etc., » s'emploie comme superlatif pour marquer des héros extraordinaires. En arabe et en persan, un « lion de Dieu » est aussi un héros. Voir Gesenius, *Thesaurus linguæ hebraeæ*, p. 147. — Il est raconté de Banaïas, l'un des compagnons d'armes de David, qu'il « frappa les deux Ariels de Moab ». I Par., XI, 22; II Reg., XXIII, 20. — 1° Dans les Paralipomènes, les Septante et la Vulgate traduisent : « les deux Ariel de Moab. » — 2° Dans le passage des Rois, les Septante traduisent : « les deux fils d'Ariel de Moab, » et la Vulgate : « les deux lions de Moab. » — Quelques commentateurs suivent les Septante, et traduisent les deux passages : « il frappa les deux fils d'Ariel de Moab, » ou « les deux Ariel de Moab ». Il est difficile de savoir si Ariel est ici un nom propre ou un terme métaphorique. H. LESÊTRE.

3. **ARIEL**, un des chefs qu'Esdras envoya d'Ahara à Asphia, afin d'engager des lévites et des Nathinéens à le suivre de Babylone à Jérusalem, pour le service du temple. I Esdr., VIII, 16.

4. **ARIEL** ou **AREL**, héros. — Isaïe se sert dans ce dernier sens du mot *'ér'êl*, qui paraît n'être qu'une contraction de *'âri'êl* : « Voici que leurs héros (*'ér'êlâm*, Vulgate : *videntes*) crieront dehors. » Is., XXXIII, 7. L'*ariel* serait donc un *gébér*, un homme de grand courage et de grande force musculaire, un de ces géants qui, comme le Goliath philistin, faisaient merveille dans les combats corps à corps, et au besoin défiaient orgueilleusement les adversaires à venir se mesurer avec eux. Dans la suite du verset d'Isaïe, il y a que « les messagers (*mâl'âkê*) de la paix pleureront amèrement ». Comme *mâl'âkê* veut aussi dire « anges », la tradition rabbinique a pris le mot parallèle de la première partie du verset, pour en faire le nom de la troisième des dix espèces d'anges qu'elle reconnaît, les *'ar'êlim*, les « puissants ». Moses Maimonide, *Des fondements de la loi*, II; Petau, *De Angelis*, II, 1, 14. Par la suite, on a fait d'Ariel le nom d'un mauvais ange. La Vulgate a traduit « voyant », comme Aquila, Symmaque, Théodotion, le Targum et la version syriaque, parce que ces traducteurs ont considéré *'ér'êl* comme une contraction de *'êrâ'êh lâm*, « je serai vu, je me manifesterai à eux. » H. LESÊTRE.

5. **ARIEL**, nom symbolique de Jérusalem. — Le mot *'âri'êl* est encore employé par Isaïe, dans sa prophétie contre Jérusalem : « Malheur ! Ariel, Ariel, ville qu'habita David ! Qu'on ajoute une année à une année, que le cycle des fêtes se complète, et je ferai tomber la détresse sur Ariel :

elle sera triste et désolée, et elle sera pour moi comme Ariel. » XXIX, 1, 2. Ariel désigne ici Jérusalem, ainsi qu'au ℣. 7, tous en conviennent. Mais faut-il entendre le mot dans le sens d' « autel de Dieu » (voir ARIEL 6), comme l'ont fait les anciens commentateurs juifs et d'autres à leur suite, ou dans le sens de « lion de Dieu », comme le font d'autres interprètes? Il est certain qu'au début de l'oracle le sens de « lion de Dieu » est appelé par le contexte. Jérusalem est pour le prophète, non « l'autel de Dieu », mais la « ville qu'habita David ». Or David était alors le plus illustre descendant de celui dont il avait été dit : « Juda est le petit du lion; il s'est courbé, il s'est couché comme un lion et comme une lionne : qui le fera lever? » Gen., XLIX, 9. La cité de David peut donc à bon droit être appelée Ariel, la ville du lion de Dieu. A la fin de l'oracle, Ariel est en antithèse évidente avec l'Ariel du commencement. Jérusalem dévastée et châtiée sera pour Dieu « comme Ariel », nécessairement comme un Ariel différent de l'Ariel, cité de David et « lion de Dieu ». Quel sera cet autre Ariel? Le prophète l'indique au ℣. 6 du même chapitre : « Le Seigneur des armées la châtiera par le tonnerre et le tremblement de terre, par la grande voix de l'ouragan et de la tempête et par la flamme du feu dévorant. » Il s'agit donc à présent d'un Ariel « foyer de Dieu ». Ce sens est justifié par cet autre passage d'Isaïe, XXXI, 9 : « Parole de Jéhovah, qui a son feu (*'ûr*) à Sion et son foyer (*tannûr*) à Jérusalem. » Si l'on traduit dans les deux cas Ariel par « lion de Dieu », l'antithèse disparaît et l'oracle se termine d'une manière inintelligible. Si l'on prend dans les deux cas Ariel comme « foyer de Dieu », on aboutit à une tautologie. Il reste donc à traduire ainsi l'oracle d'Isaïe : Malheur à toi, Ariel, « lion de Dieu », ville qu'habita David; le châtiment va l'accabler, et tu seras vraiment pour moi Ariel, le « foyer de Dieu », car le feu de ma colère te consumera. Le prophète joue ainsi sur les deux sens du mot *'ârî'êl*, comme plus loin sur *'ûr* et *tannûr*, et très souvent sur d'autres mots qui ont des similitudes radicales ou phonétiques.

H. LESÊTRE.

6. ARIEL, nom symbolique donné à un autel. Dans sa description du sanctuaire, Ézéchiel écrit : « Quant à *har'êl*, il avait quatre coudées, et de *har'êl* s'élevaient en l'air quatre cornes, et *'ârî'êl* avait douze coudées de long et douze coudées de large. » XLIII, 15, 16. Il s'agit ici de l'autel des sacrifices. Les versions traduisent par le même mot, ἀριήλ, *ariel*, les deux termes du texte hébreu qui, à la vérité, désignent un même objet, mais sous des rapports différents. *Har'êl*, « montagne de Dieu », c'est l'autel considéré au point de vue de sa masse et de sa hauteur. Quant à *'ârî'êl*, il ne peut vouloir dire ici « lion de Dieu », ce qui n'aurait aucun sens. On fait donc venir le mot du radical *'ârâh*, « brûler, être en feu, » d'où le sens de « foyer de Dieu », qui convient très bien à la table de l'autel, sur lequel étaient consumées les victimes. Le jeu de mots entre *har'êl* et *'ârî'êl* n'a rien qui doive étonner dans Ézéchiel. De semblables paronomases sont familières aux auteurs hébreux, et même recherchées volontiers par les prophètes. Le nom d'*ariel* donné à un autel était d'ailleurs d'un usage bien antérieur à Ézéchiel. On le trouve dans l'inscription de la stèle de Mésa. Ce roi se vante d'avoir pris à Israël la ville d'Ataroth, et il ajoute : « J'emportai de là l'*ariel* de *dvdh* (*daoudoh*), et je le traînai à terre devant la face de Chamos » (ligne 12). Le sens d'autel est admis par tous, et c'est celui qui convient le mieux au contexte. Quant à *dvdh*, ce serait, d'après Smend et Socin, *Die Inschrift des Königs Mesa*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1886, p. 4-5, une divinité du nom de Daoudoh, divinité parfaitement inconnue d'ailleurs, tant en Israël que chez les autres peuples. Il est probable que *dvdh* n'est autre chose que le nom de David, et que l'autel en question rappelait le souvenir de David à Ataroth, soit par son érection, soit par quelque autre circonstance à nous inconnue. Cinq lignes plus bas, Mésa raconte qu'il a pris Nébo au roi d'Israël, et il ajoute encore : « J'emportai de là les... de Iavéh, et je les traînai à terre devant la face de Chamos. » Du mot qui manque, la dernière syllabe *li* se voit nettement au commencement de la dix-huitième ligne. M. Clermont-Ganneau supplée un caph à la ligne précédente, ce qui donne *keli*, « les vases, » les objets sacrés servant au culte de Jéhovah. Mais M. P. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1891, p. 191, assure que l'examen de l'estampage, qui est très froissé en cet endroit, fait voir à l'extrémité de la ligne un aleph, et peut-être aussi la queue d'un resch. Il adopte en conséquence la traduction de Smend et de Socin : « les ariels de Javéh. » Il y aurait donc eu à Nébo des autels consacrés à Jéhovah par les rois schismatiques et idolâtres d'Israël, ou du moins des objets que les Moabites regardaient comme tels.

H. LESÊTRE.

ARIÉLITE, descendant d'Aréli. Voir ARÉLI.

ARIGLER Altmann François-Xavier, bénédictin autrichien, né à Kirchdorf, en Autriche, le 6 novembre 1768; mort abbé de Göttweig, le 5 juin 1846. Il fit ses études à Linz, puis fut chargé du cours d'interprétation des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, qu'il professa à Linz, à Göttweig et à Vienne, jusqu'à l'année 1812, où il fut élu abbé de Göttweig. Son enseignement fut si brillant, que l'université de Vienne lui conféra le doctorat théologique *ad honores;* l'empereur François Ier l'honora du titre de conseiller, et Ferdinand Ier le nomma chevalier de l'ordre de Léopold. Arigler a laissé : 1° *Hermeneutica biblica in usum academicum;* 2° *Introductio in libros Veteris Foederis*, en six volumes manuscrits, que l'on garde dans la bibliothèque de Göttweig.

J. PARISOT.

ARIMATHIE (Ἀριμαθία), ville de Palestine. — Arimathie paraît n'être qu'une forme grecque de l'hébreu *Ramah* ou *Ramatah*. Les Septante traduisent ordinairement Ramathaïm, duel de Ramah, par Ἀριμαθαίμ (I Reg., I, 1, 3, 19; II, 11; VII, 17; XIX, 18, 22); Josèphe l'exprime quelquefois par Ἀριμαθά et Ἀριμαθή, souvent par Ἀριμαθία. *Ant. jud.*, VI, III, 3; IV, 1; XI, IV, 5; VIII, 15, etc.

Arimathie était le lieu d'origine de Joseph, le noble décurion, Marc., XV, 43; Luc., XXIII, 51, disciple de Jésus, Joa., XIX, 38, qui ensevelit Notre-Seigneur dans son propre tombeau. Il est peu probable qu'Arimathie ait été le lieu de résidence de Joseph, puisque celui-ci avait son tombeau à Jérusalem, et que, d'après l'opinion commune, il était membre du Sanhédrin.

Arimathie, d'après saint Luc, était une ville des Juifs, πόλιν τῶν Ἰουδαίων, ou de la Judée (Vulgate); c'est tout ce que le Nouveau Testament nous dit sur sa position géographique. Aussi n'est-on pas d'accord sur la localité à identifier avec Arimathie. Raumer, Schegg, Kitto, Guérin, identifient Arimathie avec Ramléh, à trois kilomètres au sud de Lydda. Dans son épitaphe de sainte Paule, saint Jérôme fait suivre à la sainte un itinéraire qui semble placer Arimathie à Ramléh; elle va en effet d'Antipatris à Lydda, et de là à Arimathie et à Joppé. La plupart des pèlerins et des voyageurs qui, depuis les Croisades, ont visité Ramléh, s'accordent à y retrouver Arimathie. C'était entre autres l'avis de Boniface de Raguse, de Quaresmius, de Reland. V. Guérin déclare que l'identification de Ramléh avec Arimathie, sans être absolument incontestable, repose sur des probabilités telles, qu'elles approchent de la certitude. *Description de la Palestine, Judée*, t. I, p. 55.

Ramléh, située à la croisée des routes de Jaffa à Jérusalem et d'Égypte à Damas, est bâtie sur un léger renflement de terrain (fig. 235). Précédée de belles haies de cactus, elle est entourée de jardins, où croissent surtout l'olivier, et aussi le sycomore, le caroubier, même quelques palmiers. Le sol sablonneux, fréquemment arrosé artificiellement, est très fertile. Le climat est doux et sain.

Les rues sont peu nombreuses et très sales quand il a plu; les maisons sont en pierre, quelques-unes assez grandes et bien bâties. Ramléh est actuellement une ville de 5 000 habitants (Frère Liévin).

Le couvent latin, situé à l'ouest de la ville, est vaste et bien distribué; il a été fondé en 1240 par Philippe le Bon, duc de Bourgogne, sur l'emplacement d'un ancien khan; il est confié aux Pères franciscains, qui y reçoivent les pèlerins. La chapelle du couvent a été bâtie, dit-on, sur l'emplacement de la maison de Joseph d'Arimathie. D'après une autre tradition, relatée par Boniface de Raguse (XVIe siècle), elle aurait remplacé l'atelier où Nicodème travailla le crucifix miraculeux, vénéré actuellement dans la cathédrale de Lucques, et dont la tête du Christ fut sculptée, dit-on, pendant le sommeil de Nicodème, par une main céleste. L'enceinte ancienne de la ville, avec ses douze portes, n'existe plus. En dehors de la ville, on va visiter la mosquée Blanche et la tour des Quarante Martyrs (fig. 256), du haut de laquelle on a une vue splendide sur Jaffa et les montagnes de la Judée.

255. — Vue de Ramléh d'après une photographie.

D'après la tradition citée plus haut, Ramléh aurait occupé l'emplacement de l'ancienne Arimathie. Mais si nous en croyons les écrivains arabes, Aboulféda en particulier, *Tab. Syr.*, édit. Köhler, p. 79, elle aurait été fondée en 716 par Soliman, fils d'Abd el-Mélek; Guillaume de Tyr et Marinus Sanutus confirment ce renseignement. Robinson rejette l'identification de Ramléh avec Arimathie; les textes anciens, d'après lui, indiqueraient plutôt un emplacement au nord-est ou à l'est qu'au sud de Lydda. *Biblical Researches in Palestine*, 1re édit., t. III, p. 40-43. En outre, dit-il : 1° la tradition sur Ramléh-Arimathie ne remonte qu'au IXe siècle; les pèlerins plus anciens ont cité les villes voisines sans en parler. 2° Ramléh, ainsi que nous l'avons dit plus haut, n'aurait pas succédé à une ville ancienne, mais aurait été, d'après les géographes arabes, fondée au VIIIe siècle par Soliman, fils d'Abd el-Mélek. 3° Les deux noms Ramah et Ramléh sont, étymologiquement parlant, tout à fait différents : Ramléh signifie sable, et Ramah hauteur. Cette objection est réfutée par M. Guérin, *Judée*, t. I, p. 48-55.

M. L. Heidet, professeur à l'*École biblique* de Jérusalem, identifie Arimathie avec Rentis, localité située au nord-est de Loudd, l'ancienne Lydda. Voici en résumé les raisons qu'il en donne dans un travail manuscrit qui nous a été communiqué. Eusèbe identifie Arimathie avec Ramatha ou Ramathaïm-Sophim, la patrie de Samuel, et la place dans le voisinage de Lydda. Saint Jérôme ajoute qu'elle était dans le district de Thamna. Ces deux écrivains nous assurent que de leur temps Arimathie était appelée Remphis (Eusèbe) ou Remphtis (Jérôme). Où est située Remphtis-Arimathie? Ce n'est pas Ramléh, pour les raisons qu'en a présentées Robinson; ni Beth-Rimah, comme l'avait soutenu van de Velde, *Map of holy Land*, Gotha, 1865. Rimah, avec l'article ha-Rimah, est sans doute identique à Ramah, Ramatha et Arimathie; de plus, cette localité est certainement dans la Thamnitique et dans la montagne d'Éphraïm; mais ce nom semble être le nom ancien : il était déjà connu lors de la rédaction du Talmud, et en tout cas il existait au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme; ce ne peut donc être la Remphtis indiquée par eux.

« Il est impossible, écrit M. Heidet, de ne pas reconnaître ce nom dans la localité actuelle de *Rentis*. Le φ, *ph*, est ici pour l'euphonie, comme dans Βεθραμφθά ou *Bethromphta* de l'*Onomasticon*, pour *Beth-Ramtha*. Le mot vrai est donc Remtis. La suppression du *t* dans le texte d'Eusèbe peut être le fait des copistes, à moins qu'il n'ait été supprimé pour raison d'euphonie. Le changement de *m* en *n* est ordinaire chez les Arabes. Rentis est un village où se voient de nombreuses ruines, des citernes et des tombes anciennes. On y remarque en particulier les débris d'une église dans le village même, et au dehors, à peu de distance, les habitants signalent les restes d'une grande et belle mosaïque, qu'ils disent être les restes d'une autre église. Le village est sur une hauteur au sommet allongé, s'élevant de 220 mètres au-dessus de la Méditerranée, et dominant tous les environs et la grande plaine. Rentis est à trois lieues au nord-est de Lydda, à deux lieues à l'ouest de Beth-Rimah. Tous les caractères spécifiques de Ramathaïm lui conviennent. Un document officiel vient attester que, pour les croisés de Terre Sainte, Rentis était Arimathie, patrie de Joseph : c'est un chapitre des *Assises de Jérusalem*. Le voici en français moderne : « Quels « sont les suffragants de Saint-Georges de Lydda. — « ... L'abbé de Saint-Joseph d'Arimathie, laquelle est main- « tenant appelée Rantis... » Les autres documents de cette période sont rares. On trouve un pèlerin anonyme de 1130, qui indique Arimathie à quatre milles de Lydda. Deux

chartes de 1160 citent l'abbé Herbert des Saints-Joseph-et-Abacuc (E. de Rozière, *Cartulaire du saint Sépulcre*, nos 64 et 65). Guillaume de Tyr nomme Amalric, un autre « abbé de Saint-Abacuc et de Saint-Joseph surnommé « d'Arimathie » (*Hist.*, XVII, 26). Il ne peut être douteux qu'il s'agit de Rentis, et ces documents supposent la croyance susdite. La situation de Rentis, loin de toutes les routes suivies par les pèlerins, explique leur silence sur Arimathie et celui des chroniqueurs de la première croisade. Il n'est pas douteux non plus que les croisés expriment là une tradition qu'il ont trouvée existante chez les chrétiens du pays, que cette tradition remonte au IVe siècle. Rentis a donc, en dehors des titres intrinsèques,

236. — Tour des Quarante Martyrs, à Ramléh.

le témoignage d'Eusèbe; de saint Jérôme, de leur époque et de tout le royaume latin de Jérusalem. C'est la vieille et authentique tradition. » (L. Heidet.)

Enfin, on a aussi identifié Arimathie avec Neby-Samouil, colline au nord-ouest de Jérusalem, où, d'après quelques topographes, était bâti le bourg de Ramathaïm, patrie de Samuel. Voir RAMATHAÏM. E. JACQUIER.

ARIOCH, hébreu : *'Aryôk;* babylonien : *Éri-aku,* « serviteur du (dieu) Lune; » Septante: 'Αριωχής, 'Αριώχ (et Ἐριώχ, Judith, I, 6).

1. ARIOCH, roi mésopotamien allié de Chodorlahomor, dans son expédition en Palestine au temps d'Abraham. Gen., XIV, 1, 9. Chodorlahomor et ses confédérés, Amraphel, Arioch et Thadal, vainquirent les rois de Sodome et de la Pentapole; mais, comme ils s'en retournaient chargés de butin, ils furent surpris à l'improviste et défaits par Abraham. Gen., XIV, 1-15. Voir AMRAPHEL et CHODORLAHOMOR.

Les textes cunéiformes anciens nous mettent sur la trace de cet Arioch. La Vulgate l'appelle roi de Pont, saint Jérôme ayant ici suivi la traduction de Symmaque; mais il ne peut s'agir évidemment du royaume classique de ce nom, qui n'existait pas encore à cette époque et que sa situation géographique ne permet pas de mettre en relations avec Chodorlahomor, roi d'Élam, au sud-est du Sennaar. Les Septante et l'hébreu lisent d'ailleurs « roi d'Ellasar », c'est-à-dire non pas de la ville d'Assur, la première capitale du royaume assyrien, actuellement Kaléh-Schergat, sur le Tigre, dont on ne trouve encore aucune trace à cette époque reculée, et qui paraît d'ailleurs trop éloignée de l'Élam, mais, par un changement de lettres assez fréquent, *Larsa,* actuellement Senkéréh, très ancienne ville du Sennaar ou pays de *Sumer,* un peu au nord d'Ur, la patrie d'Abraham. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 223-224. Nous savons, en effet, qu'à cette époque reculée Larsa formait un royaume vassal des conquérants élamites (appelés Koudourides du nom du premier élément des noms royaux Chodor-lahomor, Koudour-Lagamar, Koudour-Nahoundi, Koudour-Mabouq). Arioch paraît être précisément le dernier roi de Larsa, annexée ensuite à la Babylonie à l'époque de Hammourabi (ou Hammouragaš) (2307 [?]-2252 [?]); les deux groupes cunéiformes qui composent ordinairement son nom se lisent *Rim-Aku* ou *Rim-Aku,* le syllabaire cunéiforme mésopotamien ne distinguant pas l'*m* du *v;* ils pourraient même se prononcer, d'après G. Smith et Eb. Schrader, *Éri-Aku.* Cet Arioch, de race élamite, fut vassal de Koudour-Mabouq, roi d'Élam, d'Ur, de Sumer, d'Akkad et de Syrie, et allié de Chodorlahomor, roi d'Élam. L'échec que lui infligea Abraham fut bientôt suivi de la prise de *Larsa* par les rois nationaux de Babylone, qui expulsèrent les Élamites de toute la Mésopotamie. Arioch fut donc le dernier roi de Larsa; mais sa capitale ne fut pas détruite, Hammourabi de Babylone y fit même réparer le temple de *Šamaš,* « le soleil, » qui y resta en grande vénération jusqu'à la fin de la monarchie babylonienne. Peut-être le livre de Judith, dans les Septante, a-t-il gardé le souvenir de la défaite d'Arioch par les Babyloniens dans la mention qu'il fait, I, 6, de la plaine de Ragau, désignée ensuite comme « la plaine d'Érioch, roi des Élamites », c'est-à-dire de la dynastie élamite. (La Vulgate lit : « Dans la plaine d'Érioch, roi des Eliciens. » Judith, I, 6). L'Arioch du livre de Daniel, II, 14, montre que ce nom resta familier aux Babyloniens.

L'identification d'Arioch et de *Rim-Aku,* proposée par G. Smith, *Notes on the early history of Assyria and Babylonia,* Londres, 1872, p. 10 et 29, acceptée par Eb. Schrader, Lenormant, etc., regardée comme très vraisemblable par Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 224, a été combattue par Tiele, *Babylonisch-Assyrische Geschichte,* t. I, p. 124, sous prétexte que les groupes cunéiformes en question peuvent aussi se lire *Arad-Sin,* le sens du nom propre restant le même, « serviteur du dieu Lune ». Mais une variante dans laquelle ce nom royal est écrit, non plus idéographiquement, mais phonétiquement, affirme la lecture *Rim-Aku,* et corrobore l'identification proposée par Smith. Lenormant, *Choix de textes cunéiformes,* t. III, p. 164; *The cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. I, pl. II, n. 3; pl. V, n° 16. — Voir Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* t. I, p. 120; t. II, p. 296-301; G. Smith, *Early History of Babylonia,* dans les *Records of the Past,* 1re série, t. V, p. 64-70; Sayce, *ibid.,* 2e série, t. I, p. 10; t. III, p. 19-20; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. I, p. 485-487; Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée,* p. 374 et suiv.; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. IV, p. 94-97; Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient,* 1886, 4e édit., p. 188; J. M. Price, *Literary Remains of Rim-Sin* (*Arioch*), *King of Larsa,* in-4°, Chicago, 1904. E. PANNIER.

2. ARIOCH, officier à la cour de Nabuchodonosor, roi de Babylone. Dan., II, 14, 15, 24, 25. Les rationalistes cherchaient autrefois à ce nom une étymologie perse,

sanscrite, etc., Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, 1829, p. 148; cf. Keil, *Daniel*, 1869, p. 78; Hitzig, *Daniel*, Leipzig, 1850, p. 26, dans l'intention plus ou moins avouée de renverser l'autorité et le caractère historique de Daniel; mais présentement on y reconnaît un nom babylonien, soit *Ariku*, « le long, » soit *Rim* ou *Rîm-Aku*, « serviteur du dieu Lune, » forme analogue à Sidrach, *Sudur-Aku*, « envoyé du dieu Lune, » Dan., I, 7. — Arioch remplissait à la cour la charge de « chef de la milice royale », non pas de chef de l'armée babylonienne, mais de chef des gardes du corps, comme porte le texte chaldéen, *rab tabbâḥayâ'*, « chef des satellites; » au ỳ. 14, il est chargé d'exécuter les devins, incapables de découvrir le songe du roi; au ỳ. 24, c'est lui qui introduit Daniel auprès de Nabuchodonosor. Ces fonctions sont souvent confiées, en Orient, aux mêmes officiers. II Reg., IV, 12; I, 15. Les bas-reliefs nous montrent que quelquefois même les rois exécutaient en personne leurs prisonniers. — Voir Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 127; Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 198, où il propose l'étymologie *Ariku*, « le long », nom propre, certainement usité aussi en Assyrie et en Babylonie, mais rendant peut-être moins bien compte de la présence du *vav* et du *iod* dans la transcription chaldéenne. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 456. E. PANNIER.

ARISAI (hébreu : *'Ârîsai*; Septante : Ῥουφαῖος), huitième fils d'Aman. Esth., IX, 9.

ARISTARQUE (Ἀρίσταρχος, « excellent chef »), chrétien de Thessalonique, Act., XX, 4, qui accompagna saint Paul dans son troisième voyage de missions. Avec Gaïus, il fut entraîné dans le théâtre d'Éphèse, par la foule irritée contre l'Apôtre, Act., XIX, 29, et faillit être massacré. Aristarque suivit saint Paul en Macédoine, puis en Grèce, et alla avec lui en Judée, Act., XX, 4, par la Macédoine, la Troade, Milet, la mer Méditerranée, Tyr et Césarée. Il monta avec l'Apôtre captif sur le navire d'Adrumète, Act., XXVII, 2, qui les conduisit le long des côtes de la province d'Asie, d'où ils partirent pour Rome. Dans cette ville, il fut le fidèle compagnon de captivité et de travail de saint Paul. Colos., IV, 10; Philémon, 24. On perd ensuite ses traces. D'après les Grecs, il fut évêque d'Apamée, en Phrygie; d'après le martyrologe romain et Adon, de Thessalonique. Il aurait été décapité à Rome sous Néron avec saint Paul; sa fête est fixée au 4 août. E. JACQUIER.

ARISTÉE, 'Αρισταῖος, auteur prétendu d'une lettre relative à l'origine de la version grecque des Septante. Il se dit Égyptien d'origine, païen de religion, devenu prosélyte juif, ὑπερασπιστής, c'est-à-dire officier des gardes de Ptolémée Philadelphe (284-247), et très aimé de ce prince. Quand celui-ci, sur le conseil de Démétrius de Phalère, voulut faire traduire en grec la loi de Moïse, pour placer cette version dans la bibliothèque qu'il avait fondée à Alexandrie, Aristée fut un des messagers envoyés au grand prêtre Éléazar, à Jérusalem. Dans sa lettre à son frère Philocrate, il raconte les événements dont il est censé avoir été témoin. VOIR SEPTANTE. Son récit trouva créance. Josèphe, *Ant. jud.*, VII, II, 2 et suiv., le reproduit presque mot pour mot. Philon, *Vita Mosis*, II, 6, l'a accepté aussi, mais sans nommer Aristée. Les anciens admettaient unanimement la lettre d'Aristée comme authentique. Louis Vivès, dans une note sur saint Augustin, *De Civitate Dei*, XVIII, 42, émit le premier des doutes sur son authenticité. Il fut suivi par Joseph Scaliger, *Ad chronicon Eusebii, Patr. lat.*, t. XXVII, col. 485. Dès lors la plupart des critiques ont tenu cette lettre pour apocryphe. H. de Valois, *In l. IV, c. 8 Eusebii H. E.*; Léon de Castro, *In Isaiam, proœm.*; Salmeron, *Comment. in Evang., proleg.*, VI; Montfaucon, *Prælimin. in Hexapla Origenis*, III, 9, *Patr. gr.*, t. XV, col. 62-66, etc. Son authenticité a cependant été soutenue par Usséris, *De græca LXX interpretum versione syntagma*, Londres, 1655; Isaac Vossius, *De LXX interpretibus eorumque translatione*, La Haye, 1661; *Appendix ad librum de LXX interpretibus*, 1663; *Responsio ad objecta nuperæ criticæ sacræ*, dans *Variarum observationum liber*, Londres, 1685, p. 301-304; B. Walton, *Prolegom.*, IX, 4; Le Nourry, *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XI, p. 225; Simon de Magistris, *Daniel secundum LXX*, Rome, 1772, p. 309-623; Const. Oikonomos, Περὶ τῶν ὁ ἑρμηνευτῶν τῆς παλαιᾶς θείας γραφῆς βιβλία, Athènes, 1844; Grinfield, *An apology for the Septuagint.*, Londres, 1850. On pense généralement aujourd'hui que cette lettre est l'œuvre d'un Juif pieux, qui a voulu, en la composant, donner de l'autorité à la version grecque de l'ancien Testament, et glorifier son peuple et sa législation aux yeux des Grecs. Il a pris le nom d'Aristée, qui était celui d'un écrivain, auteur d'un livre sur les Juifs, que mentionne Alexandre Polyhistor. Voir Eusèbe, *Præpar. Ev.*, IX, 25, t. XXI, col. 728. Cf. Nœldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1873, p. 160-169.

L'*Epistola ad Philocraten* a été éditée par Jac. Middendorpius, *Historia Aristeæ*, Cologne, 1578; par Gabbtius, *Aristeæ historia de legis divinæ ex hebræa lingua in græcam translatione*, Francfort, 1610; par Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*, Oxford, 1705; par Van Dale, *Dissertatio super Aristea de LXX interpretibus*, Amsterdam, 1705. Une édition critique a été publiée par Schmidt, dans *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T.* de Merx, Halle, 1868, t. III. E. MANGENOT.

1. ARISTOBULE ('Αριστόβουλος), Juif d'Alexandrie, de famille sacerdotale, διδασκάλος, maître ou conseiller du roi d'Égypte Ptolémée. II Mach., I, 10. Le peuple de Jérusalem, le conseil et un certain Judas, lui adressèrent une lettre, II Mach., I, 10-II, 19, pour l'engager, lui et les Juifs d'Égypte, à rendre grâces à Dieu, qui avait délivré la nation de grands dangers par la mort d'Antiochus, II Mach., I, 11-17, et à célébrer, de concert avec leurs frères de Jérusalem, la fête de la purification ou fête du feu sacré, découvert par Néhémie. II Mach., II, 15 et I, 36. L'Antiochus dont cette lettre rapporte la mort paraît bien être Antiochus III le Grand et non Antiochus IV Épiphane, qui périt dans des circonstances différentes. Cf. col. 602. Le récit de cette mort semble avoir été écrit peu après l'événement (187 avant J.-C.); la lettre doit donc être datée de l'an 187 ou 186 avant J.-C., et non pas de l'an 124 avant J.-C. (188 de l'ère des Séleucides), comme le ferait croire la ponctuation défectueuse du ỳ. 10 de II Mach., I. Cette date se rapporte à la lettre précédente; elle la termine, comme c'était l'usage. II Mach., XI, 21, 33, 38. Le Ptolémée dont Aristobule fut le maître ou conseiller serait donc Ptolémée V Épiphane (204-181). Dans cette hypothèse très vraisemblable, notre Aristobule pourrait très bien être le même personnage que le philosophe péripatéticien qui dédia à Ptolémée VI Philométor (185-146) une exposition allégorique du Pentateuque. Eusèbe, *Præp. Ev.*, VIII, 9, t. XXI, col. 636. Rien ne s'oppose à ce qu'il ait vécu sous les deux règnes. Le but de son commentaire, intitulé Ἐξηγήσεις τῆς Μουσέως γραφῆς ἢ τοῦ Μουσέως νόμου, était de prouver que les anciens poètes et philosophes grecs avaient largement puisé dans les livres de Moïse, en sorte que le Pentateuque était la source de la philosophie et de la sagesse païenne. Cf. ALEXANDRIE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'), col. 360. Manquant de preuves, il forgea un bon nombre de passages de poètes et d'historiens. Ainsi il en fit sous le nom de Linus, de Musée, d'Orphée, d'Homère, d'Hésiode, etc., et il le fit si habilement, qu'il trompa plusieurs écrivains profanes et certains Pères de l'Église. Les fragments qui nous restent d'Aristobule ont été réunis par Eichhorn, dans l'*Allge-*

meine Bibliothek der biblischen Litteratur, t. v, p. 253-259; l'authenticité en a été démontrée par Walckenaër, *Diatribe de Aristobulo Judæo*, contre les négations de R. Simon, Hody, Eichhorn, etc. Aristobule avance qu'avant la version des Septante, certaines parties des livres de Moïse avaient été traduites en grec. Eusèbe, *Præp. Ev.*, 12, t. XXI, col. 1097. Mais le but que poursuit cet auteur dans son commentaire rend son témoignage suspect. On a voulu lui attribuer la composition du livre de la Sagesse, mais on n'apporte pas de raisons sérieuses; et ce n'est pas ainsi qu'aurait parlé ce favori des rois d'Égypte. — Voir L. G. Walckenaër, *Diatribe de Aristobulo Judæo*, in-4°, Leyde, 1806; Gfrörer, *Philo*, 2e édit., in-8°, Stuttgart, 1835, p. 71 et suiv.; Haneberg, *Révélation biblique*, 2 in-8°, Paris, 1856, t. II, p. 84; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 625-640. E. LEVESQUE.

2. ARISTOBULE. Saint Paul, dans son Épître aux Romains, XVI, 11, ordonne de saluer les gens (*chrétiens*) de la maison d'Aristobule. Celui-ci était-il Romain? Était-il mort ou absent de Rome, lorsque l'Apôtre écrivit sa lettre, ou même était-il chrétien, puisque saint Paul ordonne de saluer seulement ceux de sa maison? Toutes questions sur lesquelles on a fait des conjectures, mais auxquelles on n'a aucune réponse à faire. Les ménologes grecs font d'Aristobule un des soixante-dix disciples, le frère de Barnabé, et rapportent qu'il prêcha l'Évangile en Grande-Bretagne; ils fixent sa fête au 15 et 16 mars ou au 31 octobre. E. JACQUIER.

ARIUS (Ἀρείος), roi de Sparte. Un roi de ce nom écrivit une lettre à un grand prêtre du nom d'Onias. I Mach., XII, 7, 22 (20). Le texte reçu des Septante déforme ce nom; au ỳ. 7, il l'appelle Δαρείος; au ỳ. 22, Ὀνίαρης.

237. — Monnaie d'Arius Ier.

Tête d'Alexandre imberbe, couverte d'une peau de lion, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΡΕΟΣ. Jupiter assis, à gauche, tenant l'aigle de la main droite et la main gauche appuyée sur le sceptre.

Le texte primitif devait porter Ἀρείος, qui est la forme donnée également par Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV; V, 8. Dans I Mach., XII, 22 (20), le texte reçu contient ces mots: ὧν ἀπέστειλεν Ὀνιάρης βασιλεὺς Σπαρτιατῶν Ὀνίᾳ, le texte primitif devait être ΟΝΙΑΑΡΕΙΟΣ, et il faut lire: ἀπέστειλεν Ὀνίᾳ Ἀρείος κ. τ. λ. Les auteurs profanes et les monnaies donnent à deux rois de Sparte de cette époque le nom d'Ἀρείς. Arius Ier régna quarante-quatre ans, de 309 à 265, et Arius II, huit ans, de 264 à 256. C'est évidemment du premier qu'il s'agit, car c'est le seul qui ait été contemporain d'un grand prêtre du nom d'Onias, Onias Ier, fils de Jaddus, qui exerça le souverain pontificat de 323 à 300. La chronologie s'oppose à toutes les autres hypothèses, notamment à celle de Josèphe, qui suppose les lettres écrites par Arius II à Onias II, car Onias II fut grand prêtre de 222 à 205.

Arius Ier appartenait à la famille des Agiades; il était fils d'Acrotatos, qui mourut avant de monter sur le trône, et il succéda à son grand-père Cléomène II. Diodore de Sicile, XX, 29. En 280, Arius se mit à la tête d'une ligue des villes grecques, qui s'allia à Ptolémée Céraunos contre Antigone Gonatas, et attaqua, au nom du conseil des Amphictyons, les Étoliens, qui s'étaient emparés du territoire sacré de Cirrha; mais ses troupes furent massacrées. Justin, XXIV, I, 4. Il était occupé à une expédition en Crète, quand Pyrrhus, roi d'Épire, attaqua Sparte en 272. Il revint en toute hâte, conclut une alliance avec les Argiens, et bientôt la mort de Pyrrhus mit fin à la guerre. Pausanias, III, 6, 2; Plutarque, *Pyrrh.*, 26-29. En 267, Arius s'allia sans succès à Ptolémée Philadelphe pour sauver Athènes du joug d'Antigone Gonatas. Pausanias, III, 6, 3; Justin, XXVI, 2. Il mourut à Corinthe, en 265, dans une bataille contre les Macédoniens. Plutarque, *Agis*, 3; Justin, XXVII, *prol.* La ville d'Élis lui éleva deux statues. Pausanias, VI, 12, 5, et 15, 5. La principale source de l'histoire d'Arius est le livre de Phylarque dans lequel il puise Justin. Il existe (fig. 237) un superbe tétradrachme de ce roi, avec l'effigie d'Alexandre et la légende ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΡΕΟΣ, qui se trouve aujourd'hui au Musée de Berlin. Von Sallet, *Numismatik Zeitschrift*, II, 1875, p. 126 et 285, pl. IX. La lettre d'Arius Ier au grand prêtre Onias Ier, I Mach., XII, 20-23, dit que « les Spartiates et les Juifs sont frères et de la race d'Abraham ». Sur ce sujet, voir SPARTIATES. E. BEURLIER.

ARIZTIZABAL (Pierre d'), frère mineur de la Régulière Observance, en la province de Castille, qualificateur du tribunal suprême de l'Inquisition, vivait dans le milieu du XVIIe siècle. Il a donné au public: *Super canticum Habacuc Discursus politico-morales*, in-f°, Madrid, 1648, en espagnol; *Commentaria latina in librum Josue*, in-f°, Madrid, 1652. P. APOLLINAIRE.

ARIZZARRA Hyacinthe, de l'ordre de Saint-Dominique, professeur d'Écriture Sainte et de langues orientales à l'université de Modène, a laissé une bonne introduction à l'étude de la Bible sous ce titre: *Elementa sacræ hermeneuticæ*, in-4°, p. XII-260, Castelnuovo di Garfagnane (dans la province de Massa), 1790. Hurter, dans le *Nomenclator litterarius*, t. II, p. 1031, donne à tort la date de 1740. L'épître dédicatoire, adressée à Aloysio Ituffo, nonce apostolique auprès de la cour de Toscane, parle de Pie VI (1775-1799) comme du pape régnant. L'auteur traite avec beaucoup de sûreté et de largeur les questions relatives à l'inspiration, au canon, à l'autorité respective des versions. Il est au courant des meilleurs travaux parus de son temps, non seulement parmi les catholiques, mais aussi parmi les protestants d'Allemagne, qu'il cite avec éloge et utilise là où ils ont un réel mérite. On sent qu'il est de l'école de son savant contemporain et compatriote J. B. de Rossi, quand il recommande l'étude de l'hébreu dans un chapitre spécial intitulé: *De necessitate studii linguæ sanctæ*, chap. IX. Il n'exige pas seulement de l'interprète la connaissance des langues, mais aussi celle de l'histoire ancienne, qui doit embrasser l'étude des faits, des mœurs, des institutions, des croyances. Il blâme ceux qui se méfient des explications empruntées à l'histoire et préferent résoudre les difficultés par des interprétations ingénieuses patronnées par quelque autorité. « Ils sont dans l'illusion, ajoute-t-il, quand ils croient que les auteurs sacrés n'ont pas employé les procédés ordinaires de composition parce qu'ils sont inspirés, et pour cela ils se font scrupule de se servir d'une méthode qui est partout reconnue nécessaire pour entendre les auteurs grecs ou romains, » chap. XIV, *De munere interpretis*. Le chapitre sur l'exégèse des Pères comparée à celle des modernes n'est pas moins intéressant. Des travaux, comme celui d'Arizzarra, ont vu malheureusement le jour à une heure très troublée, et ils sont demeurés trop longtemps sans écho parmi les catholiques. J. THOMAS.

ARKEVOLTI Samuel ben Elhanan, rabbin qui vivait

à Padoue, à la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe. Il donna en 1602 une grammaire hébraïque assez estimée, *'Arugaṭ habbôšêm*, « Parterre de plantes aromatiques, » Cant., V, 13, in-4°, Venise, 1602; in-8°, Amsterdam, 1730. E. LEVESQUE.

ARLOTTO, de Prato, en Toscane, frère mineur, docteur en théologie, de l'université de Paris, provincial de Toscane, puis général de son ordre, mort à Paris, en 1285. Sixte de Sienne et Marcellin de Pise lui attribuent un ouvrage anonyme intitulé *Concordantiæ utriusque Testamenti*, qui, après avoir été répandu en de nombreuses copies, fut plus tard imprimé, toujours sous l'anonyme. Les bibliographes franciscains en ont noté nombre d'éditions, que malheureusement ils n'ont pas décrites, notamment : Nuremberg, 1485; Bologne, 1486; Bâle, 1496, avec corrections de Sébastien Brandt; Strasbourg, 1530, avec plus de corrections encore; Venise, 1559, in-4°; Anvers, Plantin, 1572 et 1585; Hanovre, 1618; Francfort, 1620; Anvers, 1625, etc. P. APOLLINAIRE.

ARMAGÉDON (Ἀρμαγεδδών). D'après l'Apocalypse, XVI, 14-16, les rois de toute la terre seront rassemblés pour combattre le Dieu tout-puissant dans un lieu qui est appelé en hébreu Armagédon. Aucune localité ne porte ce nom d'Armagédon, mais on peut entrevoir comment saint Jean a formé cette appellation. Armagédon signifie en hébreu la montagne de Mageddo. Or la ville de Mageddo, actuellement Ledjoun, adossée à la montagne du Carmel, donnait son nom à la partie occidentale de la plaine d'Esdrélon; les environs de Mageddo ont été le champ de bataille le plus célèbre de la Palestine, celui où se sont livrés les combats les plus décisifs entre les Israélites et leurs ennemis. Au temps des Juges, les rois chananéens furent battus par les gens de Zabulon et de Nephtali, près des eaux de Mageddo. Jud., V, 19. Plus tard le roi Josias périt dans une bataille, livrée dans la plaine de Mageddo contre le roi d'Egypte Néchao. IV Reg., XXIII, 29; II Par., XXXV, 22. Mageddo fut aussi le théâtre d'une victoire de Thothmès III sur les Héthéens. En souvenir de la défaite de Josias, le prophète Zacharie, XII, 11, pour peindre un grand deuil, rappelle celui de Mageddo. On comprend que saint Jean, localisant la grande bataille des rois contre le Tout-Puissant, l'ait placée dans la montagne de Mageddo. Galiléen de naissance, il devait en connaître les grands souvenirs. — Il est inutile de signaler les autres explications d'Armagédon qui ont été présentées; elles sont peu plausibles. E. JACQUIER.

ARME. Hébreu : *nêšeq ; keli.* Le mot hébreu *nêšeq*, III Reg., X, 25; Ezech., XXXIX, 9, 10, qui répond le plus exactement à notre expression générique d'armes, embrasse de plus les machines de guerre dont on se servait pour assiéger les villes fortes, Job, XX, 24; XXXIX, 21; Ps. CXL (Vulgate, CXXXIX), 8, ainsi que les objets composant l'équipement militaire, même ceux qui n'avaient aucune utilité directe pour l'attaque ou la défense; et par extension les arsenaux qui les renfermaient. II Esdr., III, 19. — L'hébreu *keli*, dérivé de *kâlah*, « faire, fabriquer, » et que la Vulgate rend par *vas*, « vase, » dans le sens d'armes guerrières, signifie dans son acception première des objets quelconques sans autre détermination. Dans un sens plus restreint, il est employé pour désigner certains objets déterminés, comme des meubles, Gen., XXXI, 37; XLV, 20; Lev., XV, 4; des vases précieux, Gen., XXIV, 53; Exod., III, 22; XI, 2; XII, 35; XXVII, 19; ou même des vases ordinaires, Levit., XI, 33; des vêtements, Deut., XXII, 5; des instruments et en particulier des instruments de musique, I Par., XV, 16; II Par., V, 13; VII, 6; XXIII, 13; XXXIV, 12; enfin les instruments de la colère divine comme sont les fléaux, guerre, inondations, tempêtes, etc. Is., XIII, 5; Jer., L, 25; Ezech., XXXII, 7. Il était logique d'appliquer aussi cette expression vague aux instruments de combat, c'est-à-dire aux armes. C'est ce qu'ont fait souvent les écrivains sacrés, soit qu'ils emploient le mot *kelê* tout seul, Gen., XXXII, 3, soit qu'ils le fassent suivre d'un déterminatif, *kelê milḥâmâh* « vases ou armes de guerre », Jud., XVIII, 11; cf. Jud., XVIII, 16; Deut., I, 41; *kelê mâweṭ*, Ps. VII, 14, « armes de mort. »

Les armes dont il est question dans la Bible sont principalement énumérées dans les passages suivants : I Reg., XVII, 5-7, 38-39, 45-47; II Par., XXVI, 14-15; II Esdr., IV, 13, 16; Job, XII, 17-20; Jerem., XLVI, 3-4; Ezech., XXXIX, 9; Ephes., VI, 13-17. Les unes sont destinées à l'attaque, les autres à la défense. En voici l'énumération. Pour la description, l'usage et l'histoire de chaque arme en particulier, voir l'article consacré à chacune d'elles. Pour les armes de siège, voir MACHINES DE GUERRE.

I. ARMES OFFENSIVES. — Les principales sont, pour les combats à distance : l'arc, le javelot et la fronde ; pour les combats corps à corps : l'épée et la lance ou pique.

1° L'*arc* (hébreu : *qêšeṭ*), employé aussi pour la chasse, Gen., XXVII, 3; Is., VII, 24, était chez les Hébreux, comme chez les autres peuples, l'arme habituelle des rois et des guerriers, soit à pied, soit à cheval. Gen., XXI, 16; II Reg., XXII, 35; Job, XX, 24; Is., XIII, 18.

2° Les *flèches* (hébreu : *ḥêṣi*), I Reg., XX, 36-38; IV Reg., IX, 24, complément de l'arc, étaient portées dans le carquois, *ṭeli*, Gen., XXVII, 3, de la racine *ṭâlah*, suspendre, parce qu'il était suspendu à la ceinture ou à l'épaule. Quelques interprètes donnent à ce mot le sens d'épée, mais celui de carquois est communément reçu, et il concorde avec le passage de la Genèse, XXVII, 3, où l'on voit le *ṭêli* placé à côté de l'arc du chasseur. Cf. Is., VII, 24. Le carquois est encore exprimé par le mot *'aṣpâh*, Is., XXII, 6; XLIX, 2; Jer., V, 16; Job, XXXIX, 23; Ps. CXXVII (CXXVI), 5.

3° La *fronde* (hébreu : *qêla'*), I Reg., XVII, 40; XXV, 29, employée par les bergers, I Reg., XVII, 40, et les chasseurs, Job, XLI, 19, mais aussi par les troupes armées à la légère, II Par., XXVI, 14, rendait les plus signalés services, non seulement dans les combats en rase campagne, I Reg., XVII, 49, mais aussi du haut des remparts des forteresses. IV Reg., III, 25. Elle était employée avec le plus grand succès par les Benjamites. Jud., XX, 16; I Par., XII, 2. Les pierres qu'on lançait avec la fronde, *'abnê qêla'*, II Par., XXVI, 14; Job, XLI, 20 (19); Zach., IX, 15, étaient le complément de cette arme d'attaque.

4° Le *javelot*. Voir plus loin *lance*, 6°.

5° L'*épée*, désignée en hébreu par le mot *ḥêreb*, est présentée tantôt comme une arme tranchante, III Reg., III, 24, tantôt comme une arme de pointe. I Reg., XXXI, 4; II Reg., II, 16; I Par., X, 4; Prov., XII, 18; Is., XIV, 19. Quelques interprètes donnent le sens d'épée au mot *mekêrah*, Gen., XLIX, 5, qu'ils rapprochent du grec μάχαιρα, la courte épée des Lacédémoniens. Ce sens est fort douteux. Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 672. Les Hébreux ne paraissent pas avoir fait usage de l'épée très raccourcie ou poignard, qui se répandit en Palestine sous la domination romaine et demeura surtout l'arme des sicaires et des brigands. Josephe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 10; *Bell. jud.*, II, XIII, 3.

6° La *lance* ou pique, *ḥanît*, II Par., XXIII, 9; Is., II, 4; formée d'une hampe de bois, II Reg., XXI, 19; XXIII, 7, terminée par une pointe de fer forgé, *laḥêbet*, mot à mot, « flamme, pointe brillante du fer de la lance », I Reg., XVII, 7, était très répandue chez les Hébreux dès les temps les plus reculés. Dans l'attaque à petite distance on s'en servait quelquefois comme de *javelot*, I Sam. (I Reg.), XVIII, 10-11; XIX, 9-10; XX, 33; à cause de ce double emploi, cette arme, appelée II Par., XXIII, 9, pique, est désignée au verset suivant par *šêlah*, qui signifie « javelot ». Cette lance, *ḥanît*, se distinguait sans doute par ses petites dimensions et sa légèreté d'une autre lance appelée en hébreu *rômaḥ*, Num., XXV, 7; Jud., V, 8; II Par., XI, 12; XIV, 8; XXV, 5; XXVI, 14; II Esdr.,

IV, 13, 16, 21, probablement plus longue et plus lourde, puisque nulle part on ne la voit employée comme javelot. Comme on la trouve souvent citée dans la Bible à côté du glaive, *šinnâh,* I Par., XII, 8, 24; II Par., XI, 12; XIV, 7 (8); XXV, 5, on peut penser qu'elle était l'arme des troupes pesamment armées.

L'arme désignée par le mot *kidôn,* I Reg., XVII, 6, 7; Jer., VI, 23; L, 42, se rattache certainement à la série des armes de pointe, et bien que les interprètes ne soient pas d'accord sur son emploi exact, il est certain qu'elle se distinguait de la pique ordinaire, Job, XXXIX, 23; I Reg., XVII, 6, 7, et qu'elle était à l'usage de la cavalerie, Job, XXXIX, 23, comme de l'infanterie, cf. Jer., VI, 23; L, 42. On la regarde généralement comme une lance de moindre dimension ou javelot, ce qui semble confirmé par Job, XLI, 20, où il est dit qu'on s'en servait en la faisant tournoyer.

L'Écriture mentionne encore d'autres armes, mais qui n'étaient pas ordinairement employées par les Hébreux. D'après beaucoup d'interprètes, l'arme appelée *segôr,* Ps. XXXV, 3, désigne la hache universellement employée dans l'ancien Orient pour ouvrir des passages, détruire les ouvrages ennemis, surtout pour combattre corps à corps. Le marteau de guerre, *mêfiṣ,* Prov., XXV, 18, appelé ailleurs *mappêṣ,* Jer., LI, 20, et peut-être aussi *pattîš,* Jer., L, 20; la faux ou faucille de combat, peut-être désignée par le mot *mekêrâh,* Gen., XLIX, 6; la massue de bois, probablement désignée par l'hébreu *šêbêt,* traduit dans la Vulgate par verge ou bâton, II Reg., XXIII, 21; I Par., XI, 23; Ezech., XXXIX, 9, étaient des armes à l'usage des peuples voisins.

II. Armes défensives. — La principale était le bouclier, auquel il faut joindre le casque, la cuirasse et les jambières.

1° Le *bouclier,* qui était de deux espèces : le grand bouclier, *šinnâh,* III Reg., X, 16, couvrant la plus grande partie du corps, et le petit bouclier, *mâgên,* Gen., XV, 1; III Reg., X, 17, couvrant seulement la poitrine. Cette arme, appelée *arme de gauche* par opposition aux armes offensives appelées *armes de droite,* à cause de la main qui les maniait, est le plus ancien de tous les instruments de protection dans les combats. Elle était universellement en usage longtemps avant que le casque et la cuirasse fussent employés dans les armées. Le *vir armatus,* « l'homme armé, » des Proverbes est dans l'hébreu *'îš mâgên,* l'homme protégé par le bouclier. Prov., VI, 11; XXIV, 34.

2° Le *casque* (hébreu : *kôba'*), I Reg., XVII, 5, et *qôba',* I Reg., XVII, 38, et la cuirasse, *širyôn,* I Reg., XVII, 5, 38, et *širyân,* III Reg., XXII, 34, ne faisaient pas partie de l'armement militaire chez les anciens Hébreux. Exod., XIII, 18; Jos., I, 14; IV, 12; cf. Jud., VII, 11. Introduits comme armes défensives de distinction et réservés aux chefs, cf. III Reg., XXII, 34; II Par., XVIII, 33, on les voit seulement sous Ozias faire partie de l'armement ordinaire du soldat hébreu. II Par., XXVI, 14; cf. II Esdr., IV, 16.

3° Les *jambières* ou guêtres de combat (hébreu : *miṣḥâh*), I Reg., XVII, 6, destinées à garantir la partie inférieure du corps, comme la cuirasse et le casque garantissaient la partie supérieure, ne sont mentionnées qu'une seule fois dans la Bible, dans la description des armes de Goliath. Elles ne paraissent pas avoir été en usage dans l'armée des Hébreux, dont les soldats apparaissent le plus souvent chaussés de simples sandales, III Reg., II, 5; cf. Éphes., VI, 15, ou de brodequins de cuir garnis de clous, *se'ôn,* Is., IX, 4, expression dont le sens exact est d'ailleurs difficile à préciser.

III. Armes étrangères mentionnées dans la Bible. — Les soldats étrangers dont il est question dans l'Écriture étaient pourvus des mêmes armes que les Hébreux. Jérémie, parlant des troupes égyptiennes, les représente armées de boucliers, de lances, de casques et de cuirasses. Jer., XLVI, 3-4. Cet armement était aussi celui des Chaldéens, Ezech., XXIII, 24-25, auxquels Jérémie attribue, ainsi qu'aux Perses, l'usage de l'arc et du javelot (*kidôn*). Jer., VI, 23; L, 42. Les soldats du roi Gog étaient armés d'arcs, d'épées, de cuirasses, de boucliers et de lances. Ezech., XXXVIII, 4; XXXIX, 9. Il est fait également mention de casques et de boucliers dans l'armée des Perses, des Lydiens, des Libyens, Ezech., XXVII, 10, et des Éthiopiens, Ezech., XXXVIII, 5, ainsi que d'arcs et de flèches dans l'armée assyrienne. Is., V, 28. L'armement des Syriens, au temps des Séleucides, était le casque d'airain et la cuirasse en forme de cotte de mailles, avec le bouclier d'airain, ou d'or pour les chefs. I Mach., VI, 35-39. A l'époque des Rois ils se servaient aussi de l'arc. III Reg., XXII, 34; II Par., XVIII, 33.

IV. Histoire des armes dans l'Écriture. — En comparant les divers passages bibliques relatifs aux armes offensives et défensives, on obtient une certaine vue d'ensemble sur les progrès de l'armement des Hébreux et les transformations qu'il eut à subir suivant les progrès de l'art, et les besoins de l'attaque et de la défense.

A l'origine et avant l'invention des métaux, Gen., IV, 22, l'armement du guerrier fut formé de tout ce que la nature peut offrir de résistant, comme massues et épieux du bois le plus dur, haches et couteaux de silex, boucliers de bois ou d'osier recouverts de peaux d'animaux. Depuis lors les armes métalliques remplacèrent peu à peu les armes de pierre et de bois. Cependant, sous les patriarches, l'armement des Hébreux demeura élémentaire. Quand le serviteur, revêtu de ses habits ordinaires, les pieds et la tête nus, avait pris en main, pour défendre la cause de son maître, son arc et ses flèches ou son glaive, Gen., XXVII, 3; XLVIII, 22; XLIX, 23-24, il était armé. C'est toute l'extension qu'il faut donner au mot *hâmuŝîm,* « équipés. » Exod., XIII, 18; Jos., I, 14; IV, 12; Jud., VII, 11.

Moïse et Josué commencèrent à donner au peuple dont ils avaient la conduite une organisation militaire, sans que le système d'armement en fût sensiblement changé. A côté de l'épée, de l'arc et du bouclier déjà mentionnés sous l'ère patriarcale, nous trouvons alors la pique, employée quelquefois comme javelot. Num., XXV, 7. Sous les Juges est mentionné le poignard à deux tranchants, Jud., III, 16, qui d'ailleurs ne paraît pas avoir été très répandu comme arme de combat, et la fronde, Jud., XX, 16, qui devient surtout l'arme d'attaque dans la tribu de Benjamin. Ce qui est certain, bien que l'Écriture n'en parle pas, c'est que la nécessité de combattre, non plus seulement corps à corps et en rase campagne, mais sous les murs de villes fortifiées auxquelles il fallait donner l'assaut, Jos., VI, 1, 20; VIII, 1, 3; X, 2-5, dut introduire dans l'armement de notables modifications.

Jusqu'à David chacun des combattants, quand la guerre éclatait, se procurait des armes comme il pouvait. A certaines époques, sous les Juges et même du temps de Saül, les armes avaient été rares en Israël, autrement on n'aurait pas vu Samgar s'armer d'un soc de charrue contre les Philistins, Jud., III, 31, et Samson les combattre avec tout ce qui se trouvait sous sa main, jusqu'à une mâchoire d'âne. Jud., XV, 15-16. Si l'on peut raisonnablement interpréter d'une autre manière l'allusion du cantique de Débora à l'absence de lances et de boucliers, Jud., V, 8, il est dit que dans la guerre de Saül contre les Philistins il n'y eut dans toute l'armée d'Israël ni une lance ni une épée, excepté celles de Saül et de son fils, I Reg., XIII, 22, et il est à penser que cette pénurie d'armes dura aussi longtemps que la domination tyrannique des Philistins.

La période des Rois, en amenant la formation d'une armée permanente, produisit dans l'équipement et l'armement des troupes une véritable transformation. Il fallut de plus armer, d'une manière conforme à leur mode de combat, le corps de cavalerie et les chars de guerre créés par Salomon. III Reg., X, 26; II Par., I, 14. Il n'est

pas douteux aussi que les relations des rois de Juda et d'Israël avec les Égyptiens, les Syriens, les Assyriens et les Chaldéens, ainsi que l'introduction dans l'armée des Juifs de contingents étrangers, cf. II Reg., VIII, 18; I Par., XVIII, 7, souvent commandés par des chefs eux-mêmes de nationalité étrangère, II Reg., XV, 19; XVIII, 2; XXV, 39, n'aient eu une influence sensible aussi bien sur l'armement que sur la stratégie. La nécessité de se tenir à la hauteur des armées étrangères fit étendre à tous les soldats l'usage d'armes qui jusque-là étaient réservées à certains corps de troupes ou seulement aux guerriers de distinction, par exemple sous le règne d'Asa le bouclier et la lance, II Par., XIV, 8, et sous Ozias le casque et la cuirasse, II Par., XXVI, 14, armes dont l'usage persévéra après la captivité. II Esdr., IV, 13, 16-18, 21; I Mach., III, 3. Les frais de l'armement ainsi organisé étaient supportés par l'État, et comme l'armée permanente n'était qu'une faible portion des contingents susceptibles d'être appelés en temps de guerre, on créa dès lors dans les principales villes des arsenaux assez vastes pour contenir tout l'équipement de l'armée de réserve. Salomon en établit pour les chars de guerre, II Par., I, 14; VIII, 6; IX, 25, Roboam pour les lances et les boucliers, II Par., XI, 12; XXVI, 14, ce qui n'empêcha pas de continuer à suspendre aux murailles des villes fortifiées les boucliers de leurs défenseurs. Cant. IV, 4; Ezech., XXVII, 10. Ozias et Ézéchias s'appliquèrent aussi à établir des approvisionnements d'armes considérables. II Par., XXVI, 14; XXXII, 27. On perfectionna à la même époque la forme et la matière des armes. Le petit bouclier, dont on s'était généralement servi jusque-là, prit à partir de David de plus grandes proportions, I Par., XII, 8, 24, 34, et on commença à le fabriquer en airain, I Reg., XVII, 6, 45; III Reg., XIV, 27, sans que le bouclier de bois recouvert de cuir ait été abandonné, comme on peut le conclure de II Reg., I, 21; Is., XXI, 5; Ezech., XXXIX, 9. La tribu de Nephtali en adopta spécialement l'usage, avec la longue pique, I Par., XII, 34, tandis qu'une autre pique fut plus particulièrement l'arme des tribus de Juda et de Gad. I Par., XII, 8, 24. On se servit aussi à cette époque d'arcs d'airain. Ps. XVII, 35; Job, XX, 24. Pendant la période agitée des Machabées, l'armement des Juifs, tout en suivant les modifications de détail qui se produisaient dans celui des peuples voisins, demeura pour l'ensemble ce qu'il était sous les rois, car les armes mentionnées sont les mêmes, et les cavaliers célestes qui apparurent pendant quarante jours dans Jérusalem, et dont l'armement devait être conforme au type reçu alors, portaient la lance, le bouclier, le javelot, le casque et la cuirasse. II Mach., V, 2-3. Sous la domination romaine, la courte épée ou poignard des Perses, peu différente de la *sica* des Romains, s'introduisit en Palestine et demeura plutôt l'arme des fanatiques ou sicaires, auxquels elle a donné son nom. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII; *Bell. jud.*, II, XIII.

V. Métaphores des auteurs sacrés empruntées aux armes guerrières. — L'analogie de l'emploi des armes avec l'exercice des vertus, au moyen desquelles le chrétien remporte la victoire sur ses passions, a amené plusieurs fois les auteurs sacrés à parler métaphoriquement de celles-ci au moyen de celles-là, par exemple lorsque le psalmiste, pour exprimer l'étendue de la protection divine sur l'homme, la compare à la protection dont le grand bouclier (*ṣinnâh*) couvre le guerrier. Ps. V, 13; XCI, 4. Saint Paul a développé cette application, Eph., VI, 13-17, passage dans lequel il fait allusion aux dards enduits de poix enflammée que les Romains avaient l'habitude de lancer sur leurs ennemis. Cf. Rom., VI, 13; XIII, 12; I Thess., V, 8. Voir aussi Sap., V, 18; Is., LIX, 17. P. Renard.

1. ARMÉE CHEZ LES HÉBREUX. Le nom ordinaire de l'armée chez les Hébreux est *ḥayil*, qui signifie proprement « force », Exod., XIV, 28; II Sam. (Reg.), XXIV, 2, etc., ou *ṣâbâ'*, de *ṣâbâ'*, « se rassembler (en troupe organisée). » II Sam. (Reg.), VIII, 16; X, 7; I Par., XIX, 8, etc. Bien que les Hébreux ne fussent pas un peuple conquérant et guerrier, ils eurent besoin dès l'origine de recourir aux armes pour se défendre contre leurs ennemis, puis, après la sortie d'Égypte, pour conquérir le pays de Chanaan et garantir leur conquête contre l'invasion des peuples voisins. Sous les rois, il y eut des guerres offensives comme des guerres défensives.

I. L'armée avant les rois. — Du temps des patriarches, il n'existait aucune organisation militaire. Quand Abraham, pour délivrer son neveu Lot fait prisonnier, voulut poursuivre Chodorlahomor, roi d'Élam, et ses alliés, il rassembla trois cent dix-huit de ses serviteurs, armés de ce qu'ils purent trouver, et c'est avec cette troupe et le secours de quelques habitants d'Hébron qu'il surprit les ennemis et leur enleva leur butin. Gen., XIV, 13-16. — A l'époque de la sortie d'Égypte, tous les hommes capables de porter les armes furent soldats. On voit alors apparaître une organisation rudimentaire, se rapprochant sans doute de celle des Égyptiens, que les Israélites avaient eue si longtemps sous les yeux, mais calquée aussi sur l'organisation politique des douze tribus. Num., I-IV. Chaque tribu fournit comme une sorte de régiment, ayant ses chefs, Num., X, 14-27, ses étendards, Num., II, 2. Tout était soigneusement réglé dans cette armée : la position de chaque division dans le camp, Num., II, 2-20; l'ordre de marche et les signaux, Num., X, 5-6; et l'ordre qui y régnait était si remarquable, comparé à la confusion des rassemblements armés des tribus arabes, qu'il excitait l'admiration de Balaam. Num., XXIV, 6. Les magistrats civils établis par Moïse, d'après le conseil de Jéthro, et présidant à des sections de mille, cent, cinquante et dix hommes, Exod., XVIII, 21-22, semblent avoir été transformés en chefs militaires, et chargés de conduire au combat ceux dont ils réglaient les différends. L'âge de vingt ans fut fixé pour le commencement du service. Num., I, 2-3. Jéhovah lui-même marque cette limite d'âge. Num., I, 1; XXVI, 1-2. Elle fut toujours maintenue depuis. II Par., XXV, 5; mais les lévites et les prêtres furent à toutes les époques dispensés du service militaire. Num., I, 47, 49. Ainsi formés, ces contingents n'avaient aucun service actif en temps de paix. L'Écriture ne dit rien de la durée régulière du service; Josèphe, qui donne comme limite extrême l'âge de cinquante ans, s'appuie uniquement sur l'analogie du service des lévites, qui cessait à cet âge. Num., IV, 3. Mais comme, d'après la loi, un homme de soixante ans était réputé vieillard, Lev., XXVII, 3, 7, on est fondé à croire que le service militaire obligatoire n'allait pas au delà. — Sous les Juges, les chefs de famille furent, en cas de besoin, les chefs militaires; mais il n'y avait aucun pouvoir central qui pût commander à toute la nation et lui faire prendre les armes. La véritable organisation militaire en Israël ne commence qu'avec la royauté. Lorsque Abimélech tenta, par une révolution politique, de se faire roi, il s'efforça du même coup de créer une armée organisée. C'était la première fois peut-être qu'on voyait en Israël des soldats se battre pour une cause qui n'était pas celle de leur défense personnelle. Jud., IX, 25, 34, 35, 43. Cette tentative échoua par suite de la mort d'Abimélech, et l'organisation militaire demeura imparfaite, jusqu'au jour où elle fut transformée par Saül, David et Salomon.

II. L'armée sous les rois. — 1° *Son origine.* — L'armée d'Israël, qui jusqu'à l'époque des rois n'avait été qu'une institution temporaire, répondant à des nécessités accidentelles, commença sous Saül à devenir une institution permanente. Ce ne fut d'abord qu'un petit corps de troupes, composé de trois mille hommes, destinés, le cas échéant, à former le noyau d'une armée plus considérable, I Reg., XIII, 2, et pour cette raison recrutés avec soin parmi les plus vaillants. I Reg., XIV, 52; XXIV, 3;

xxv, 13; xxvi, 2. Saül apportait lui-même le plus grand soin à ce recrutement; car, « aussitôt qu'il avait reconnu qu'un homme était vaillant et propre à la guerre, il le prenait près de lui. » I Reg., xiv, 52. David, qui, avant d'arriver au trône, avait toujours été assisté par sa fidèle troupe de quatre cents, I Reg., xxii, 2, puis de six cents hommes, I Reg., xxiii, 13, continua après son avènement à avoir près de lui, même en temps de paix, cette garde d'élite, éprouvée par tant de privations et de combats. I Reg., xxii, 2; xxiii, 13; xxv, 13; xxvii, 2-8; xxx, 1-9; II Reg., ii, 3; v, 6.

2° *Garde du corps.* — L'Écriture dit que les soldats qui la composaient étaient en partie Philistins d'origine. II Reg., xv, 18. Malgré les divergences des éditions des Septante sur ce verset, et le silence du *Textus receptus* grec, en cet endroit, sur les six cents Philistins de Géth mentionnés dans la Vulgate, cf. Hummelauer, *Comment. in lib. Samuelis*, p. 380; malgré aussi la répugnance de plusieurs, Tostat et Thenius, par exemple, à admettre que David ait enrôlé dans son armée régulière six cents hommes des ennemis séculaires d'Israël, et la correction qu'ils croient devoir faire de *Gittim* (Géthéens) en *gibborim* (héros), il semble néanmoins qu'il faille maintenir le texte de la Vulgate, avec la mention des Géthéens, dont la nationalité est d'ailleurs essentiellement liée à celle de leur chef « Éthai le Géthéen », qualifié expressément d'« étranger ». II Reg., xv, 19. Car autrement comment des *gibborim*, ces vaillants d'Israël, eussent-ils accepté d'avoir pour chef un Philistin? La présence de ces étrangers dans la garde ordinaire du roi est suffisamment expliquée par les relations d'amitié qui avaient uni David et Achis, roi de Geth, I Reg., xxvii, 2-12; xxix, 2-11, et les services qu'il avait tirés d'eux dans les campagnes contre les troupes de Saül et d'Absalom.

La garde des Géthéens était distincte d'une autre légion étrangère instituée par David d'une manière permanente, et composée de Céréthiens et de Phéléthiens, II Reg., viii, 18; cf. I Reg., xxx, 14; II Reg., xv, 18; xx, 7, 23; III Reg., i, 38, 44; I Par., xviii, 17: soldats probablement sortis de deux tribus alliées des Philistins, ou même faisant partie de ce peuple, I Reg., xxx, 16; Ezech., xxv, 16, où, selon l'hébreu, les Céréthiens sont mentionnés avec les Philistins, comme ailleurs avec les Phéléthiens, ce qui fait croire que *Phelethi* équivaut à *Philisthæi*. Cf. Soph., ii, 5. Voir CÉRÉTHIENS, PHÉLÉTHIENS. Cette légion formait la garde du corps du roi.

C'est par erreur que quelques exégètes, comme Weiss, *David und seine Zeit*, Munster, 1880, p. 173, soutiennent que les *gibborim* de David dont il est question II Reg., xxiii, 8-39; I Par., xi, 10-46, sont les six cents Géthéens de II Reg., xv, 18.

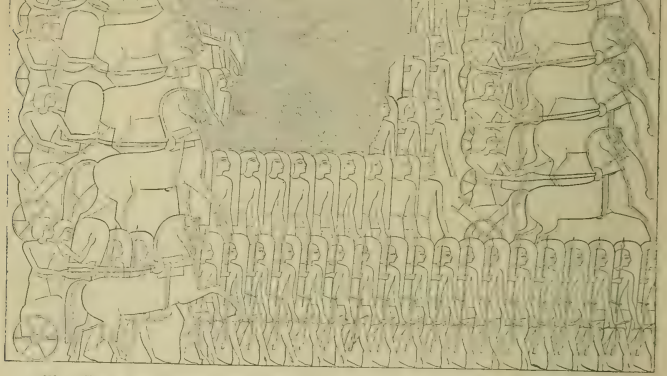
3° *Les « gibborim » de David.* — Les *gibborim* ne semblent pas avoir formé une cohorte spéciale, mais plutôt un ordre de vaillants soldats que le roi prenait comme ses aides de camp, et auxquels il donnait des commandements ou des missions de confiance, suivant la nécessité du moment. Quand ils n'avaient ni commandement ni mission à remplir, ils faisaient fonction de gardes du corps, cf. II Reg., xxi, 17, et c'étaient eux qui, à tour de rôle, commandaient les sections de vingt-quatre mille hommes qui chaque mois fournissaient le contingent de la garde royale. I Par., xxvii, 1-15. Saül paraît avoir été l'instituteur de cette sorte d'état-major. I Reg., xiv, 52. Amizadab, fils de Banaias, commandait cette garde à la place de son père, retenu par un autre commandement. I Par., xxvii, 6. Quatre *gibborim*, Jesbaam, Éléazar, Semma et Abisaï, avaient le haut emploi de *šâlîšim* en chef; deux autres, Banaïas, avant d'être général en chef, et Asaël, étaient simples *šâlîšim*, II Reg., xxiii, 8, 13, 18, 23, 25, ce qui indique clairement que les *gibborim* étaient inférieurs aux *šâlîšim*. L'Écriture nomme plusieurs *gibborim*: trente-sept dans II Reg., xxiii, 39; cinquante-trois dans I Par., xi, 10-46. Rien n'indique d'ailleurs que cette énumération soit complète.

1° *L'infanterie.* — Avant Salomon, tous les Israélites combattaient à pied. Même après lui, la plus grande partie des troupes furent des fantassins. L'infanterie, selon la différence des armes, se divisait en deux sections: l'infanterie légère, armée du petit bouclier, *mâgên*, III Reg., x, 17, et comprenant elle-même deux subdivisions, dont l'une combattait avec l'arc, l'autre avec la fronde; et la grosse infanterie, dont les armes étaient le grand bouclier, *sinnah*, III Reg., x, 16, l'épée et le javelot ou la lance. Bien qu'aucune règle n'eût prescrit à chacune des tribus d'Israël l'emploi d'une arme plutôt que d'une autre, ce fut pendant longtemps un usage parmi elles d'avoir une spécialité d'armes pour ses guerriers, ce qui dans l'ensemble constituait une armée complète de soldats exercés. La tribu de Benjamin, par exemple, dont les guerriers étaient armés à la légère, II Par., xiv, 8, s'adonnait avec un rare succès au maniement de la fronde, Jud., xx, 16; II Par., xiv, 8; ses frondeurs étaient si adroits, « qu'ils auraient pu même frapper un cheveu, sans que la pierre se fût le moins du monde écartée. » Jud., xx, 16. Ils lançaient d'ailleurs la pierre avec la main gauche aussi bien qu'avec la droite. I Par., xii, 2. Les hommes de Juda, armés d'ordinaire plus pesamment, I Par., xii, 24; II Par., xiv, 8, donnaient cependant d'importants contingents d'habiles archers. II Par., xvii, 17. Gad et Nephthali fournissaient avec Juda la grosse infanterie; Juda et Gad, les lanciers armés de la lourde lance, *rômah*, I Par., xii, 8, 24; II Par., xiv, 8; Nephthali, les lanciers armés de la courte lance ou javelot, *hanît*. I Par., xii, 34. Ainsi, quand sonnait l'appel aux armes, l'armée d'Israël se trouvait immédiatement formée sur le pied de guerre avec la variété de ses différentes unités, et chaque tribu étant tenue d'envoyer tous ses hommes disponibles, I Par., xii, 24-37, leur réunion formait une armée considérable, capable de tenir tête aux armées étrangères.

5° *Cavalerie.* — Salomon créa le premier un corps de cavalerie, à l'exemple des peuples voisins, surtout des Syriens, qui comptaient dans leur armée de nombreux chariots, II Reg., x, 18, des Assyriens et des Chaldéens, IV Reg., vi, 14, et même des Philistins, où la cavalerie formait une légion de six mille hommes au temps de Saül. I Reg., xiii, 5; cf. II Reg., i, 6. L'absence des représentations de troupes à cheval dans les monuments des anciennes dynasties de l'Égypte donne lieu de penser que pendant longtemps la cavalerie ne fut pas employée par les Égyptiens pour les opérations militaires. Cf. Fr. Lenormant, *Sur l'antiquité de l'âne et du cheval*, IIe partie; Lefébure, *Sur l'ancienneté du cheval en Égypte*, dans l'*Annuaire de la faculté des lettres de Lyon*, 2e année, p. 1-11. Cependant ils devancèrent certainement les Hébreux, qui ne réalisèrent ce progrès qu'après tous leurs voisins, retard qu'on s'expliquerait difficilement, si Dieu, pour garantir le caractère théocratique de leur état politique, ne leur avait maintes fois recommandé de ne pas mettre leur confiance dans les chevaux, et de ne pas en multiplier le nombre. Deut., xvii, 16. A cette recommandation la voix des prophètes fera écho jusqu'à la fin, alors même que la nécessité des temps aura amené les rois de Juda et d'Israël à pourvoir leur armée de ce renfort. Surtout lorsqu'ils verront le peuple oublier l'appui de Jéhovah, et ne penser qu'à s'assurer pour la guerre le secours de la cavalerie et des chars égyptiens, ils feront entendre le même reproche, y joignant de terribles menaces. Is., ii, 8-21; xxxvi, 6, 8-10; Ose., i, 7; Mich., v, 10; cf. Ps. xix, 8. La cavalerie instituée par Salomon formait un contingent de douze mille hommes. III Reg., x, 26; II Par., i, 14; ix, 25. Elle ne se composait pas de cavaliers montés sur des chevaux, mais de guerriers combattant sur des chars. Dès leur entrée en Chanaan, les Hébreux avaient appris à

connaître à leurs dépens l'utilité des chars de guerre. Jos., XVII, 16; Jud., I, 19. Du temps de David, l'usage en était déjà répandu; on s'en servait surtout comme de véhicules d'apparat, tellement réservés aux rois et aux princes, qu'Adonias, rival de Salomon, ne pensa pas pouvoir mieux affermir ses prétentions au trône qu'en se montrant sur un char, comme faisait le fils de David, II Reg., XV, 1; III Reg., I, 5; mais avant Salomon les chars ne furent pas utilisés dans les combats.

Cependant depuis longtemps, et au plus tard du temps des Hyksos, l'Égypte s'en servait avec succès (fig. 258), et l'on voit dans les peintures anciennes que, dans les opérations stratégiques, l'infanterie égyptienne s'avançait appuyée ce chef, quand il le pouvait, la puissance de ses ennemis; ce qu'il fit notamment dans la guerre contre les Syriens, en coupant aux chevaux de trait le nerf du jarret et en brûlant les chars. II Reg., VIII, 4; I Par., XVIII, 4. La création de ce nouveau corps militaire s'imposa surtout lorsque s'étendirent les relations du royaume avec les peuples étrangers, dont le territoire était plus favorable à son fonctionnement. Elle eut lieu sous Salomon. Quatorze cents chars (d'après II Par., IX, 25, « douze mille chars et cavaliers ») et quatre mille chevaux de trait, tel fut le premier effectif, III Reg., X, 26; II Par., I, 14 (d'après III Reg., IV, 26, et II Par., IX, 25, « quarante mille chevaux »). Il fallait à ce matériel des arsenaux et des



258. — Chars de guerre égyptiens. Temple de Ramsès II, à Thèbes. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 155.

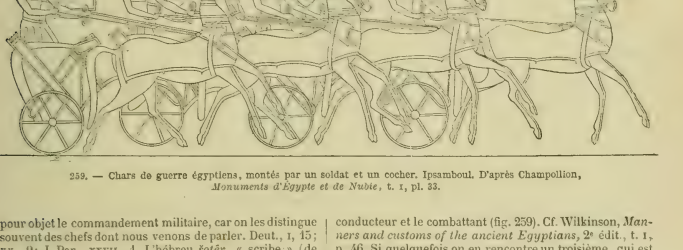
sur ses flancs et ses derrières par un cordon de ces chars. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten*, Abth. III, pl. 155. Les Chananéens et les Philistins, favorisés par leurs vastes plaines de la Séphéla, de Saron et de Jesraël, se servaient aussi de chars dans leurs expéditions guerrières, Jos., XI, 4; Jud., I, 19; II Reg., I, 6, et ils étaient réputés pour leurs chars blindés de fer. Jos., XVII, 16, 18; Jud., I, 19. Les Philistins, sous Saül, mirent en ligne un nombre considérable de ces chars, bien que le chiffre de trente mille donné dans le texte, I Reg., XIII, 5, soit sûrement une faute de transcription, les Chananéens du nord n'en ayant eu que neuf cents, Jud., IV, 3, les Syriens d'Adarézer mille. I Par., XVIII, 4. Les Syriens, II Reg., VIII, 4; X, 18; III Reg., XXII, 31; IV Reg., VI, 14, les Assyriens et les Babyloniens usaient depuis longtemps des chars de guerre, quand Israël les introduisit dans son armée. Malgré la difficulté résultant du terrain montagneux de la Palestine, David avait déjà compris quelle cause d'infériorité c'était pour son armée que d'être dépourvue de ce puissant moyen d'attaque. Aussi, en attendant la formation d'un corps spécial, il ne manquait pas l'occasion d'affaiblir de magasins, comme il y en avait déjà pour l'armement et l'équipement des troupes à pied. Salomon en établit à Jérusalem et dans les principales villes du royaume, appelées pour cela « villes de chars », *urbes quadrigarum*, *urbes curruum*, III Reg., IX, 19, II Par., I, 14; VIII, 6; IX, 25; « villes de cavalerie, » *civitates equitum*, III Reg., IX, 19; *urbes equitum*, II Par., VIII, 6.

A l'exemple de Salomon, les rois d'Israël s'empressèrent, après le schisme des dix tribus, de doter leur royaume de troupes de cavalerie et de chars de guerre. III Reg., XVI, 9; IV Reg., VIII, 21; XIII, 7. Sous Baasa, Zamri, le meurtrier d'Éla, commandait la moitié de la cavalerie. III Reg., XVI, 9. Mais comme le pays d'Israël, aussi bien que celui de Juda, n'était pas très abondant en chevaux, souvent les rois appelèrent à leur secours la cavalerie et les chars de guerre des Égyptiens, IV Reg., XVIII, 24; Is., XXXI, 1; XXXVI, 9, ou insérèrent dans leur traité d'alliance avec l'Égypte une clause concernant les renforts de ce genre à recevoir en cas de guerre.

6° *Chefs de l'armée.* — Quant à la hiérarchie militaire,

elle demeura pendant toute la période des rois, I Reg., VIII, 12; XVIII, 13; II Reg., XVIII, 1; IV Reg., I, 9; XI, 4; II Par., XXV, 5, et jusque sous les Machabées, I Mach., III, 55, ce que Moïse l'avait fait à la sortie d'Égypte, Exod., XVIII, 21; cf. Deut., I, 15, en établissant des sections de dix, cinquante, cent et mille hommes, placés sous le commandement de chefs respectifs : décurions, pentachontarques, centurions et chiliarques, appelés dans la Vulgate tribuns. Peut-être avons-nous dans III Reg., IX, 22, la série des principaux degrés de la hiérarchie militaire au temps de Salomon : *'anšê hammilḥāmāh*, simples guerriers; *'ăbādīm*, officiers du second rang, comme nos lieutenants; *śarīm*, officiers commandants, comme nos capitaines; *šālīšīm*, officiers supérieurs (voir plus bas, 7°); enfin *śarê hārekeb*, chefs des chariots, et *śarê happārāšīm*, chefs des chevaux. A côté de ces officiers, il y avait dans l'armée d'Israël d'autres chefs appelés *šōṭrīm*, dont les fonctions n'avaient probablement pas pour objet le commandement militaire, car on les distingue souvent des chefs dont nous venons de parler. Deut., I, 15; XX, 9; I Par., XXVII, 1. L'hébreu *šōṭēr*, « scribe » (de *šāṭar*, « écrire »), rendu presque partout dans les Septante par γραμματεύς, désigne par extension tout homme exerçant une fonction publique, l'art d'écrire ayant été le plus souvent le privilège de ces personnages. Il est employé spécialement pour désigner les magistrats du peuple hébreu en Égypte, choisis par lui et ayant mission de rendre des comptes sur leurs concitoyens aux chefs égyptiens constitués par le pharaon. Exod., V, 6-19. On les retrouve au désert du Sinaï, où ils sont mentionnés à côté des anciens du peuple, *zeqēnīm*, Num., XI, 16, comme plus tard à côté des anciens et des juges, *šōfṭīm*, Deut., XVI, 18; Jos., VIII, 33; XXIII, 2; XXIV, 1, plusieurs fois comme étant eux-mêmes lévites, et distingués des autres lévites qui remplissaient les fonctions de juges, I Par., XXIII, 4; XXVI, 29; II Par., XXIX, 11; XXXIV, 13. Ce sont eux qui, dans le camp des Israélites, proclament au milieu de chaque tribu les ordres de Josué. Deut., XX, 5, 8, 9; XXIX, 9; XXXI, 28; Jos., I, 10; III, 2. Mais aussi ils sont plusieurs fois désignés comme remplissant des fonctions importantes relativement à l'armée. Deut., XX, 5-11; I Par., XXVII, 1. Elles concernaient vraisemblablement l'organisation des troupes après l'appel aux armes, Deut., XX, 11, et, durant la paix, le maintien de l'ordre dans l'armée permanente, la répartition des services entre les différentes sections de troupes, et peut-être aussi l'approvisionnement. Le plus élevé des *šōṭrīm* de l'armée d'Ozias était un certain Maasia, qui est nommé à côté du scribe (*sōfēr*) Jéhiel et de Hananias, l'un des généraux du roi. II Par., XXVI, 11. L'étendue de leur autorité faisait dire à Salomon dans ses Proverbes : « La fourmi n'a ni chef, ni *šōṭēr*, ni maître, et cependant elle amasse pendant l'été de quoi se nourrir. » Prov., VI, 7.

7° *Les « šālīšīm »*. — Il existait dans l'armée d'Israël, au moins depuis David, une autre catégorie d'officiers appelés *šālīšīm* (Septante : τριστάται), dont le nom se rencontre pour la première fois dans l'Écriture au sujet de l'armée du pharaon d'Égypte poursuivant les Hébreux : « Il (le pharaon) emmena aussi six cents chars d'élite et tout ce qui se trouva de chars de guerre dans l'Égypte, avec les chefs de toute l'armée » (hébreu : « et les *šālīšīm* sur chacun d'eux »). Exod., XIV, 7. Plusieurs exégètes, s'appuyant, pour interpréter ce texte, sur la signification grammaticale du mot *šāliš* (troisième ou un de trois), ont pensé que, dans l'ordre militaire, il désignait l'un des trois soldats qui se tenaient sur les chars de guerre, le παραβάτης des Grecs, *Iliad.*, XXXII, 32, l'*essedarius* des Romains, César, *Bell. gall.*, IV, 33; Cicéron, *Ad Fam.*, VII, 6. Cette explication est contredite par les monuments de l'ancienne Égypte, qui ne représentent ordinairement sur les chars de guerre que deux hommes, le



259. — Chars de guerre égyptiens, montés par un soldat et un cocher. Ipsamboul. D'après Champollion, *Monuments d'Égypte et de Nubie*, t. I, pl. 33.

conducteur et le combattant (fig. 259). Cf. Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., t. I, p. 46. Si quelquefois on en rencontre un troisième, qui est l'écuyer du guerrier ou le serviteur tenant sur sa tête le parasol, ce n'est guère que sur le char royal, en Égypte comme en Assyrie. Mariette, *Aperçu de l'histoire d'Égypte*, p. 64; Birch, *Ancient History from the monuments, Egypt*, p. 127; Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians*, t. I, p. 190-192; Sharpe, *History of Egypt*, I, 57. De même chez les Héthéens. Brugsch, *Geschichte Aegyptens*, Leipzig, 1877, p. 503. Voir Char.

Cette interprétation du titre de *šālīšīm* a donc trouvé justement de nombreux contradicteurs, qui, niant toute corrélation avec les chars de guerre, expliquent la signification grammaticale de *šāliš* (troisième) en disant que les *šālīšīm* étaient un corps de vétérans, comme les *triarii* des Romains (Winer, *Lexicon hebraicum*, t. II, p. 991), ou bien des officiers du troisième ordre, ou qu'ils occupaient le troisième rang après le roi (S. Jérôme, *In Ezech.*, XXIII, t. XXV, col. 219; Vatable, *In IV Reg.*, XV, 25), ou encore qu'ils appartenaient à la troisième phalange (cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1429), ou enfin parce qu'ils avaient sous leurs ordres trente soldats (en faisant dériver *šāliš* de *šelōšīm*, « trente »). Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, t. II, p. 601; Weiss, *David und seine Zeit*, Munster, 1880, p. 173-174. Plusieurs, rejetant la traduction de la Vulgate, *princeps inter tres* ou *princeps trium*, II Reg., XXIII, 8, 18, 19; I Par., XI, 20, et avouant la grande difficulté de donner à ce mot une interprétation grammaticale exacte, s'en tiennent au sens général de « chefs militaires de haut rang », entre lesquels ils regardent le *r'ōš haššālīšīm*, I Par., XII, 18, comme supérieur aux simples *šālīšīm*. Hummelauer,

Comment. in lib. Samuelis, Paris, 1886, p. 435, 436. Ces chefs ne formaient point, comme quelques-uns l'ont pensé, une cohorte spéciale, comme celle des Cérethiens et des Phéléthiens. Rien du moins ne l'indique dans les passages où il est question d'eux. II Reg., XXIII, 3, 8, 18, 23, 25; III Reg., IX, 22; IV Reg., VII, 2; IX, 25; XV, 25, etc.

Quoi qu'il en soit, sous les rois d'Israël, les *šâlîšim* devinrent les premiers de la cour; on les trouve formant avec les « courriers », *cursores*, *râṣim*, la garde d'élite de Jehu, IV Reg., X, 25, et leur commandant portait, comme par excellence, le titre de *šâlîš*. Joram avait un de ces officiers toujours attaché à sa personne, « sur la main duquel il s'appuyait, » IV Reg., VII, 2, 17, 19, et de même Jehu, qui avait avec lui, sur son char, son *šâlîš* Badacer. IV Reg., IX, 25. Phacéia, roi d'Israël, fut assassiné par son *šâlîš* Phacée, qui devint son successeur. IV Reg., XV, 25. La puissance de ces officiers était telle, qu'Ézéchiel se sert de leur titre pour désigner en général les hauts personnages de Babylone, dont les images peintes sur les murailles avaient excité la passion d'Ooliba. Ezech., XXIII, 15.

8° *Général en chef.* — Enfin au-dessus des *šâlîšim*, des *šoṭrim* et de tous les autres officiers, était établi le prince de la milice ou généralissime, *śar haṣṣâbâ'*, I Reg., XIV, 50, qui était, sous Saül, Abner, I Reg., XVII, 55; sous David, Joab, II Reg., VIII, 16; I Par., XI, 6; sous Salomon, Banaias. III Reg., IV, 4. C'est par le même titre que la Sainte Écriture désigne les généraux en chef des armées étrangères, comme Sisara, commandant les troupes de Jabin, Jud., IV, 2; I Reg., XII, 9; Sobach, II Reg., X, 16, et Naaman, IV Reg., V, 1, celles des Syriens; Nabuzardan, celles des Chaldéens. IV Reg., XXV, 11. Le généralissime avait sous ses ordres toute l'armée du roi, excepté la garde royale, qui ne relevait que de son chef particulier; car il ne paraît pas que le commandant des Cérethiens et des Phéléthiens, qui composaient la garde de David et de Salomon, aient été sous le commandement de Joab et de Banaias, non plus que les commandants des légions de vingt-quatre mille hommes formant chaque mois la garde ordinaire du roi. I Par., XXVII, 2.

9° *Force de l'armée.* — L'armée d'Israël ainsi organisée avait une puissance considérable de cohésion et de résistance. Elle n'était pas moins remarquable par le nombre des soldats qu'elle pouvait mettre en ligne. En réunissant plusieurs des unités dont nous avons parlé plus haut, on formait quelque chose d'analogue à ce que nous appelons aujourd'hui des brigades et des divisions. Plusieurs de ces divisions réunies constituaient les corps d'armée, dont le contingent s'élevait quelquefois à un nombre d'hommes considérable. A l'époque de la sortie d'Égypte, on comptait en chiffres ronds 600 000 guerriers dans le camp des Hébreux, Exod., XII, 37 (ou plus précisément 603 550, Exod., XXXVIII, 25; Num., I, 46); lors de l'entrée en Chanaan, 601 730. Num., XXVI, 51. David, selon II Reg., XXIV, 9, avait sous ses ordres 1 300 000 soldats, dont 800 000 fournis par Israël, et 500 000 par Juda; selon I Par., XXI, 5, il en avait 1 570 000, dont 1 100 000 d'Israël et 470 000 de Juda, chiffres manifestement dénaturés et grossis par les copistes. Le corps de troupes qu'Asa, roi de Juda, opposa aux Éthiopiens était formé, si les chiffres n'ont pas été altérés dans le texte, de 300 000 lanciers et de 280 000 archers, II Par., XIV, 8-9: c'était au total 580 000 hommes fournis par les deux tribus de Juda et de Benjamin, cf. II Par., XIII, 3, tandis que l'armée du royaume d'Israël à la même époque était de 800 000 guerriers, « tous d'élite et très vaillants. » II Par., XIII, 3. Celle de Josaphat se montait à 1 160 000 hommes, répartis en cinq corps d'armée, trois pour la tribu de Juda, formant un effectif de 780 000 hommes, et deux pour la tribu de Benjamin, donnant 380 000 hommes: chiffres si considérables, que plus d'un interprète les a regardés comme inexacts et grossis par des fautes de transcription. II Par., XVII, 14-19. Cf. Calmet, *Commentaire littéral*, in h. loc. Les troupes qu'Amasias opposa aux Iduméens se composaient d'une infanterie de 300 000 hommes, tous armés de la lance et du bouclier, II Par., XXV, 5, et celles d'Ozias, dans ses guerres contre les Philistins, les Arabes et les Ammonites, étaient de 307 500 hommes de différentes armes, sous le commandement de 2 600 officiers. II Par., XXVI, 12-14. Au commencement de la royauté, le recensement militaire, fait par ordre de David dans les douze tribus, avait donné les chiffres de 1 100 000 pour Israël, 470 000 pour Juda, 1 570 000 soldats au total. II Reg., XXIV, 9; I Par., XXI, 5. Ces contingents, qui n'étaient réunis que pour le temps de la guerre, opéraient leurs mouvements stratégiques sous le commandement du général en chef, dont il a été question, assisté d'un conseil de guerre composé des chefs de tribus. Il arrivait aussi que, pour les engagements moins généraux, des officiers inférieurs au généralissime dirigeaient les opérations. II Reg., X, 9-13; XVIII, 2.

10° *Convocation de l'armée.* — Elle se faisait tantôt à son de trompe du haut des montagnes, où veillaient des sentinelles placées sur des tours, Jud., III, 27; VI, 34; I Reg., XIII, 3; Jer., IV, 5; VI, 1; Amos, III, 6, tantôt en élevant sur les hauteurs quelque drapeau ou un autre signal convenu, auquel tous connaissaient du même coup l'appel aux armes et le lieu du rassemblement. Is., XVIII, 3. Quelquefois des héraults d'armes allaient par les tribus, proclamant le ban de guerre, Jud., VI, 35; VII, 24, en y ajoutant même des imprécations et des menaces contre ceux qui feraient défaut, I Reg., XI, 7; ou bien ils étaient porteurs d'un ordre écrit rédigé par un secrétaire, *sôfêr*, du général en chef. IV Reg., XXV, 19; cf. II Par., XXVI, 11; Is., XXXIII, 18; Jer., XXXVII, 15; LII, 25. Le refus général de se rendre à la convocation était un délit de lèse-patrie, dont le châtiment pouvait aller jusqu'à l'extermination des récalcitrants, comme il arriva pour les habitants de Jabès de Galaad. Jud., XXI, 8-10. Il y avait pourtant quelques cas d'exemption prévus par la loi, et que les officiers, *šoṭerim*, proclamaient avant le départ pour la guerre: par exemple, le cas d'avoir construit une maison sans l'avoir encore habitée; avoir planté une vigne sans en avoir encore recueilli les fruits; être fiancé ou n'avoir pas encore vécu un an révolu dans le mariage. Deut., XX, 5-7; XXIV, 5; I Mach., III, 56. De plus, les pusillanimes étaient sommés de se retirer, pour empêcher que leur lâcheté n'eût sur les autres soldats une funeste influence. Deut., XX, 8.

Après la première concentration avait lieu l'incorporation des combattants dans l'une des divisions militaires; car en dehors de la répartition naturelle des hommes en douze groupes armés correspondant aux douze tribus, il y avait dans chaque groupe des corps spéciaux, selon les différentes armes dont ils étaient pourvus: infanterie légère, comprenant les frondeurs, les lanciers et les archers; grosse infanterie munie d'armes plus pesantes, le grand bouclier, la lourde lance, plus tard la cuirasse; et, à partir de Salomon, cavalerie et chariots de guerre. Chaque homme, étant à l'avance exercé au maniement de l'arme avec laquelle il combattait, était aussitôt incorporé. Cf. II Par., XIV, 8. Souvent, pour assurer à l'armée le secours de Dieu et donner confiance aux combattants, on portait au milieu d'eux l'arche d'alliance, Jos., VI, 6; I Reg., IV, 4; XIV, 18; II Reg., XI, 11; XV, 24, jusqu'à ce que la construction du temple, en donnant à l'arche un asile permanent, eût mis fin à cette pratique. Les prêtres qui devaient accompagner l'arche étaient convoqués par le chef de l'armée, qui leur donnait, de plus, certaines fonctions sacrées à remplir au milieu des troupes, comme de sonner de la trompette pendant le combat, pour exciter les soldats et appeler sur leurs armes la protection d'en haut, Num., X, 9; XXXI, 6; II Par., XIII, 12, 14, ministère qu'ils continuèrent de remplir même après que

l'arche eut cessé d'être portée dans les campagnes militaires. On offrait quelquefois des sacrifices avant le combat, I Reg., VII, 9; cf. XIII, 9. Au moment où l'on allait livrer la bataille, les prêtres, selon la prescription du Deutéronome, XX, 2, devaient adresser la parole aux troupes pour exciter leur courage et leur confiance. II Par., XX, 14-22.

1° *Entretien de l'armée.* — Avant la création d'une armée permanente, chacun pourvoyait d'ordinaire à son équipement personnel et à sa subsistance. Cf. I Reg., XVII, 17-18. Cependant dans l'expédition contre les Benjamites, le dixième des hommes était spécialement employé au service des vivres. Jud., XX, 10. On recevait parfois des offrandes volontaires. II Reg., XVII, 28-29; I Par., XII, 39-40. De plus, si la nécessité l'exigeait, on réquisitionnait des habitants du pays qu'on traversait ce qui était nécessaire aux guerriers et aux bêtes de somme. Jud., VIII, 5-17. Lorsque la guerre avait lieu sur le sol national, les concitoyens offraient souvent d'eux-mêmes, et quelquefois au prix des plus grands sacrifices, tout ce dont l'armée avait besoin. II Reg., XVII, 27-29; I Par., XII, 39-40. Les parents avant tous les autres se faisaient un point d'honneur et une joie d'envoyer, autant qu'ils le pouvaient, des vivres à leurs enfants soldats. I Reg., XVII, 17-18. En pays étranger, l'approvisionnement se faisait aussi par le pillage et les razzias, selon les lois de la guerre alors en usage, et qui persistent encore aujourd'hui parmi les Bédouins nomades. Le service militaire, étant transitoire et ne dépassant jamais les nécessités de la défense nationale, n'était pas considéré comme un métier susceptible de rétribution régulière. Aussi ne trouve-t-on aucune trace de solde militaire chez les Hébreux jusqu'à l'établissement d'une armée permanente; chaque homme se trouvait suffisamment rémunéré par la part de butin qu'il faisait dans la campagne, après laquelle, l'armée étant dissoute, chacun rentrait chez soi et reprenait sa vie ordinaire. L'institution d'une armée permanente amena un changement dans cette organisation, car alors les rois prirent à leur charge l'équipement des soldats, II Par., XXVI, 14, et leur subsistance, cf. III Reg., IV, 27. Quant à la solde en argent, elle paraît avoir été inconnue jusqu'aux Machabées. A cette époque, Antiochus est signalé dans l'Écriture comme payant une solde à ses troupes, I Mach., III, 28, et Simon Machabée, peut-être mû par l'exemple des princes étrangers, paraît avoir institué la même chose pour l'armée des Juifs. I Mach., XIV, 32. Cependant les troupes mercenaires, qui étaient de véritables ouvriers aux gages, reçurent toujours une solde fixe. II Par., XXV, 6. Jean Hyrcan osa ouvrir le tombeau de David et en tirer trois mille talents d'argent pour payer celles qu'il avait prises à son service. Josèphe, *Ant. Jud.*, XIII, VIII, 4.

1° *Troupes mercenaires.* — En dehors des contingents étrangers incorporés régulièrement dans l'armée permanente, comme les Géthéens, les Céréthiens et les Phéléthiens du temps de David, les rois de Juda et d'Israël firent très peu usage de ces étrangers, qui se louaient pour une campagne, moyennant une solde déterminée ou une promesse de butin. L'Écriture ne mentionne qu'un fait de ce genre, sous Amasias, roi de Juda, qui projeta d'adjoindre à son armée cent mille mercenaires israélites, pour combattre les Idumèens qui venaient de secouer le joug de Juda. IV Reg., VIII, 20-22. Ce projet d'ailleurs ne fut pas complètement exécuté; car, réprimandé par un prophète de cet acte antithéocratique, Amasias les renvoya avant de s'être mis en campagne. La solde totale promise par Amasias était de cent talents d'argent, environ 850 000 fr. de notre monnaie, ce qui donne pour chaque homme la faible rétribution de 8 fr. 50. Il est probable qu'Amasias avait de plus promis une part de butin.

Nous retrouvons plus tard, à l'époque des Machabées, des soldats mercenaires incorporés dans l'armée des Juifs, à côté des troupes nationales, recrutées et organisées selon le mode établi par Moïse. I Mach., III, 55; cf. Exod., XVIII, 21; Deut., I, 15; I Reg., VIII, 12; IV Reg., I, 9; XI, 4. Ainsi l'armée qu'avait organisée Simon Machabée reçut sous son fils et successeur Jean Hyrcan des renforts de troupes mercenaires, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4, qui s'élevèrent du temps d'Alexandre Jannée au nombre de 6 200 soldats, tous guerriers d'élite, qui n'hésitèrent pas à donner leur vie pour la cause à laquelle ils s'étaient vendus dans le combat sanglant contre le roi de Syrie Démétrius Ier Soter. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5; XIV, 1. La reine Alexandra entretint également un contingent de soldats étrangers, sur lesquels elle aimait à s'appuyer dans les luttes de partis si fréquentes alors entre les Juifs, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XVI, 2, et entin dans l'armée d'Hérode il y avait des légions de Thraces, de Germains et de Gaulois. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 3.

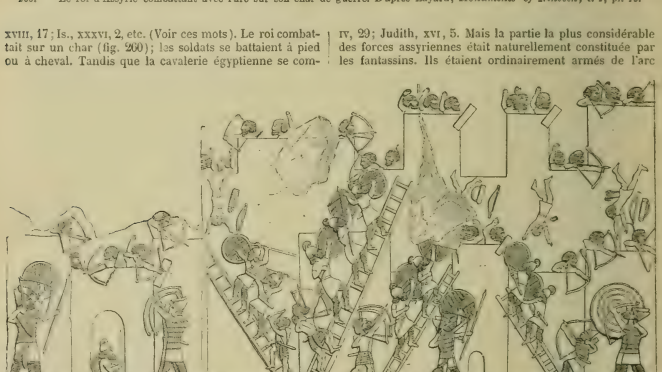
A cette époque, le mercenariat s'était tellement généralisé, qu'il n'y avait plus d'armée dans laquelle ce genre de troupes ne tînt une place importante, et les princes s'appuyaient sur elles à ce point, qu'on en voyait licencier leur armée nationale pour ne garder que les mercenaires, comme fit Démétrius II Nicator. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 9. Les Juifs, qui jusque-là n'avaient combattu que pour se défendre contre l'invasion étrangère, se laissèrent emporter par ce mouvement, et l'on en vit s'enrôler un grand nombre dans les armées d'Alexandre, de Séleucus Ier Nicator et des Ptolémée, surtout de Ptolémée Ier Soter et de son fils Ptolémée II Philadelphe. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VIII, 5; XII, II, 5; III, 1. On en trouve jusqu'à trente mille au service d'Alexandre Ier Balas, roi de Syrie. I Mach., X, 36. Ces mercenaires juifs étaient très recherchés à cause de leur fidélité, et pour se les assurer on leur accordait, malgré les exigences du service, toutes les exemptions qui leur étaient nécessaires pour pratiquer leur religion et garder leurs observances rituelles, telles que le repos sabbatique. I Mach., X, 34. — Voir J.-A. Danz, *De Ebræorum re militari dissertatio*, in-4°, Iéna, 1690, et dans Ugolini, *Thesaurus Antiquitatum sacrarum*, t. XXVII, col. CCCLXV-CCCXCVI; J. Lydius, *Syntagma sacrum de re militari*, ibid., col. CXXXV-CCCLXIV; J. Jahn, *Biblische Archäologie*, II Theil, t. II, 1802, p. 379-524; *Dissertation sur la milice des Hébreux*, dans la *Bible de Vence*, t. VI, Paris, 1828, p. 233-300; Frd. Keil, *Handbuch der biblischen Archäologie*, 2e édit., in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1875, p. 746-760. P. RENARD.

2. ARMÉES ÉTRANGÈRES *dont il est parlé dans la Bible.* — L'Écriture n'a pas seulement occasion de s'occuper de l'armée des Hébreux, mais aussi des armées des peuples étrangers avec lesquels Israël a été en guerre, Assyriens, Chaldéens, Égyptiens, Philistins, Romains, Syriens, pour ne rien dire des tribus ou peuplades voisines, telles que les Ammonites, les Amalécites, les Moabites, les Iduméens, sur lesquelles nous ne savons rien de bien particulier, ou qui n'avaient même aucune organisation militaire spéciale.

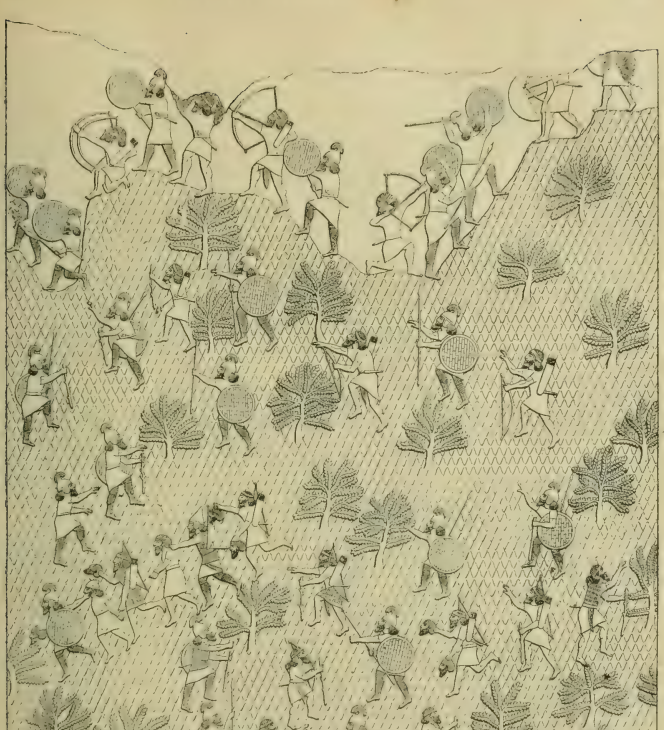
I. ARMÉE ASSYRIENNE. — Les Assyriens furent peut-être, avant les Romains, le peuple le plus militaire de l'antiquité. Pendant la période de leur histoire que nous connaissons en détail par les inscriptions cunéiformes, nous les voyons sans cesse en guerre, faisant tous les ans quelque nouvelle campagne, étendant de plus en plus loin leur puissance, et poussant leurs conquêtes jusqu'en Égypte. Ils détruisirent le royaume d'Israël, et portèrent des coups terribles à celui de Juda, qui fut longtemps leur tributaire. Leurs soldats, hommes forts et solides, étaient braves et intrépides, endurcis à la fatigue, aguerris par des combats continuels. Ils étaient ordinairement commandés par le roi en personne. IV Reg., XV, 19, 29; XVII, 3; XVIII, 9, 13; I Par., V, 26; II Par., XXXII, 1; Is., XXXVI, 1; Eccli., XLVIII, 20. Le général en chef, qui remplaçait quelquefois le roi, portait le titre de *tharthan*. IV Reg., XVIII, 17; Is., XX, 1. D'autres grands officiers

avaient le titre, les uns de *rabsaris* ou *rabsarès* (selon l'orthographe diverse de la Vulgate), IV Reg., XVIII, 17; Jer., XXXIX, 3, 13; les autres de *rabsacès*, IV Reg., XVIII, 17; Is., XXXVI, 2, etc. (Voir ces mots). Le roi combattait sur un char (fig. 260); les soldats se battaient à pied ou à cheval. Tandis que la cavalerie égyptienne se composait exclusivement de chariots, l'armée assyrienne avait, outre des chars (fig. 229, col. 905), IV Reg., XIX, 23, de véritables cavaliers, montés sur de forts chevaux, cf. IV Reg., XVIII, 23; Ezech., XXIII, 6, 12, 23, qui poursuivaient l'ennemi avec vigueur et achevaient de le mettre en déroute (fig. 228, col. 904). Ces cavaliers et ces chars étaient particulièrement redoutés, comme nous le voyons dans Isaïe, V, 28, et Nahum, II, 3, 4, 13. Cf. Jer., IV, 29; Judith, XVI, 5. Mais la partie la plus considérable des forces assyriennes était naturellement constituée par les fantassins. Ils étaient ordinairement armés de l'arc (fig. 227, col. 904), IV Reg., XIX, 32, de même que les cavaliers. Judith, II, 7; Is., V, 28; XXI, 15; XXXVII, 33, etc. (fig. 228, col. 904; fig. 229, col. 905). Ils se servaient aussi de la lance, Judith, IX, 9; XI, 2 (fig. 35, col. 227; fig. 57, col. 303; fig. 158, col. 637; fig. 224, col. 902) et

260. — Le roi d'Assyrie combattant avec l'arc sur son char de guerre. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 13.



261. — Assyriens montant à l'assaut d'une place forte. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 31.



262. — Assyriens combattant dans un pays montagneux.

Le sommet de la montagne, à droite, est défendu contre les Assyriens par des archers dont on ne voit plus que l'arc, le bouclier et la partie inférieure du corps. Des soldats assyriens escaladent les rochers. Les deux premiers sont armés de la lance, du casque et du bouclier. Le troisième lance des flèches. A gauche, sur la crête de la montagne, on voit aussi des archers assyriens qui décochent leurs flèches. D'autres, armés de lances, et placés au milieu des archers, s'avancent vers l'ennemi. Tout le flanc de la montagne est sillonné de soldats, les uns montant, les autres descendant. Ceux qui montent ont la plupart coupé une branche d'arbre qui leur sert de bâton pour gravir la montagne, dont la pente est très raide; quelques-uns s'accrochent aux branches des arbres pour grimper plus facilement. Les Assyriens qui descendent en courant, afin de pouvoir revenir aussitôt au combat, emmènent des prisonniers ou portent les têtes des ennemis qu'ils ont tués. — D'après Layard. *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 70.

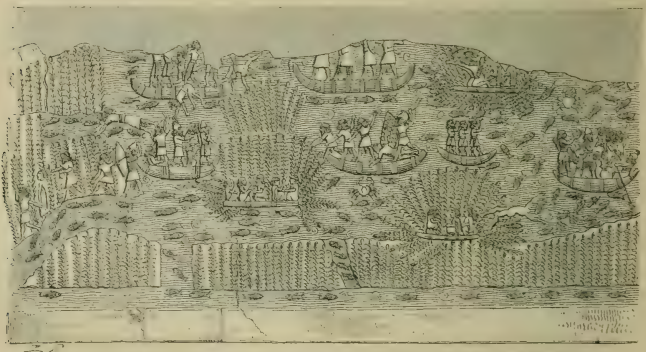
du glaive, avec lequel ils égorgeaient les ennemis, et qu'ils portaient ordinairement à la ceinture (fig. 37, col. 235; fig. 57, col. 303), IV Reg., XIX, 37; II Par., XXXII, 21;

Les Assyriens avaient fait de la guerre un art. Cf. Judith, V, 27. Ils avaient soin de s'approvisionner au commencement de leurs campagnes, Judith, II, 8, sans pré-

263. — Soldats assyriens, traversant une rivière à la nage, sur des outres gonflées, dans le registre supérieur. Dans le registre inférieur, d'autres soldats vont les suivre, les premiers tenant sous le bras leurs outres déjà gonflées, tandis que les derniers les préparent en soufflant dedans. Bas-relief de Ninive. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 41.

Judith, VI, 4; IX, 12; Ezech., XXXII, 23, ainsi que de diverses autres armes moins importantes (fig. 227, col. 904). Judith, IX, 9; XIII, 8. Comme armes défensives, ils avaient

judice des vivres qu'ils se faisaient donner de vive force; ils établissaient des sentinelles pour garder leur camp, Judith, X, 11; ils fabriquaient des machines de guerre



264. — Soldats assyriens poursuivant les ennemis en barque, au milieu des marais. Bas-relief de Ninive. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, p. 25.

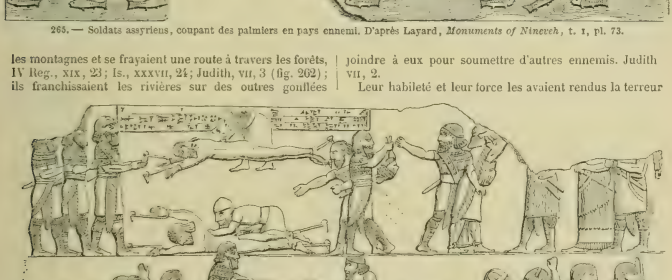
le casque (fig. 57, col. 303; fig. 227, 228 et 230, col. 904 et 905) et le bouclier (fig. 230, col. 905), IV Reg., XIX, 32; Is., XXXVII, 33; Nahum, II, 3; Judith, IX, 9; quelquefois même une sorte de cotte de mailles (fig. 57, col. 303). Pour les différentes armes, voir les articles spéciaux.

(fig. 230, col. 905), et faisaient méthodiquement le siège des places fortes, les entourant de circonvallations, IV Reg., XIX, 32; cf. Nahum, III, 14; Is., XXXVII, 33; et attaquant les murailles avec une sorte de bélier (Voir BÉLIER 2), ils montaient à l'assaut des tours et des murailles, à l'abri de

leurs armes défensives (fig. 261). Rien ne pouvait les arrêter dans leur marche envahissante : ils gravissaient

265. — Soldats assyriens, coupant des palmiers en pays ennemi. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 73.

les montagnes et se frayaient une route à travers les forêts, IV Reg., XIX, 23; Is., XXXVII, 24; Judith, VII, 3 (fig. 262); ils franchissaient les rivières sur des outres gonflées



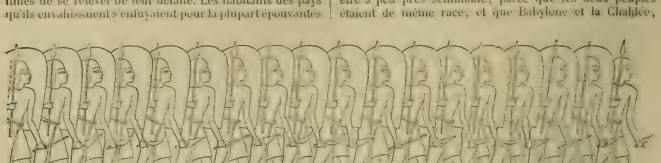
266. — Supplices infligés par les Assyriens aux prisonniers de guerre. Bas-relief de Ninive. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 47.

(fig. 263); ils poursuivaient leurs ennemis sur des barques au milieu des étangs (fig. 264); ils se répandaient partout, couvrant la terre comme des sauterelles, Judith, II, 11; cf. Is., VII, 19; II Par., XXXII, 7; Judith, II, 7; XVI, 5, et obligeaient enfin les peuples qu'ils avaient vaincus à se joindre à eux pour soumettre d'autres ennemis. Judith VII, 2.

Leur habileté et leur force les avaient rendus la terreur de toute l'Asie antérieure. Ezech., XXXII, 23. La crainte qu'ils inspiraient était d'autant plus fondée, que leur cruauté égalait leur vaillance, Is., X, 5, 24; c'étaient des

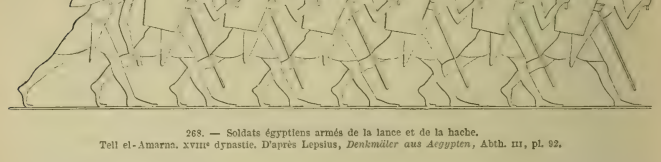
« épines et des buissons », Is., x, 17, des « lions dévorants ». Jer., L, 17. Cf. Nahum, III, 19. Voir ASSYRIE. Ils ne se servaient de leur puissance irrésistible, Ezech., XXXI, 1, 3-9, que pour piller et ravager. Le butin était pour eux le but et la fin de la guerre. Is., X, 6, 13; cf. Nahum, II, 9; IV Reg., XV, 19-20; XVI, 8; XVII, 4; XVIII, 14; II Par., XXVIII, 21. La dévastation et la destruction étaient les moyens qu'ils employaient pour empêcher leurs victimes de se relever de leur défaite. Les habitants des pays qu'ils envahissaient enfuyaient pour la plupart épouvantés emporté par un orage. — Voir Ph.-H. Gosse, *Assyria, her manners and customs, arts and arms*, in-8°, Londres, 1852, p. 203-207; G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, t. II, 1864, p. 1-97; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. V, 1887, p. 50-67.

II. ARMÉE CHALDÉENNE. — Nous n'avons point sur l'armée chaldéenne des renseignements aussi abondants que sur l'armée assyrienne, mais l'organisation devait en être à peu près semblable, parce que les deux peuples étaient de même race, et que Babylone et la Chaldée,



267. — Soldats égyptiens armés de la lance et d'armes diverses.
Thèbes. Temple de Ramsès II, XIXe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten*, Abth. III, pl. 154.

à leur approche, et les Assyriens recueillaient les biens qu'on avait abandonnés « comme un nid d'oiseau ou comme des œufs délaissés ». Is., X, 14. Si on leur résistait, ils détruisaient tout, brûlaient les moissons, coupaient les arbres, Judith, II, 17 (fig. 265), mettaient le feu aux villes et aux villages, renversaient les maisons et les murailles des cités, Judith, III, 12, et imposaient enfin de lourds tributs aux vaincus. IV Reg., XV, 19-20; XVIII, 14. Depuis Théglathphalasar II, ils transportèrent en masse, dans des régions éloignées, ceux qu'ils avaient défaits, afin de prévenir les révoltes. IV Reg., XV, 29. Les récits des campagnes militaires qui nous ont été laissés par les rois d'Assyrie dans les inscriptions cunéiformes ne sont que l'énumération des villes qu'ils ont incendiées, des hommes qu'ils ont tués, des prisonniers qu'ils ont emmenés captifs (fig. 261, col. 983), des chefs ennemis auxquels ils ont infligé les plus affreux supplices (fig. 266), des objets précieux qui sont devenus leur proie, des tributs énormes qu'ils ont imposés aux rois et aux peuples qu'ils ont vaincus. Ils devinrent ainsi les maîtres de l'Asie antérieure et même de l'Égypte, autant par la terreur qu'ils répandaient partout que par la force de leurs armes, jusqu'à ce que leur empire, établi sur la violence, disparût soudain comme



268. — Soldats égyptiens armés de la lance et de la hache.
Tell el-Amarna. XVIIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten*, Abth. III, pl. 92.

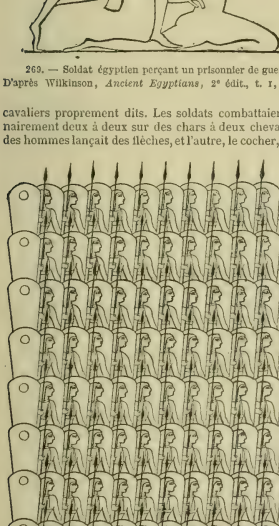
avant Nabopolassar et Nabuchodonosor, faisaient partie de l'empire d'Assyrie. L'arme principale des soldats babyloniens, comme des autres peuples de l'antiquité, était l'arc. Jer., LI, 56 (fig. 217, col. 899). L'Écriture parle de la force des guerriers chaldéens, Jer., L, 36, de leurs chars, de leurs chevaux, Jer., L, 37; Ezech., XXIII, 23, et aussi de leurs barques. Is., XLIII, 14. Comme les Assyriens, ils faisaient la guerre pour piller, IV Reg., XXIV, 2, 11-19; II Par., XXXVI, 7, 10, 17-20; comme eux, ils assiégeaient en règle les places fortes, les entourant d'un cordon de troupes et exécutant des travaux d'approche, IV Reg., XXV, 1-2, 4; Jer., XXI, 4; XXXII, 24; LII, 4; comme eux, ils brûlaient et détruisaient tout, et transportaient ensuite au loin les peuples vaincus. IV Reg., XXV, 9-11; Jer., XXXIX, 8-9. — Voir G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, t. III, 1865, p. 440.

III. ARMÉE ÉGYPTIENNE. — Elle nous est bien connue aujourd'hui par les monuments des pharaons, qui nous représentent souvent les soldats égyptiens en marche (fig. 225, col. 903), ou au milieu même du combat. Le roi commande ordinairement son armée, et de son char (fig. 218, col. 899), ou même à pied (fig. 219, col. 900), se bat comme un simple soldat. La force principale de

l'Égypte, à partir de la XVIIIe dynastie, celle qui inspire le plus de confiance à ses alliés, IV Reg., XVIII, 24; Is., XXX, 16; XXXI, 1, 3, etc., et le plus de terreur à ses ennemis, c'est sa cavalerie. Elle consistait en chariots et non en

269. — Soldat égyptien perçant un prisonnier de guerre. D'après Wilkinson, *Ancient Egyptians*, 2e édit., t. I, p. 211.

cavaliers proprement dits. Les soldats combattaient ordinairement deux à deux sur des chars à deux chevaux; un des hommes lançait des flèches, et l'autre, le cocher, le pro-



270. — Soldats égyptiens, armés de la lance et du bouclier. Thèbes. D'après Wilkinson, *Ancient Egyptians*, 2e édit., t. I, p. 194.

tégeait avec un bouclier (fig. 226, col. 903). A l'époque de la sortie d'Égypte, la cavalerie des pharaons était de six cents chariots de choix, sans compter d'autres chars de moindre valeur. Exod., XIV, 7. Ces chars ne servaient pas seulement à faire la guerre en Égypte, mais aussi au loin. Sésac alla attaquer Roboam, roi de Juda, avec douze cents chars, II Par., XII, 3, et les bas-reliefs égyptiens nous montrent, en effet, la cavalerie égyptienne combattant dans des pays éloignés, comme à Cadès des Héthéens.

Les soldats égyptiens paraissent avoir été bien disciplinés. Ils étaient armés de l'arc (fig. 226, col. 903), II Par., XXXV, 23; de la lance (fig. 267), de la hache (fig. 268) et de diverses autres armes, en particulier d'un poignard droit ou d'une *harpé* (petite épée recourbée) (fig. 267). Le glaive ou le poignard leur servait à transpercer leurs ennemis (fig. 269). Il y avait aussi des frondeurs dans l'armée égyptienne. Voir FRONDE. L'arme défensive des Égyptiens était le bouclier (fig. 267, 268, 269, 270). Ils enrôlaient des étrangers dans leur armée, soit auxiliaires, soit mercenaires. II Par., XII, 3; Jer., XLVI, 9. — Voir Wilkinson, *Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, 2e édit., t. I, p. 187-224; G. Rawlinson, *The history of Herodotus*, 4 in-8°, Londres, 1858-1860, t. III, p. 156; t. IV, p. 78-81.

IV. ARMÉE PHILISTINE. — Nous savons peu de chose sur l'armée des Philistins; mais il y a tout lieu de croire que ce peuple, d'origine aryenne, était plus exercé à la guerre que les Chananéens, ce qui explique comment les Hébreux ne purent se rendre maîtres de la plaine de la Séphêla, dont les Philistins avaient pris possession avant l'entrée des enfants de Jacob dans la Terre Promise. Leur force principale, comme celle des Chananéens du nord, Jos., XVII, 18; Jud., IV, 3, consistait en chars de guerre, bardés de fer (non armés de faux, comme traduit en quelques endroits la Vulgate); ces chars étaient la terreur des Israélites, Jud., I, 19; I Reg., XIII, 5. Ils fabriquaient sans doute des armes chez eux, cf. I Reg., XIII, 19-20; leurs soldats étaient bien armés; la description de l'armure du Philistin Goliath est la plus complète que nous lisions dans l'Écriture. I Reg., XVII, 5-7. Elle se composait d'un casque (*kôba'*) de bronze, d'une cuirasse ou cotte de mailles en forme d'écailles (*širyôn qaśqaśim*) et de jambières (*miṣḥaṭ*) de bronze. Ses armes offensives étaient l'épée, la lance et le javelot. I Reg., XVII, 6-7, 45. Ce fut probablement chez les Philistins que David apprit l'art de la guerre, et qu'il conçut les projets d'organisation militaire qu'il réalisa lorsqu'il fut monté sur le trône. I Reg., XXVII, 2, etc. — Voir K. B. Stark, *Gaza und die philistäische Küste*, in-8°, Iéna, 1852, p. 143-147. F. VIGOUROUX.

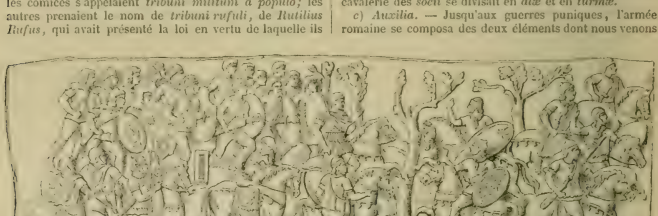
V. ARMÉE ROMAINE. — La puissance des Romains et les exploits de leurs armées sont mentionnés pour la première fois dans le premier livre des Machabées, VIII, 1-13. Il est souvent fait allusion à leur organisation militaire dans le Nouveau Testament. Voici quelle était l'organisation de cette armée : 1° à l'époque des Machabées, au IIe siècle avant notre ère, et 2° à l'époque impériale, au Ier siècle de notre ère.

1° *L'ARMÉE ROMAINE A L'ÉPOQUE DE LA RÉPUBLIQUE* — *a*) *La légion.* — Le noyau de l'armée romaine était constitué par la *légion*. La légion, au temps de la seconde guerre punique (219-201 avant J.-C.), Polybe, VI, 20; VIII, 9; II, 24, 13, se composait de quatre catégories de soldats, les *hastati* (1 200 hommes), les *principes* (1 200 hommes), les *triarii* (600 hommes) et les *velites* (1 200 hommes), en tout 4 200 hommes, auxquels s'adjoignaient 300 cavaliers. Dans des cas spéciaux, les forces de la légion pouvaient être portées jusqu'à 5 000 et même 6 000 soldats. — L'infanterie des légions se divisait en trente *manipuli* ou compagnies, qui à l'origine se composaient de cent hommes, et étaient par conséquent identiques aux centuries; ils prenaient leur nom de l'enseigne employée primitivement (*manipulus*), laquelle était une botte de foin au bout d'une perche. Plus tard, le *manipulus*, ayant été augmenté de nombre, fut partagé en deux centuries, et toutes les légions se composèrent de trente manipules. — La cavalerie, formée par 300 cavaliers, se divisait en dix *turmæ*

de 30 hommes. Chaque *turma* avait trois *decuriones*, trois *optiones* (sorte d'adjudant) et un *vexillum* ou étendard.

Le commandement des légions fut variable, comme toutes les autres charges républicaines, jusqu'à la fin de la république. Les officiers supérieurs étaient six *tribuni militum;* deux d'entre eux commandaient pendant deux mois, un jour chacun alternativement; au-dessous d'eux étaient les soixante centurions, qui commandaient aux soixante centuries. — La nomination des tribuns militaires était faite aux temps les plus anciens par les consuls, mais dans la suite elle fut faite dans les *comitia tributa* (assemblées des tribus ou des quartiers) au moins pour les premières légions; quant aux autres, le choix resta attribué aux consuls. Ceux qui avaient été élus par les comices s'appelaient *tribuni militum a populo;* les autres prenaient le nom de *tribuni rufuli*, de *Rutilius Rufus*, qui avait présenté la loi en vertu de laquelle ils pas de recrues aux légions, mais elles étaient tenues de donner un certain nombre de soldats de terre et de mer, selon leurs conventions spéciales avec Rome. — L'armée des *socii* se divisait en *alæ* et en *cohortes*. Elle était composée de quatre légions, commandées par douze chefs appelés *præfecti sociorum*. Ceux-ci étaient nommés par les consuls de Rome, et leur grade correspondait à celui des tribuns militaires. Il ne faut pas les confondre avec les commandants indigènes de ces troupes, qui, d'après Tite-Live, xxv, 14, 4, s'appelaient *prætores*. — Les *socii* se partageaient en ordinaires et en extraordinaires: les premiers partagés en deux ailes de dix cohortes, formant un total de 8 400 hommes; les seconds, comprenant quatre cohortes de 400 hommes chacune. — La cavalerie des *socii* se divisait en *alæ* et en *turmæ*.

c) *Auxilia*. — Jusqu'aux guerres puniques, l'armée romaine se composa des deux éléments dont nous venons



271. — Soldats romains. Colonne Trajane, à Rome.

L'armée romaine est en Dacie. Au bas, à gauche, des soldats, dont l'un tient une lance avec son bouclier, conduisent des chevaux qu'on vient de débarquer. Au-dessus sont des gardes du corps, armés du bouclier; ils se distinguent par la peau d'ours sur la tête et par les cercles de métal destinés à soutenir cette coiffure. Devant les gardes marche la cohorte auxiliaire germaine, vêtue seulement d'un pantalon, tenant le bouclier de la main gauche et la masse de la droite. Elle suit l'empereur Trajan, qui traverse à cheval une forêt. Deux cavaliers, *equites singulares* de la garde, viennent lui annoncer l'approche de l'ennemi. A droite, des cavaliers romains combattent contre les Daces.

étaient nommés. Les tribuns n'étaient pas pris parmi les centurions, mais parmi les jeunes gens de famille sénatoriale ou équestre, qui inauguraient par cette charge leur carrière politique. Tous les tribuns portaient comme marque distinctive l'anneau d'or des chevaliers, et se divisaient en *laticlavii* (d'origine sénatoriale) et *angusticlavii* (d'origine équestre).

Les soixante centurions des légions étaient choisis au nom des consuls par les tribuns, et portaient pour insigne un cep de vigne, qui indiquait l'autorité dont ils étaient investis pour punir les soldats. Le premier poste parmi les centurions était celui de *primipilus* ou commandant du premier manipule des *triarii*. Les centurions n'étaient pas ordinairement promus à des grades supérieurs; mais, leur temps de service terminé, ils se retiraient dans la vie privée, et étaient quelquefois élevés à l'ordre équestre.

Du temps de Polybe, on recrutait ordinairement chaque année quatre légions, qui, unies à un contingent correspondant de *socii*, formaient deux armées consulaires. — Les seuls citoyens romains étaient appelés à servir dans les légions. Pendant la durée de son service militaire, de dix-sept à quarante-six ans, le soldat légionnaire était obligé à seize ou tout au plus à vingt campagnes, et le soldat de cavalerie à dix seulement.

b) *Les « socii »*. — Aux légions s'adjoignaient les troupes des *socii*. Après la dissolution de la ligue latine, on doit entendre par *socii* les contingents des villes confédérées et des colonies latines. Celles-ci ne fournissaient de parler. Mais quand les Romains commencèrent à faire la guerre hors de l'Italie, ils prirent dans les pays où ils combattirent d'autres troupes qui constituèrent une classe spéciale et distincte, appelée *auxilia* (troupes auxiliaires). Cf. I Mach., VIII, 25. Le nombre de soldats qu'elle comprenait n'était pas fixé relativement aux légions, mais il variait selon les temps et les circonstances. Plus tard, dans la période postérieure, lorsque les *socii*, ayant reçu le droit de cité, formèrent une partie intégrante de l'armée romaine, il n'y eut plus que deux classes de soldats, c'est-à-dire les *romains* et les *auxiliaires*.

d) *Cohorte prétorienne*. — Outre ces différents corps et en dehors des légions, il existait aussi une *delecta manus imperatoris* ou *cohors prætoria*. Elle fut diversement organisée selon les temps, mais elle constitua toujours la garde d'élite du commandant en chef. A la fin de la république, chaque commandant avait sa cohorte prétorienne, composée d'infanterie et de cavalerie.

2° *L'ARMÉE ROMAINE AUX PREMIERS TEMPS DE L'EMPIRE*. — Avec la monarchie, l'armée romaine (fig. 271), qui n'avait été jusque-là que temporaire et composée de soldats levés seulement pour une campagne, se transforma en armée permanente, qui subsista même en temps de paix; elle jura fidélité au prince comme *imperator*, et elle fut ordinairement commandée dans les provinces par les *legati Augusti pro prætore*, et à Rome par les trois préfets du prétoire, de la cité et des vigiles. — Dans l'armée impériale réorganisée par Auguste, on doit distinguer six divi-

sions spéciales, savoir : *a*) les légions; *b*) les auxiliaires; *c*) la garnison de Rome; *d*) la flotte; *e*) l'artillerie et le génie; *f*) la milice municipale et provinciale.

a) *Les légions impériales.* — Le nombre des légions était devenu excessif pendant la guerre sociale. César le réduisit un peu. A sa mort, il y en avait plus de quarante. Après la bataille d'Actium, Octave en avait plus de cinquante; plusieurs d'entre elles furent transformées en colonies romaines. Après la mort d'Auguste, il restait seulement vingt-cinq légions, trois d'entre elles ayant été détruites dans le désastre de Varus. De nouvelles furent formées par Claude, Néron, Galba et Vespasien, et elles s'élevèrent ainsi au nombre de trente, qui pendant longtemps resta invariable. — Leurs noms furent quelquefois empruntés à des localités, comme *Urbana, Sabina, Mutinensis;* d'autres fois aux peuples contre lesquels elles avaient combattu, comme *Scythica, Parthica*, ou à une enseigne, comme *fulminata*. Quant aux noms impériaux, elles portèrent d'abord le nom du prince qui les avait formées, comme *Flavia Ulpia;* mais, depuis Caracalla, les légions prirent le nom de l'empereur régnant, comme *Antoniana, Severiana, Alexandrina*. — La légion, pendant l'empire, eut quatre *turmæ* de cavalerie, et fut placée sous le commandement d'un *legatus legionis*, personnage de rang sénatorial et ordinairement de la classe des *prætorii*. Le légat avait sous ses ordres non seulement la légion, mais aussi le détachement de troupes auxiliaires qui était joint à chaque légion. Au-dessous du légat étaient les tribuns militaires, Act., XXI, 31, etc., qui commandaient chacun une des dix cohortes dont se composait la légion depuis César, et les centurions, Matth., VIII, 5; XXVII, 54; Act., X, 1, 22; XXII, 26, etc. Chaque camp avait de plus son commandant spécial, appelé *præfectus castrorum*.

b) *Auxilia.* — Tandis que, sous la république, on entendait par *auxilia* les troupes de soldats non romains, recrutées en partie dans les provinces et fournies en partie par les rois et les peuples alliés, on comprit sous ce nom, pendant l'époque impériale, tous les corps qui étaient dans les provinces, en dehors des légions, qu'ils fussent composés de citoyens romains ou étrangers. Dans cette catégorie, on doit distinguer les subdivisions suivantes : 1. *vexilla veteranorum*, ou la réunion de tous ceux qui avaient déjà achevé le temps régulier de leur service militaire; 2. *cohortes italicæ civium romanorum voluntariorum*, composées de ceux qui s'enrôlaient volontairement en Italie, cf. Act., X, 1, dans un but de lucre ou pour faire leur carrière militaire, lorsqu'on eut cessé de recruter les légions en Italie; 3. *cohortes auxiliariæ*, formées dans les provinces et armées en partie selon l'usage romain, en partie selon l'usage des pays étrangers, d'où les noms de *sagittarii* « archers », de *scutarii* « porte-bouclier », de *contarii* « armés de la longue pique appelée *contus* », de *catafracti* « cavaliers pesamment armés », de *funditores* « frondeurs » ; 4. *alæ equitum* (corps de cavalerie), appelées *quingenariæ* ou *milliariæ* selon qu'elles comptaient cinq cents ou mille chevaux. Voir AUXILIAIRE.

c) *Garnison de Rome.* — La partie principale de l'armée qui résidait dans les villes capitales se composait des cohortes prétoriennes, dont l'origine remontait à l'époque de la république. Elles constituaient primitivement la garde du commandant en chef au milieu du camp. Auguste rassembla à Rome trois des neuf cohortes prétoriennes, et il détacha les six autres en divers lieux de l'Italie. La garnison de Rome se composait encore de divers autres éléments qu'il est inutile d'énumérer ici.

d) *Flotte.* — Auguste établit deux grandes flottes : l'une, pour la garde de la Méditerranée, au cap Misène (*classis Misenatium*); l'autre, pour la garde de l'Adriatique, près de Ravenne (*classis Ravennatium*). A ces deux flottes principales s'en joignirent quelques autres moins importantes, comme celle d'Alexandrie en Egypte (*classis Alexandrina*).

e) *Poliorcétique.* — Le corps des *fabri*, commandé par un *præfectus fabrum*, avait la charge de faire manœuvrer les machines de guerre, balistes, catapultes, béliers, et de construire les fortifications, les terre-pleins (*aggeres*), de creuser les galeries souterraines (*cuniculi*), etc. Cf. Luc., XIX, 43.

f) *Milices provinciales et municipales.* — Les provinces sénatoriales et aussi celles des provinces impériales qui n'avaient point de légions possédaient une milice provinciale, formée dans la province et divisée en cohortes. Elle était souvent insuffisante pour la défense de la province et même pour le maintien de l'ordre. Les milices municipales étaient destinées à les renforcer. L'existence de ces dernières est connue par l'importante inscription découverte à Osuna, en Espagne, en 1870. — Les troupes romaines de Judée, au temps de Notre-Seigneur, avaient leur quartier général à Césarée. Cf. Act., XXIII, 23.

Bibliographie. — Juste Lipse, *De militia romana libri V*, in-4°, Anvers, 1596; Cl. de Saumaise, *De re militari Romanorum*, in-4°, Leyde, 1657; J. G. Grævius, *Thesaurus antiquitatum romanarum*, t. X; F. Haase, *De militarium scriptorum græcorum et latinorum omnium editione instituenda narratio*, in-8°, Berlin, 1847; Fr. W. Rückert, *Das römische Kriegswesen*, in-8°, Berlin, 1850; Cl. Lamarre, *De la milice romaine*, in-8°, Paris, 1863; Br. Renard, *Précis de l'histoire militaire de l'antiquité*, in-8°, Bruxelles, 1875; J. de La Chauvelays, *L'art militaire chez les Romains*, in-8°, Paris, 1883; J. Marquardt, *Handbuch der römischen Alterthümer*, t. II, Leipzig, 1884, traduction française par J. Brissaud, *De l'organisation militaire chez les Romains*, in-8°, Paris, 1891; F. Kraner, *L'armée romaine au temps de César*, trad. Baldy et Larroumet, in-12, Paris, 1884; R. Cagnat, *L'armée romaine au siège de Jérusalem*, dans la *Revue des études juives*, t. XXII, 1891, p. XXVIII-LVIII; J. B. Mispoulet, *Des institutions politiques des Romains*, t. II, in-8°, Paris, 1883, p. 310-379; Bouché-Leclercq, *Manuel des institutions romaines*, in-8°, Paris, 1885, p. 206-337; L. Fontaine, *L'armée romaine*, in-12, Paris, 1883. H. MARUCCHI.

VI. ARMÉE SYRIENNE DES SÉLEUCIDES. — Les Séleucides, qui furent si longtemps en guerre avec les Juifs à l'époque des Machabées, les combattirent avec des ressources et des armes inconnues jusqu'à cette époque dans la terre de Chanaan. Ils avaient la science militaire des Grecs et des Macédoniens, *docti ad prælium*, I Mach., IV, 7. Leur armée se composait d'éléments grecs et d'éléments indigènes. Cf. *Corpus inscriptionum græcarum*, 3137; Polybe, V, 79. La phalange en constituait la force principale. Elle était recrutée en partie parmi les Macédoniens, en partie parmi les citoyens des villes grecques d'Asie, *Corpus inscript. gr.*, 3137, lig. 14. Ce corps était devenu plus mobile depuis Alexandre et était divisé en σπείραι équivalant à peu près aux cohortes romaines; les σπείραι étaient subdivisées elles-mêmes en σημαίαι de quatorze hommes, Polybe, V, 4. A ces troupes se joignaient des contingents indigènes levés en temps de guerre. Josèphe, *Ant. jud.*, I, XII, 9. Les Séleucides empruntèrent de plus à l'Inde ses terribles éléphants, qui jetèrent un si grand effroi parmi les Romains eux-mêmes, quand ils les virent dans l'armée de Pyrrhus. Tite Live, *Supplem.*, X, 6-7, édit. Lemaire, t. III, p. 267. Nous voyons un de ces éléphants sur une terre cuite de Myrina (fig. 272). Ils sont aussi représentés sur les monnaies des rois de Syrie (fig. 173, col. 689). Les livres des Machabées en parlent dans plusieurs passages. I Mach., I, 18; III, 34; VI, 30-46; VIII, 6; II Mach., XI, 4; XIII, 2, 15; XIV, 12. On les couvrait de cuirasses pour les garantir des traits ennemis, I Mach., VI, 43, et on les enivrait pour exciter leur fureur. I Mach., VI, 34. Les Séleucides avaient aussi des chariots redoutables, à cause des faux dont ils étaient armés. L'armée de Lysias, quand elle marcha contre Judas Machabée, en comptait trois cents. II Mach., XIII, 2. Les soldats syriens étaient divisés en différents corps, selon l'arme dont ils faisaient usage. Les phalangistes étaient

armés de la sarisse ou longue pique de vingt et un pieds et de l'épée. Les corps auxiliaires avaient des armes particulières, presque toujours celles de leur pays. Le premier livre des Machabées, IX, 11, distingue expressément les archers et les frondeurs, qui étaient placés au premier rang dans le combat. Les cavaliers sont aussi souvent

272. — Éléphant broyant un Galate. Terre cuite de Myrina. Musée du Louvre.

Ce groupe a douze centimètres de haut sur autant de large. La tour et la housse avaient été peintes en rouge, les deux bossettes placées sur la tour en bleu. L'éléphant appartient à la race de l'Inde. Le soldat qu'il écrase est un Galate, reconnaissable en particulier à ses armes. Cette figurine est peut-être un souvenir de la victoire qu'Antiochus Soter remporta en 275 avant J.-C. sur les Galates, grâce aux seize éléphants qu'il avait dans son armée. Voir E. Pottier et S. Reinach, *Fouilles dans la nécropole de Myrina*, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, t. IX, 1885, p. 488 à 493.

mentionnés, ils étaient très nombreux et ils jouaient un rôle important dans les batailles. I Mach., I, 18; III, 39; IV, 1, 28, 31, etc. Ils commençaient l'attaque et soutenaient les fantassins, I Mach., IV, 7; VI, 38; ils étaient chargés en particulier de protéger les éléphants, quand ces animaux faisaient leur charge. I Mach., VI, 35. La cavalerie était placée avec les corps auxiliaires sur les flancs; la phalange au centre. Tous les soldats des rois de Syrie étaient d'ailleurs bien fournis de ces nombreuses armes défensives qu'avait imaginées ou perfectionnées l'esprit inventif des Grecs. Cf. II Mach., V, 3. L'auteur du premier livre des Machabées, IV, 6-7, signale le contraste entre les trois mille hommes de Juda, « qui n'avaient ni armure ni épée, » et les soldats ennemis, « établis solidement dans leur camp, couverts de leurs cuirasses et entourés de cavaliers. » Cf. I Mach., VI, 35. Plus loin, I Mach., VI, 35, 39, il admire leurs casques de bronze et « leurs boucliers d'or et d'airain, qui resplendissent sur les montagnes et brillent comme des flambeaux éclatants ». Certains corps étaient en effet armés de boucliers d'argent, on les appelait ἀργυράσπιδες, Tite Live, XXXVII, 40; Polybe, V, 79; d'autres avaient des boucliers d'airain, χαλκάσπιδες, Polybe, II, 66. Pour les sièges, les Syriens avaient un grand nombre de machines, anciennes et nouvelles, qui lançaient des traits enflammés, des flèches et des pierres. I Mach., VI, 51. Les auteurs des livres des Machabées parlent aussi des vaisseaux des rois d'Antioche. I Mach., I, 18; XV, 3, 14, 37-38; II Mach., IV, 20; XIV, 1. — Voir Rüstow et Köchly, *Geschichte der griechischen Kriegswesens*, in-8°, Argovie, 1852; G. Busolt et Bauer, dans Iwan Müller's *Handbuch der classischen Alterthums Wissenschaft*, t. IV, 1re part., Nordlingue, 1887, p. 318-329; G. Gilbert, *Handbuch der griechischen Staatsalterthümer*, 2 in-8°, Leipzig, 1881-1885; H. Droysen, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen*, dans K. F. Hermann's *Lehrbuch der griechischen Antiquitäten*, t. II, 2e part., in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1889.

F. VIGOUROUX.

ARMÉNIE. I. NOM. — L'Arménie est appelée, dans la Bible, de différents noms, quelques-uns désignant l'ensemble du pays, d'autres ne s'appliquant qu'à l'une ou l'autre province.

1° *NOMS DÉSIGNANT L'ENSEMBLE DU PAYS.* — L'appellation *Arménie* ou son équivalent *terre des Arméniens* ne se rencontre que dans deux passages de la Vulgate : Gen., VIII, 4 et IV Reg., XIX, 37. Ailleurs l'Arménie est désignée par le mot *Ararat*. Is., XXXVII, 38, et Jer., LI, 27; Job., I, 21 (texte grec). — Dans ces différents passages, le texte hébreu porte *'Ararat*. Les Septante ont Ἀραράτ, Gen., VIII, 4; IV Reg., XIX, 37; εἰς Ἀρμενίαν, Is., XXXVII, 38, et, faute manifeste de copiste, Ἄραρατ, Jer., XXVIII (hébreu : LI, 27). Voir aussi Tobie, I, 21. Aquila, Symmaque et Théodotion, comme la Vulgate, ont *Armenia* dans les deux premiers passages. Théodoret emploie aussi Ἀρμενία pour le passage que les Septante ont si mal lu. La version syriaque et l'arabe ont tantôt *Qardu*, c'est-à-dire Gordyène (Syriaque : Gen., VIII, 4, et Is., XXXVII, 38; Arabe : Gen., VIII, 4), tantôt *Ararat* (Syriaque : IV Reg., XIX, 37; Jer., LI, 27; Arabe : IV Reg., XIX, 37) et tantôt *Arménie*. Arabe : Is., XXXVII, 38. Les deux noms *Arménie* et *Ararat* ont donc été employés à une certaine époque pour désigner, dans son ensemble, un seul et même pays; nous allons les étudier au point de vue de leur histoire et de leur étymologie. Pour ce qui est de Qardu, ce terme ne désignait que les montagnes du *Kurdistan*, et non celles d'Arménie.

A) Arménie. — Ce mot ne se rencontre jamais dans les inscriptions cunéiformes d'Assyrie ni dans celles d'Arménie. Les auteurs arméniens n'emploient pas davantage cette appellation pour désigner leur pays, qu'ils nomment *Haïk*. Le document le plus ancien où nous trouvions le mot *Arménie* est l'inscription colossale de Darius à Béhistoun. Ce monument exécuté, suivant sir H. Rawlinson, en 516, contient plusieurs fois le mot *A-r-m-i-n-a*. Hérodote, III, 93, emploie aussi le mot Ἀρμενία, et, après lui, tous les historiens et géographes classiques s'en sont servis à l'exclusion de tout autre. C'est de là qu'il a passé dans les versions de la Bible. Strabon, XI, 14, et, après lui, Justin, XLII, 2, font dériver *Arménie* d'Ἄρμενος, Thessalien qui faisait partie de l'expédition des Argonautes. Moïse de Khorène, *Hist.*, I, 12, dit que c'est du roi Aram, fils d'Harma, et sixième descendant de Haïg, que les Grecs appellent son pays *Armen*; les Perses et les Syriens, *Arméni*. Suivant Bochart, *Phaleg.*, I, 3, l'étymologie la plus probable serait *har-Minni* (mont de Minni), que le Targum de Jonathan porte, Jer., LI, 27, là où le texte original a simplement *Minni*. Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, au mot *Menni*, suggère *Aram* et *Minni*, c'est-à-dire le Syrien de Minni. D'autres, assez nombreux, croient que l'Arménie est ainsi appelée à cause de sa grande élévation, *âram*, en hébreu, n'étant qu'une variante de la racine *rûm*, être élevé. Cf. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, t. I, p. 267. — L'étymologie qui croyait retrouver l'élément *Arya* dans le nom de l'Arménie (Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. I, p. 269; Spiegel, *Beiträge zur vergl. Sprachforschung*, t. I, p. 131, etc.) est aujourd'hui reconnue par les meilleures autorités comme à tout le moins douteuse. Fr. Lenormant la tient pour radicalement fausse (*Les origines de l'histoire*, t. II, p. 378). Max Müller, *La science du langage*, 1re série, traduction française, p. 260, est du même avis. Moins probable encore est l'opinion de Wahl, *Asien*, p. 807, Anmerk. 11, cité par Rosenmüller, *Handb. der biblisch. Alterth.*, t. I, p. 267,

qui fait dériver *Arménie* du *har-Minnî* du Targum de Jonathan, et l'explique par *har* (hébreu) = montagne, et *mino* (zend) = ciel. Sir H. Rawlinson suggère le dieu Armennu, qui, suivant une inscription cunéiforme mythologique, était adoré à Suse (G. Rawlinson, *Herodotus*, t. IV, essay III). Une autre étymologie a été récemment proposée par M. Darmesteter, *Journal asiatique*, janvier-février 1891, p. 140. D'après ce savant, l'appellation perse *Armina* (de laquelle Ἀρμενία est dérivée) est un nom artificiel formé par les Perses, dans le but de réunir dans un même nom les deux États principaux de l'Arménie : l'Ararat et le Minni.

B) Ararat. — L'Arménie ni aucune de ses provinces n'est jamais désignée par ce nom dans les inscriptions vanniques. Les rois d'Arménie appellent toujours leur pays *Biaina*. En revanche, ce même pays de Biaina est constamment appelé *Urartu* dans les inscriptions cunéiformes d'Assyrie. Le nom *Urartu* se lit pour la première fois dans le récit d'une campagne de Salmanasar II (860 avant J.-C.). Il serait pourtant beaucoup plus ancien encore suivant quelques savants, tels que Fr. Lenormant, *Les origines*, t. II, p. 38, et H. Sayce, *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XIV, p. 392, qui identifient l'Urartu des Annales des rois de Ninive avec l'Urtu d'une tablette bilingue. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, p. 48, recto, l. 13. M. H. Sayce place ce document au XVIe ou au XVIIe siècle avant J.-C. Quelques-uns pensent aussi que le nom Urartu doit encore être identifié avec l'*Aravdu* (*Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, p. 18, l. 58) des Annales d'Assurnasirpal (885-860). D'après sir H. Rawlinson (dans l'*Herodotus* de G. Rawlinson, t. IV, essay III, *On the Alarodians of Herodotus*) et Fr. Lenormant, *Les origines*, t. II, p. 372 et 472, le nom des *Alarodiens* d'Hérodote, III, 94, ne serait qu'une variante de celui des Urartiens des textes cunéiformes. Cette opinion est généralement admise. Enfin le nom d'*Ararat* se retrouve sans déguisement dans celui d'Airarad, que les auteurs arméniens de notre ère donnent au bassin de l'Araxe, depuis l'endroit où ce fleuve franchit l'Aghri-Dagh jusqu'à son confluent avec le Kizil-tchaï, à peu près à la hauteur du vieux Djoulfa. — Moïse de Khorène, I, 15, fait dériver le nom d'Airarad du roi Ara le Beau, sans expliquer le second élément, *arad*; car nulle part, ni dans l'*histoire* ni dans la *géographie* de cet auteur, je n'ai trouvé l'explication *arad* = flétrissure, que donne Gesenius, *Thesaurus*, p. 155 (probablement d'après la traduction latine des frères Whiston), et que répète Fr. Lenormant, *Les origines*, t. II, p. 36. Cf. Rosenmuller, *Handbuch der bibl. Alterth.*, t. I, p. 260. A peu près tous les auteurs contemporains dérivent *Ararat* de l'assyrien *Urartu*. Quant à l'étymologie du mot *Urartu* lui-même, les opinions varient. Sir H. Rawlinson (dans G. Rawlinson, *Herodotus*, t. IV, essay III) se demande si ce mot ne serait pas un composé de *ur*, « lune, » et *aredh*, « terre ; » Urartu serait alors un synonyme de *Chaldée*, en supposant que ce dernier nom vienne de *Khaldi*, le dieu suprême des Urartiens et que sir H. Rawlinson croit être le dieu Lune. Cette hypothèse serait en accord avec l'opinion de ceux qui croient que les anciens Chaldéens avaient d'abord habité l'Arménie, mais à une époque fort ancienne (H. Rawlinson, *loc. cit.*) et non, comme le voulaient Gesenius, *Thesaurus*, p. 270; Heeren, *Politique et commerce des peuples de l'antiquité*, p. 169, et d'autres, jusqu'au VIIIe siècle avant J.-C. ; ce dernier point ayant été reconnu comme faux depuis le déchiffrement des inscriptions cunéiformes. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, I, ch. III; Tiele, *Babylonisch-assyrische Geschichte*, p. 65. — M. Sayce, *The Cuneiform inscriptions of Van*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XIV, p. 394, suppose que Urtu est une contraction de Urartu ; mais de ce dernier il ne donne aucune étymologie. D'après Fr. Lenormant, Urartu se compose de *ar*, montagne, et *urtu*, pays élevé, appellation dont les Assyriens se servaient aussi pour désigner l'Arménie. On aurait eu d'abord *ar-urtu*, puis *ur-artu*. Mais Fr. Lenormant n'étend cette étymologie qu'à l'Ararat des Rois, d'Isaïe et de Jérémie ; celui de la Genèse aurait une autre origine. Ce serait l'appellation *Aryaratha*, c'est-à-dire char des Aryas ou des illustres, parce qu'autour du sommet de l'Aryaratha était censé tourner le char des sept Maharschis brahmaniques, des sept Amescha-çpentas mazdéens, envisagés comme les sept étoiles de la Grande-Ourse ; appellation que les tribus aryennes donnaient au massif montagneux qu'elles considéraient comme le berceau de l'humanité. Lenormant, *Les origines*, t. II, p. 36 et suiv. Cf. Obry, *Le berceau de l'espèce humaine*, p. 8. Ce point de l'hypothèse de Fr. Lenormant a été vivement contesté par le P. van den Gheyn, *Le séjour de l'humanité postdiluvienne*, dans la *Revue des questions scientifiques*, 1883, t. XIII, p. 454 et suiv. Quelques auteurs ont cru trouver une désignation de l'Arménie dans l'ἅπαξ λεγόμενον *harmônâh*. Amos, IV, 3. Plusieurs des anciennes versions, prenant la première syllabe pour le mot *har*, y ont vu un nom de montagne. Ainsi les Septante traduisent εἰς τὸ ὄρος τὸ Ῥομμάν (variante : Ῥεμμάν). Théodotion, cité par saint Jérôme : *mont Mona*, et cité par Théodoret : ὀφηλὸν ὄρος. Aquila, cité par saint Jérôme, avait *mont Armona*; Symmaque, cité par saint Jérôme et par Théodoret, portait : *en Arménie*. Saint Jérôme a opté pour ce dernier sens et traduit : *Et projiciemini in montes Armeniæ quæ vocantur Armona*. Bochart, *Phaleg.*, I, 3, t. I, col. 20, édit. de Leyde, 1692, penche pour la leçon *mont Mona*, et suggère l'identification Mona = Mini = Minyas. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 300 ; Rosenmüller, *Scholia in Vet. Test.*, Amos, IV, 3 ; Keil, *Die zwölf kleine Propheten*, 1888, note, p. 193. Voir ARMON.

2° *NOMS QUI NE SE RAPPORTENT QU'A UNE PARTIE DE L'ARMÉNIE.* — *A) Menni* (hébreu : *Minni*. Jer., LI, 27). — Quelques écrivains, par exemple Bochart, *Phaleg.*, col. 20, l. 19, avaient cru que le nom de Minni s'était étendu, au moins à une certaine époque, à toute l'Arménie. Cette opinion, basée sur le har-Minni = Arménie, dont nous avons déjà parlé, n'a jamais été très répandue. Toutefois il est généralement admis que le pays de Menni ou Minni, associé par Jérémie à ceux d'Ararat et d'Ascenez, était une province de l'Arménie ; mais on ne s'accorde pas sur la position de cette province. On l'a d'abord identifiée avec le Minyas, au pied du mont Baris (le *Masis* des Arméniens, notre mont Ararat), dont parle Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 6, d'après Nicolas Damascène. Mais on est exactement le *Minyas* de Nicolas Damascène? Saint-Martin, *Mémoires*, t. I, p. 250, pense que c'est la ville de Manasguerd des historiens d'Arménie (Mantzikiert de Constantin Porphyrogénète et de Cédrénus), maintenant Melazguert, dans la vallée du Mourad-Sou (Euphrate oriental; Arzanias des classiques). Cette opinion, adoptée par Gesenius, *Thesaurus*, p. 807, etc., est vieillie. Les textes cunéiformes ayant révélé l'existence du peuple de *Man* ou *Mun* (Schrader, *Keilinschriften und Alte Testament*, 1883, p. 423), on s'empressa d'identifier *Minni* = *Minyas* avec la ville actuelle de Van, le *m* en assyrien s'échangeant facilement contre un *v*. Voir Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 22 ; Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. IV, p. 245 ; A. Delattre, *Esquisse de géographie assyrienne*, dans la *Revue des questions scientifiques*, t. XIV, 1883, p. 125 et passim. — D'après une vue plus récente, le pays de Minni doit être transporté plus à l'est encore. M. Sayce, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XIV, p. 389 et 400, soutient, non sans beaucoup de vraisemblance, que le royaume de Minni = Minyas = Man se trouvait sur le littoral sud-ouest du lac d'Ourmiah.

B) Thogormah (hébreu : *Tôgarmah*; Septante : Θοργαμά, Θοργορμά). On le rencontre quatre fois dans la Bible, à savoir : Gen., X, 3, et I Par., I, 6, où Thogormah est nommé à côté d'Ascenez et de Riphath, les deux autres fils de Gomer ; et Ézech., XXVII, 14 ; XXXVIII, 6. — A part

quelques interprétations extravagantes, qui ont vu dans Thogormah les Boréades et les Goths (par exemple, le *Chronic. Paschale*, 27, t. XCII, col. 120, *Patr. gr.*), ou bien encore les Turcs et les Hongrois (Joseph ben-Gorion, dans Bochart, *Phaleg.*, t. I, Leyde, 1692, col. 198 et 199), on peut réduire à deux toutes les identifications proposées jusqu'ici : l'Asie Mineure (Phrygie et Cappadoce) et l'ouest de la Grande Arménie. Josephe, *Ant. jud.*, I, VI, 1; S. Jérôme, *Quæst. hebr. in Gen.*, X, 3, t. XXIII, col. 951, et Zonaras, *Ann.*, I, 5, identifient Thogormah avec la Phrygie. C'est aussi l'opinion des Targums (Targum de Jérus., Gen., X, 3), car c'est la Phrygie que ceux-ci semblent désigner sous le nom de Barbarie. Bochart, *Phaleg.*, col. 176; Fr. Lenormant, *Les origines*, t. II, p. 401 et suiv. — Eusèbe, *Chronic. bipart.*, édition Aucher, II, p. 12; George le Syncelle, le Scholiaste grec d'Ézéchiel, XXXVIII, 6, dans le manuscrit de la version des Septante de la bibliothèque Vaticane, et peut-être aussi les docteurs du Talmud et du Midrasch (voir Lenormant, *Origines*, II, p. 402) identifient Thogormah avec l'Arménie. Bochart penche pour la Cappadoce et se prévaut de la leçon Θοργαμά des Septante, pour suggérer l'assimilation des Trocmes ou Trogmes des classiques (Strabon, IV, I, 13; XII, V, 1-2, etc.) au Thogormah de la Bible. *Phaleg.*, col. 178. Ce dernier point n'est pas acceptable, les Trocmes ne s'étant guère établis en Galatie et en Cappadoce qu'au IIIe siècle avant J.-C. Lenormant, *Les origines*, t. II, p. 405. Il est d'ailleurs assez difficile de se prononcer, l'Arménie et la Cappadoce, ou la Phrygie, donnant également satisfaction aux deux passages d'Ézéchiel. La Phrygie comme l'Arménie et la Cappadoce sont également au nord relativement à la Palestine. Si la Phrygie était renommée pour la supériorité de ses chevaux (Homère, *Iliad.*, III, 185; Claudien, *Laus seren.*, 191), l'Arménie ne l'était pas moins. Strabon, XI, 14, 9; cf. Hérodote, I, 194. D'ailleurs les deux peuples étaient apparentés l'un à l'autre. Les Arméniens étaient une colonie des Phrygiens, ἄποικοι, Hérodote, VII, 73, et ils avaient gardé dans leur langage des traces de leur origine : τῇ φωνῇ πολλὰ φρυγίζουσιν. Eudoxe, dans Étienne de Byzance, au mot Ἀρμενία. Cependant la grande majorité des géographes, par exemple H. Kiepert, *Monatsberichte* de l'académie de Berlin, 1859, p. 201; des archéologues, notamment Fr. Lenormant, *Les origines*, p. 402 et suiv., et des exégètes modernes se rangent à l'identification de Tho-

L. Thuillier, del.

273. — Carte de l'Arménie.

mah avec l'Arménie occidentale, sur la rive gauche de l'Euphrate, avant sa réunion avec le Mourad-Sou. Telle est en particulier l'opinion de Dillmann, *Genesis*, 1886, p. 172; du P. Knabenbauer, *Ezechiel*, p. 274. Smend, *Ezechiel*, 1880, p. 202, accepterait indifféremment la Phrygie, la Cappadoce ou l'Arménie. Franz Delitzsch, *Genesis*, 1887, p. 205, opinerait volontiers pour l'Arménie occidentale; mais il est tenté d'y substituer la province de Mélitène, sur la rive droite du fleuve, et cela parce que son fils Friedrich a proposé d'identifier le Thogormah d'Ezéchiel avec la ville de Til-Garimmu, que les textes assyriens nous disent avoir existé dans cette province. Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 246; Dillman, *loc. cit.*, pensent que cette identification n'est pas suffisamment prouvée. Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1883, p. 85; Lenormant, *Les origines*, t. II, p. 408 et suiv.

II. GÉOGRAPHIE. — L'Arménie est un massif montagneux, compris entre les 36° et 44° de longitude est Paris, d'une part, et les 38° et 41° de latitude nord, d'autre part. Cepen-

dant la surface quadrangulaire, limitée par ces quatre lignes extrêmes, englobe certains pays qui n'ont jamais été arméniens, au sens propre du mot, et, en retour, la domination et l'influence arméniennes ont fréquemment dépassé ces limites, à l'ouest de l'Euphrate surtout. Déjà, au temps des Romains, une partie de l'Asie Mineure occidentale était devenue l'*Arménie Mineure*, le grand massif dont nous avons parlé ayant pris le nom d'*Arménie Majeure*. Nous étudierons rapidement : A, la géologie ; B, l'orographie ; C, l'hydrographie ; D, le climat ; E, les productions ; F, la population de l'Arménie.

A) Géologie. — Le massif de l'Arménie consiste en chaînes de montagnes parallèles, reliées par de hauts plateaux au-dessus desquels elles ne s'élèvent pas considérablement. Ces chaînes suivent la même direction que celles du Caucase, de l'Asie Mineure et du Kurdistan ; d'ailleurs elles sont dues aux mêmes causes que celles-ci ; elles remontent à la même époque et sont composées des mêmes roches. Ces roches sont, en très grande partie, d'origine plutonienne, et dans l'espèce le trachyte et le porphyre y sont plus communs que le granit et la syénite. A la fin de l'époque tertiaire, l'Arménie avait déjà le relief et l'aspect général qu'elle présente aujourd'hui, et la période d'activité volcanique avait commencé. Celle-ci fut de très courte durée sur les hauts plateaux : elle ne réussit même pas à y former de vrais cratères d'éruption, sans doute à cause de la trop grande résistance des assises plutoniennes. En revanche elle s'exerça librement le long des grandes lignes de dislocation, où elle créa de gigantesques cônes de soulèvements : par exemple, sur le rebord méridional du haut plateau qui domine la vallée de l'Araxe au nord (Ala-Gueuz, 4 100^{m}), et sur le rebord septentrional du haut plateau qui domine cette même vallée au sud : le grand et le petit Ararat, respectivement 5 160^{m} et 4 000^{m} ; le Tandourek, 3 300^{m} ; l'Ala-Dagh, 3 520^{m}, et toute la rangée des cônes qui jalonnent l'Aghri-Dagh, à l'ouest de l'Ararat ; de même encore sur les bords du lac de Van : le Seipan-Dagh, 3 800^{m} au nord, et le Nimroud-Dagh, 2 600^{m} à l'ouest. Sur ces différents points, l'action volcanique fut persistante autant qu'énergique, et finit par ouvrir une longue ceinture de cratères d'éruption, d'où s'échappèrent de fortes coulées de laves et d'autres roches volcaniques, qui couvrirent comme d'une série de manteaux les anciens cônes de soulèvement. Cette activité des forces intérieures survécut à l'époque tertiaire ; elle était encore puissante à l'aurore des temps historiques, et maintenant elle n'est pas encore complètement éteinte.

B) Orographie. — On peut réduire tout le système orographique de l'Arménie à deux grandes chaînes (fig. 273). L'une part du mont Ararat, d'où elle se dirige vers l'ouest en décrivant une courbe, dont la convexité est tournée vers le nord, et qui se termine au Bin-gueul-Dagh ; puis elle se continue, toujours vers l'ouest, presque en ligne droite, s'abaissant graduellement, et s'arrête enfin brusquement pour livrer passage à l'Euphrate. Du mont Ararat au Bin-gueul-Dagh, cette importante chaîne sépare les deux grandes vallées de l'Araxe et du Mourad-Tchaï ; à partir du Bin-gueul-Dagh, elle divise les bassins du Kara-sou ou Euphrate occidental (le véritable Euphrate), de celui du Mourad-Tchaï, ou Euphrate oriental. Sa longueur totale est d'environ 700 kilomètres. Du Bin-gueul-Dagh se détache, au nord, une ramification puissante, qui s'étend jusqu'à la grande chaîne du Caucase, formant le faîte de séparation entre les vallées de l'Euphrate et de l'Araxe d'abord, puis entre les bassins de la mer Noire et de la mer Caspienne. A peine arrivée au quart de sa course, elle pousse deux branches vigoureuses : l'une, à droite, qui sépare les deux vallées de l'Araxe et du Kour ; l'autre, à gauche, qui, après avoir divisé les eaux de l'Euphrate de celles de la mer Noire, va se perdre dans les hauts plateaux de la Cappadoce. — La seconde chaîne part aussi du mont Ararat, et, de même que la première, commence par décrire une courbe, dont la convexité toutefois est tournée vers le sud. Aux temps préhistoriques, cette chaîne devait, dans la première partie de son cours, séparer la vallée du Mourad-Tchaï de celle du Tigre oriental, comme plus loin elle la sépare du bassin du Tigre occidental. Une dépression survenue à son centre a créé le bassin du lac de Van ; en sorte que la chaîne semble se bifurquer, presque dès son origine, en deux rameaux qui entourent le lac et se rejoignent au sud-ouest, pour continuer ensuite vers l'ouest sous la forme d'une chaîne unique, jusqu'à la profonde crevasse où coulent les eaux réunies des deux Euphrates.

On ne saurait dire quels noms les géographes classiques donnaient à ces deux chaînes et à leurs différentes parties. Ils les désignent parfois sous le nom général de *Taurus*, qui s'appliquait aussi et principalement aux montagnes de la Cilicie. Toutefois il est à peu près certain que l'Ala-Dagh, au nord du lac de Van, est le mont *Niphates* des anciens. Aucun des nombreux noms de montagnes qu'on lit dans les annales des rois d'Assyrie n'a pu être identifié. Voir ARARAT.

C) Hydrographie. — Les trois fleuves principaux de l'Arménie sont : l'Euphrate, le Tigre et l'Araxe. Voir ces mots. L'Arménie possède un grand nombre de lacs ; en général ils ne sont pas très considérables. Les deux principaux sont : celui de Sevanga et celui de Van. Le lac du Sevanga (*Lychnitis* des anciens, Gueuk-Tchaï des Turcs) occupe une vaste dépression au centre de la chaîne de l'Anti-Caucase. Il se déverse dans l'Araxe par le Zengui-Tchaï, au nord-ouest. Le lac de Van (peut-être la *mer supérieure du Nairi* des textes assyriens, le *Thospitis* des classiques) est le lac, ou plutôt la mer arménienne par excellence.

D) Climat. — L'Arménie doit les particularités de son climat à sa grande élévation, qui est de 1 500 à 2 000 mètres en moyenne, ainsi qu'à la grande multiplicité de ses lacs et au voisinage de la mer Noire. L'humidité est assez considérable : on évalue à cinquante centimètres la quantité moyenne de pluie que reçoivent les hauts plateaux. Il n'y a guère que deux saisons : l'hiver et l'été ; les extrêmes observés du jour le plus froid au jour le plus chaud de l'année sont de — 25° et de + 44° degrés, même et surtout dans la plaine de l'Araxe.

E) Production. — Les montagnes de l'Arménie sont complètement dénudées. On n'y rencontre d'autres arbres que ceux qui ont été plantés de la main de l'homme, autour des villages. Ces vergers sont généralement d'une fraîcheur et d'une fertilité surprenantes. La vigne est cultivée avec succès dans les vallées, principalement dans celle de l'Araxe et tout autour du lac de Van. Dans quelques endroits très abrités, l'oranger et le citronnier vivent en pleine terre ; mais nulle part ne croît l'olivier. On cultive le froment jusqu'à dix-huit cents mètres, et à deux mille cent mètres on trouve encore des orges. Les hauts plateaux abondent en excellents pâturages, qui nourrissent des milliers de moutons à grosse queue. Le gros gibier, manquant d'abris, est fort rare. Les lacs et les rivières abondent en palmipèdes. La perdrix pullule partout. Les corneilles sont presque aussi communes, près des villages, que les passereaux chez nous. — Les deux animaux domestiques par excellence sont le cheval et le buffle. Notre vache domestique y est rare. Peu de contrées sont aussi riches que l'Arménie en sources minérales chaudes ou froides. Il paraîtrait que certains districts contiennent d'importants gisements de charbon. Nulle part on ne s'en sert. On brûle généralement des galettes faites de bouse de buffle avec une faible proportion de paille hachée.

F) Population. — Elle est très mélangée ; les Arméniens et les Kurdes y sont en nombre à peu près égal ; ils forment ensemble la moitié de la population ; l'autre moitié est turque ou turcomane. Telle est au moins la proportion dans les deux vilayets d'Erzeroum et de Van ; les Arméniens sont relativement beaucoup plus nombreux

dans la vallée de l'Araxe. L'Arménien est trapu et vigoureux; il s'entend à l'agriculture, mais plus encore au commerce, dont il est le roi en Orient. Les centres d'habitation sont loin d'avoir l'importance et la population dont ils jouissaient avant les invasions arabes et tartares, qui ont décimé ou chassé les habitants.

III. Histoire. — Il est démontré que, dans les temps historiques, l'Arménie a été habitée par deux races différentes : une race blanche allophyle et une race aryenne.

A) La *race blanche allophyle* est celle que la table ethnographique de la Genèse, x, 2, désigne sous le nom ethnique de Magog (Lenormant, *Les origines*, t. II, p. 470 et suiv.; *Histoire ancienne*, t. I, p. 295 et 302), second fils de Japhet. Elle correspond aux Alarodiens et aux Saspires d'Hérodote. Par les traits physiques elle se rattache incontestablement au type de la race aryenne; mais elle s'en distingue radicalement par sa langue. Cette race semble avoir d'abord habité les vallées du Kour et de l'Araxe, d'où elle se serait répandue dans les montagnes et sur les hauts plateaux de l'Arménie, à une époque difficile à préciser. Là elle établit un royaume que les monuments indigènes nomment *Biaina*, tandis que les monuments assyriens l'appellent *Urartu*; on peut expliquer ce désaccord apparent en supposant que le royaume d'*Urartu* désignait primitivement la vallée de l'Araxe, l'Ararat de Moïse de Khorène, et que ce royaume ayant été dans l'origine le plus puissant de l'Arménie, les Assyriens prirent l'habitude de désigner le pays tout entier par le nom d'Urartu, même après que le royaume de Van, Biaina des textes vanniques, lui eut ravi l'hégémonie de l'Arménie.

Quant à la capitale, la ville de Van actuelle, elle est appelée *Dhuspas* par les inscriptions vanniques, et *Turuschpa* par les textes assyriens. L'histoire de l'Urartu = Biaina nous est connue par les annales des rois d'Assyrie et par les monuments indigènes. Ceux-ci sont en très grande partie de colossales inscriptions sculptées sur la face préalablement aplanie des rochers, ou des inscriptions votives gravées sur des stèles, dont quelques-unes semblent avoir servi d'autels. On a trouvé aussi quelques fragments de boucliers avec des inscriptions dédicatoires aux dieux nationaux. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 756.

Voici, d'après les monuments des deux pays, la liste synchronistique des rois d'Urartu et d'Assyrie, pour l'époque qui nous occupe.

Rois d'Assyrie.	*Rois d'Arménie.*
—	—
859-825. Salmanasar II.	Arram, vaincu en 857 et 845.
»	Lutipris.
»	Sarduris I, vaincu en 833.
824-812. Samsi-Rammân III.	Ischpuinis.
811-783. Rammân-Nirâr III.	Menuas.
782-773. Salmanasar III.	Argischtis I.
772-755. Assurdan III.	»
754-746. Assur-Nirâr II.	Sarduris II.
745-728. Théglathphalasar II.	» battu en 743.
. . . . .	. . . . .
722-705. Sargon.	Ursa, vaincu, se suicide en 714.
»	Argischtis II intrigue en 708.
704-681. Sennachérib.	»
681-669 (?) Asarhaddon.	Ériménas.
669-626 (?) Assurbanipal.	Rusas.
»	Sarduris III.

Les deux rois d'Urartu les plus célèbres sont Ménuas et son fils Argischtis Ier. Celui-ci porta à son apogée la gloire militaire de son pays; c'était à une des périodes d'abaissement de l'Assyrie. Sarduris II ne fut pas moins heureux que son père, pendant les premières années de son règne; mais l'Assyrie s'étant relevée plus forte que jamais avec Sargon, le roi d'Urartu vit rapidement décliner sa fortune. Son successeur Ursa, homme aussi diplomate que belliqueux, lutta héroïquement, mais en vain. L'Urartu ne fut pas moins maltraité que le royaume d'Israël, qui avait succombé quelques années auparavant sous les coups du conquérant assyrien. Ursa préféra se donner la mort que de tomber aux mains du vainqueur. Néanmoins, grâce à ses montagnes presque inaccessibles et à son éloignement, l'Urartu se releva insensiblement et vécut en assez bons termes avec sa puissante voisine, jusqu'au jour où la fortune de celle-ci commençant à décliner, les Mèdes, entraînant les Urartiens à leur suite, allèrent se joindre aux Chaldéens pour renverser définitivement le colosse ninivite, qui les avait tous opprimés pendant si longtemps.

Les Urartiens adoraient le dieu Khaldis, leur dieu national, et d'autres dieux, dont quelques-uns, quarante-six environ, ont chacun leur nom, tandis que d'autres sont désignés par le titre d'*enfants de Khaldis*. *Khaldis* est généralement associé aux dieux de l'Air et du Soleil (*Teisbas* et *Ardinis*, suivant M. Sayce). Cette triade suprême semble empruntée du Panthéon assyrien; suivant M. Sayce, les Urartiens avaient aussi pris des Assyriens le culte de la déesse Istar, la seule divinité féminine de leur Panthéon. D'ailleurs il est démontré que le *syllabaire* vannique est d'origine assyrienne : il fut introduit par Sarduris Ier, et même les deux inscriptions que nous avons de ce roi sont rédigées en langue assyrienne. — La langue employée par les successeurs de ce roi n'a rien de sémitique ni d'aryen. Fr. Lenormant a été le premier à montrer qu'elle était étroitement apparentée au géorgien, et cette découverte a été confirmée par les études des savants qui se sont occupés après lui de la langue des anciens Arméniens. — Les arts industriels de l'Urartu, tels que nous les connaissons d'après les objets de bronze ou autres, trouvés dans les fouilles de Toprak-Kalèh, près de Van, sont également empruntés des Assyriens.

Le quatrième livre des Rois et celui d'Isaïe, xxxvii, 38, nous disent qu'Adramélek et Sarasar, après avoir assassiné leur père Sennachérib, s'enfuirent en Ararat. D'après Moïse de Khorène, qui s'appuie sur le témoignage de Mar Apas Catina (Moïse de Khorène, I, 32, dans la *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, par Langlois), Sarasar ou Sannasar se serait établi dans la montagne de Sun, entre le Murad-Sou et le Tigre occidental. Adramélek ou Atramélek, appelé aussi Arkamozan, aurait eu en partage les montagnes au sud du lac de Van. C'est de ce dernier que descendraient les deux grandes familles des Ardzrouniens et des Kenouniens. La famille des Ardzrouniens acquit une influence considérable en Arménie, à l'époque des invasions arabes, et fonda un royaume qui eut Van pour capitale (908-1080). Un de ses rois les plus fameux, Sennachérib (1003-1021), fonda le fameux monastère dit maintenant « les sept églises », dans la montagne de Varak, à l'est, et près du lac de Van. Cf. Moïse de Khorène, *Histoire d'Arménie*, passim, dans la *Collection* de V. Langlois, et aussi Dulaurier, *Historiens arméniens* [dans les *Historiens* des Croisades], *Chronologie arménienne*, etc. — Le souverain d'Arménie qui accueillit si bien les deux parricides est probablement l'Argischtis II des inscriptions vanniques. Moïse de Khorène, I, ch. xxiii, le nomme Sgaïorti.

B) *Race aryenne*.— Cette race est désignée dans la table ethnographique de la Genèse, x, 3, par l'ethnique Thogormah, troisième fils de Gomer. D'après Fr. Lenormant, les fils de Gomer, après avoir erré dans les grandes plaines au nord du Caucase et du Pont-Euxin (plaines où ils habitaient probablement encore au temps de la rédaction de la table ethnographique), continuèrent, en descendant sur le bassin inférieur du Danube, la migration qu'ils avaient commencée sur les hauts plateaux de l'Asie centrale. De là ils passèrent en Thrace; puis, franchissant l'Hellespont et le Bosphore, ils pénétrèrent dans l'Asie Mineure. Les uns (Ascenez) s'établirent dans la partie occidentale,

et plus spécialement dans la Phrygie; les autres (Riphath) s'arrêtèrent en Paphlagonie; les derniers enfin, la race de Thogormah, poussèrent plus à l'orient encore, et commencèrent à envahir l'Arménie. C'était environ au VIIIe ou VIIe siècle avant J.-C. Cet envahissement de l'Arménie par les nouveaux venus se fit lentement. Ils occupèrent d'abord la partie occidentale, le *Thogormah* d'Ézéchiel, sans toucher aux royaumes d'*Urartu* ou Ararat et de *Mau* ou Minni, où habitaient encore les *Urartiens* ou Alarodiens. Ce n'est guère, dit Fr. Lenormant, *Histoire*, t. I, p. 294, qu'à la fin du VIIe siècle ou au commencement du VIe que les Arméniens proprement dits, les fils de Thogormah, « firent la conquête de ces contrées, où plus tard une infiltration lente de nouveaux éléments ethniques, sous la domination perse, en fit un peuple entièrement iranien de langue et même de type physique, comme le sont les Arméniens modernes. »

Le défaut de documents authentiques ne nous permet pas de préciser l'époque à laquelle la race aryenne arriva au gouvernement du pays; ce ne fut probablement pas avant la chute de Ninive; tandis que le Tigrane Ier de Moïse de Khorène, dont les récits, à dater de ce roi, ont quelque vraisemblance, semble avoir appartenu aux nouveaux venus. Quoi qu'il en soit, on ne saurait douter que les premiers rois de la nouvelle race, comme les derniers de l'ancienne, n'aient été sous la dépendance directe des Mèdes et des Perses. Ils n'y échappèrent que pour passer sous la domination d'Alexandre le Grand (328) et des Séleucides, ses successeurs. L'Arménie fut alors administrée par des gouverneurs indigènes nommés par le suzerain. Le dernier de ces gouverneurs, Ardavatz, fut chassé par Arsace le Grand ou Mithridate, qui établit son frère Valarce roi d'Arménie (149). C'est ainsi que commença la dynastie arménienne des Arsacides, qui se maintint tant bien que mal jusqu'en 428 après J.-C., époque où elle tomba sous les coups des Sassanides.

On a prétendu que les Hébreux avaient connu l'Arménie par les Phéniciens (Lenormant, *Origines*, II, 408), et que les textes bibliques montrent clairement la progression dans la connaissance de l'Arménie chez les auteurs sacrés. Personne ne voudrait nier le premier point, pourvu que les autres sources d'information ne soient pas exclues. Quant au second point, on peut concéder que la connaissance de l'Arménie a du progresser, chez les Hébreux, comme toute autre connaissance; mais les textes bibliques ne le montrent pas. Le rédacteur de la table ethnographique ne pouvait connaître le Thogormah d'Ézéchiel, puisque cette race n'avait pas encore achevé sa migration; mais cela ne prouve nullement que Moïse n'en savait pas autant, sur l'Arménie de son temps, qu'Ézéchiel sur l'Arménie du sien.

Voir, pour la géographie : Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, 2 in-4°, Paris, 1717; Morier, *Voyage en Perse, en Arménie*, traduit de l'anglais, 2 in-8°, Paris, 1813; Kinneir, *Voyage dans l'Asie Mineure, l'Arménie*, trad. de l'anglais, 2 in-8°, Paris, 1818; Saint-Martin, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie*, 2 in-8°, Paris, 1819; Jaubert, *Voyage en Arménie et en Perse*, in-8°, Paris (sans date); Indjidjian, *Description géographique de l'Arménie ancienne*, in-4°, Venise, 1832; Smith et Dwight, *Missionary researches in Armenia*, in-8°, Londres, 1834; Boré, *L'Arménie*, in-8°, Paris, 1838; Southgate, *Narrative of a tour through Armenia*, 2 in-8°, Londres, 1840; Fraser, *Travels in Koordistan, Mesopotamia*, 2 in-8°, Londres, 1840; Chesney, *The expedition for the Survey of the rivers Euphrates and Tigris*, 2 in-8°, Londres, 1850; Ainsworth, *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldæa and Armenia*, 2 in-12, Londres, 1842; Texier, *Description de l'Arménie*, 2 in-fo, Paris, 1842; Deyrolle, *Voyage dans le Lazistan et l'Arménie*, dans le *Tour du monde*, t. XXIX, XXX et XXXI; Schweiger-Lerchenfeld, *Armenien*, in-8°, Iéna, 1878; Alishan, *Description de la province d'Ararat* (en arménien), in-4°, Venise (récent); P. Müller-Simonis et Henri Hyvernat, *Du Caucase au golfe Persique à travers l'Arménie*, in-4°, Paris, 1892. — Pour l'histoire et les antiquités : Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 6 in-8°, Paris, 1881-1888, t. IV, p. 241 et suiv.; Tiele, *Babylonisch-assyrische Geschichte*, in-8°, Gotha, 1886; Schulz, *Inscriptions cunéiformes copiées à Van et dans les environs*, dans le *Journal asiatique*, IIe série, t. IX, 1840; Hincks, *On the Inscriptions of Van*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. IX; Fr. Lenormant, *Sur l'ethnographie et l'histoire de l'Arménie*, dans les *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 117 et suiv.; Mordtmann, *Entzifferung und Erklärung der armenischen Keilinschriften von Van*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXXI et XXXII; Sayce, *The Cuneiform inscriptions of Van*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XIV et XX (contient une bibliographie complète des inscriptions de Van); Tchamitchian, *Histoire d'Arménie*, 3 in-4°, Venise, 1784-1786 (en arménien); Avdall, *History of Armenia*, 2 in-8°, Calcutta, 1827 (traduction abrégée du précédent); Indjidjian, *Antiquités arméniennes*, 3 in-4°, Venise, 1835 (traduit par Cappelletti en italien, 3 vol., Turin, 1841); Cappelletti, *L'Armenia*, in-8°, Florence, 1841; Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, 2 in-8°, Londres, 1842; Brosset, *Voyage archéologique dans la Géorgie et l'Arménie*, in-8°, avec atlas, Saint-Pétersbourg, 1851; Victor Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, 2 in-8°, Paris, 1869. H. Hyvernat.

ARMÉNIENNE (VERSION) DE LA BIBLE. Nous traiterons : I. de l'histoire de la version arménienne; II. des principales éditions; III. de la nature et de l'importance de la version arménienne.

I. *Histoire de la version arménienne.* — Dès que Mesrob eut fixé l'alphabet arménien (406 après J.-C.), il entreprit, sous la direction du patriarche Isaac, et avec l'aide de ses principaux disciples, Jean d'Égueghiatz et Joseph de Baghin, une traduction « des vingt-deux livres canoniques de l'Ancien Testament, et du Nouveau Testament ». Ce travail était terminé en 411. Voyez Gorioun, *Biographie de Mesrob*, dans Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, 2 in-4°, Paris, 1869, t. II, p. 10; F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, in-8°, Paris, 1886, p. 13, 22. Cf. Moïse de Khorène, III, 53. Cette première version fut faite par saint Isaac sur la version syriaque, dit l'historien Moïse, III, 54, parce qu'on ne possédait pas le texte grec, et parce que, de plus, la langue syriaque avait été, pour différentes raisons, la langue liturgique dans certaines contrées de l'Arménie, jusqu'à l'invention de l'alphabet arménien par Mesrob. Voir Gorioun, *Biographie de Mesrob*, p. 11; Lazare de Pharbe, *Histoire*, X, dans Langlois, *Collection*, t. II, p. 226. Cf. Saint-Martin, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie*, 2 in-8°, Paris, 1819, t. I, p. 11; Tchamitchian, *History of Armenia translated by Avdall*, 2 in-8°, Calcutta, 1827, t. I, p. 239; R. Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, chap. XVII, in-4°, Rotterdam, 1690, p. 196. Ce premier travail, fait à la hâte, sur des exemplaires quelconques, laissait sans doute beaucoup à désirer; car, quelques années plus tard, Isaac et Mesrob envoyèrent à Édesse Joseph de Baghin avec un autre de leurs disciples, Eznik, « afin qu'ils traduisissent en arménien les Saintes Écritures sur le texte syriaque. » Gorioun, *Biographie de Mesrob*, p. 11-12. D'Édesse les deux jeunes gens se rendirent à Byzance, où ils furent rejoints par d'autres disciples de Mesrob, parmi lesquels se trouvait Gorioun, l'auteur de la *Biographie de Mesrob*. Ils passèrent plusieurs années à Byzance, et ils s'y trouvaient encore à l'époque du concile d'Éphèse (431). Leurs travaux terminés, ils reprirent le chemin de l'Arménie,

emportant dans leur bagage littéraire les actes du concile et « des copies authentiques des Saintes Écritures ». Gorioun, *ibid.* Isaac et Mesrob cherchèrent immédiatement à mettre ces dernières à profit pour faire remanier l'ancienne version faite sur le syriaque, en la confrontant exactement avec « les copies authentiques qu'on leur avait apportées ». Gorioun, *ibid.* Mais les traducteurs qui travaillaient sous leurs ordres n'avaient pas une connaissance suffisante de la langue grecque, et leur travail fut jugé par trop imparfait. On envoya donc d'autres jeunes gens étudier le grec à Alexandrie. Moïse de Khorène était du nombre de ceux-ci (Moïse de Khorène, III, 61). Ils rapportèrent sans doute d'Égypte d'autres exemplaires grecs de la Bible, dont ils se servirent pour perfectionner le travail de leurs prédécesseurs, en traduisant fidèlement sur le texte des Septante, d'après les *Hexaples* d'Origène; car les mêmes signes et astérisques se trouvent dans les anciens manuscrits arméniens de la Bible. Cf. P. Zohrab, *Bible arménienne*, 4 in-8°, Venise, 1805, introd., p. 6, 7. Voyez Gorioun, *Biographie de Mesrob*, p. 11 et 12; Moïse de Khorène, III, 61; Tchamitchian, *History of Armenia*, t. I, p. 239. Langlois, *Collection*, t. II, p. 168, note, dit que cette version fut officiellement adoptée par les Pères du concile d'Aschdischad, en 634. Si le fait et la date sont exacts, l'approbation des Pères ne pouvait guère se rapporter qu'à la première rédaction de la version faite sur le grec. Voir P. Donat-Vernier, *Histoire du patriarcat arménien catholique*, in-8°, Paris, 1891, p. 128-129.

Quelques auteurs, s'appuyant sur un passage de Bar-Hébræus, ont avancé que la version arménienne avait été retouchée sur la Peschito. Mais l'opinion de Bar-Hébræus est une pure conjecture, que ne confirme aucun document arménien ou syriaque. Pour les paroles de Bar-Hébræus, voir Walton, *Prolegomena*, XIII, 16; Wiseman, *Horæ syriacæ*, p. 142. Cf. Rhode, *Gregorii Bar Hebræi scholia in Ps. V et XVIII*, p. 74; Bredenkamp, *Ueber die armenische Uebersetzung des Alten Testaments*, dans Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek*, t. IV, p. 634 et suiv. On a aussi prétendu que la version arménienne avait été retouchée sur la Vulgate par le roi Haïton II, à la fin du XIIIe siècle. La Croze, *Thesaurus epistolicus*, III, 3 et suiv., 69; Michaelis, *Introduction to the New Testament*, édit. Marsh, 1823, t. II, p. 103. C'est là une affirmation qui n'est rien moins que fondée. Voyez Alter, *Philologisch-kritische Miscell.*, Vienne, p. 140 et suiv.; Holmes, *Præfatio in edit. LXX*, cap. IV. L'histoire politique (Tchamitchian, *History of Armenia*, t. II, p. 263 et suiv.) et l'histoire littéraire (Somal, *Quadro della storia litteraria di Armenia*, in-8°, Venise, 1829, p. 126) ignorent ce remaniement de la version arménienne. L'une et l'autre se contentent de dire que Haïton avait fait de la Bible son compagnon favori : qu'il s'en était fait faire une très belle copie, et que, ayant abdiqué la royauté, il se retira dans un couvent, où il revêtit, par esprit d'humilité, l'habit des franciscains. Il n'en a pas fallu davantage à certains esprits pour l'accuser d'avoir « corrompu » la version arménienne. D'ailleurs, parmi les nombreux manuscrits que l'on connaît, aucun ne justifie cette accusation.

II. *Principales éditions.* — En 1563, Séfer Abgar, d'une noble famille arménienne et secrétaire du patriarche Michel, fut envoyé comme ambassadeur à Rome par celui-ci, pour traiter des affaires ecclésiastiques de son pays avec le pape Pie IV. Il profita de son séjour à Rome pour faire graver et fondre les premiers caractères arméniens. Il se transporta ensuite à Venise, et c'est là, et non pas à Rome, comme on le dit généralement, qu'il publia le Psautier, 1565. Cette édition *princeps* de la littérature arménienne est enrichie de gravures. Quant à l'édition de 1565, dont parle Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, § 174, p. 143, d'après Scholz, sans doute, *Einleitung in die heilige Schrift*, p. 500, elle n'a jamais existé. Pendant les cent années qui suivirent l'édition de 1565, rien ne parut de la Bible, sinon quelques autres éditions des Psaumes (Venise, 1587; Lemberg, 1616; Venise, 1642; Amsterdam, 1661 [édit. Avedis] et 1664 [édit. Garabed]), bien que plusieurs imprimeries arméniennes eussent été établies, notamment à Rome, 1584; à Lemberg, 1616; à Milan, 1624; à Paris, 1633; au nouveau Djoulfa, en Perse, 1640, et à Livourne aussi en 1640. D'ailleurs toutes ces imprimeries étaient assez mal montées. En 1656, le patriarche Jacques IV, sincère catholique, envoya en Europe un de ses diacres, Matthieu de Dsar, pour y fonder un établissement plus parfait. Matthieu s'établit à Amsterdam en 1660; mais il ne publia rien des Saintes Écritures, et mourut presque aussitôt. A la suite d'un concile tenu en 1662, le patriarche envoya Uscan, évêque d'Ouschovank (dans la province d'Érivan; voir le sieur de Moni [Rich. Simon], *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant*, in-12, Francfort, 1693, p. 219), pour remplacer Matthieu, et lui fixa comme mission spéciale le soin de publier une édition complète de la Bible. Il vint d'abord à Rome, où il séjourna quinze mois. Moréri, *Dictionnaire*, édit. de 1759, t. X, p. 737, dit qu'il fut fort bien reçu du pape Alexandre VII. Plusieurs auteurs (Herbst, *Histor.-kritische Einleitung*, t. I, p. 225; Cornely, *Historica et critica Introductio*, t. I, p. 388, etc.) prétendent qu'Uscan voulait d'abord établir son imprimerie à Rome, mais qu'on ne le lui permit pas. Kaulen, *Einleitung*, § 174, p. 143, ajoute que ce fut « parce qu'il avait retouché sur la Vulgate l'ancien manuscrit qu'il avait apporté d'Arménie ». Cette raison peut être la vraie; mais il ne faut pas oublier que sept ans plus tard la Propagande, pour des raisons que nous sommes loin de censurer comme Richard Simon, *Histoire critique des versions*, ch. XVIII, p. 215, faisait imprimer une version arabe retouchée sur la Vulgate. Nous croirions plutôt que la congrégation de la Propagande n'avait pas des preuves suffisantes de l'orthodoxie d'Uscan; car ce n'est que quelque temps avant de mourir (1680) que Jacques IV rédigea sa profession de foi catholique. Somal, *Quadro*, p. 156. Michaelis, *Introduction*, édit. Marsh, t. II, p. 103, s'appuyant sur « l'édition complète de Chardin », affirme qu'Uscan voulut imprimer la Bible arménienne en France, mais qu'il ne put en obtenir l'autorisation; je n'ai pu trouver ce détail dans l'édition de Langlès, 1811, qui passe pourtant pour l'édition la plus complète des œuvres de Chardin. Quoi qu'il en soit, Uscan s'établit à Amsterdam, où il publia une édition complète de la Bible, in-4°, 1666, et une édition du Nouveau Testament, in-8°, 1668. En 1669, il obtint la permission de transporter son imprimerie à Marseille. Une nouvelle édition du Psautier parut dans cette ville en 1677, sous le nom d'Uscan et Cie, bien qu'Uscan fût déjà mort à cette époque. J. Townley, *Biblical Anecdotes, illustrative of the History of the Sacred Scriptures and of the early Translations of them into various languages*, in-12, Londres, 1813, p. 136. Toujours est-il qu'après la mort d'Uscan, ses successeurs furent en butte à mille difficultés de la part des autorités ecclésiastiques de Rome et de Paris, auprès desquelles d'autres Arméniens avaient, par pure jalousie, décrié leurs intentions. Voyez R. Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, p. 196-203. Ces vexations poussèrent celui qui dès l'origine avait été le principal collaborateur d'Uscan, Matthieu de Vanaud, à retourner à Amsterdam, 1683. Il y fondit de nouveaux caractères, qui furent acquis plus tard par les Méchitaristes de Venise. Il publia une édition du Nouveau Testament en 1698, et une des Psaumes en 1714. On cite encore (Lelong, *Bibliotheca sacra*, part. II, t. I, Halle, 1781, p. 179) deux éditions du Psautier, Amsterdam, 1672 et 1677, dont il est difficile de se rendre compte, à moins de supposer qu'Uscan, tout en s'établissant à Marseille, avait laissé une succursale à Amsterdam. D'ailleurs ces deux éditions ne sont pas mentionnées dans la *Bibliographie arménienne* des pères Méchitaristes, Venise, 1883. D'un autre côté, l'auteur de cet ouvrage place en 1684 un Psautier publié à Venise, et en 1710 une autre édition du

même livre, publiée à Marseille. En 1677, une autre imprimerie fut fondée à Constantinople; elle a publié une seconde édition de la Bible complète d'Uscan en 1705.

L'édition de la Bible par Uscan passe justement pour inexacte. Tout le monde est d'accord sur ce point, tous conviennent aussi qu'elle a été considérablement retouchée et complétée sur la Vulgate. Les éloges qu'en a faits R. Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, p. 196, ne sont donc pas fondés. Ainsi il est certain qu'Uscan y inséra le verset des Trois Témoins, 1 Joa., v, 7. Le quatrième livre d'Esdras et l'Ecclésiastique furent traduits par lui-même du texte de la Vulgate, et l'Apocalypse, quoique publiée d'après un manuscrit d'un certain âge, n'en est pas moins une traduction de la Vulgate. Malgré cela, Uscan ne mériterait point les censures que La Croze et d'autres lui ont prodiguées. A l'époque où il vivait, les exemplaires de la Bible étaient excessivement rares en Arménie; ils se vendaient au poids de l'or, bien qu'ils ne fussent pas toujours des meilleurs. Imprimer la Bible sans plus de retard était de première nécessité. Certains livres étaient perdus, ne valait-il pas mieux les traduire de la Vulgate que de ne pas les publier? D'ailleurs il ne faut pas oublier qu'Uscan était l'élève du dominicain Paul Piromalli, qui enseignait la théologie au couvent d'Etchmiazin. Il avait appris à son école à recourir à l'autorité de l'Eglise de Rome, toutes les fois qu'il n'était pas sûr de la vérité; on ne saurait l'en blâmer. En somme, on peut l'accuser d'avoir manqué de sens critique, mais non d'avoir montré de l'ignorance ou de la superstition, et encore moins de la malice, comme l'insinue Michaelis, *ouvr. et édit. cités*, t. II, p. 104; cf. R. Simon, *ouvr. et lieu cités*; Scholz, *Einleitung*, t. I, p. 501.

L'œuvre commencée par Uscan fut continuée et perfectionnée par les Méchitaristes, ainsi nommés de Méchitar (1676-1749), leur fondateur, et formellement reconnus comme congrégation religieuse par le pape Clément XI, en 1712. En 1717, ils s'établirent à Venise, dans l'île Saint-Lazare. Leurs premières publications furent imprimées chez Antonio Bortoli; de ce nombre est une troisième édition de la Bible d'Uscan, revue et corrigée par Méchitar lui-même. Elle parut en 1733, in-folio, avec gravures. Plus tard, Zohrab, un de leurs hommes les plus distingués, qui dès 1789 avait donné une édition du Nouveau Testament d'après un manuscrit de bonne recension, entreprit une édition critique de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'après un manuscrit cilicien de 1319, avec des variantes tirées de huit manuscrits pour l'Ancien Testament, et de vingt-cinq pour le Nouveau. Il relégua dans un appendice tout ce qui lui parut avoir été traduit en arménien postérieurement au reste de la version arménienne : le livre de l'Ecclésiastique, le troisième (quatrième de la Vulgate) livre d'Esdras, la prière de Manassé, la lettre des Corinthiens à saint Paul avec la réponse de celui-ci, le testament de saint Jean et la prière d'Euthale. Voir Scholz, *Einleitung*, p. 242 et 502. Cette édition fut imprimée chez les Méchitaristes et parut en 1805, in-4°. Les Méchitaristes découvrirent plus tard « une traduction classique du ve siècle » de l'Ecclésiastique; elle fut d'abord publiée séparément en 1833 et 1853, in-24, et puis insérée dans une nouvelle édition critique de toute la Bible, qui parut en 1859 en un volume in-4°, avec et sans gravures. Dans cette édition, comme dans celle de 1805, le verset des Trois Témoins fut omis, comme ne se trouvant dans aucun manuscrit de bonne époque.

Nous ne pouvons donner ici le détail de toutes les éditions, qui sont fort nombreuses, surtout celles des Psaumes et du Nouveau Testament; nous renvoyons les amateurs à la nouvelle *Bibliographie arménienne* [en arménien], par P. Karekin, un des ouvrages les plus utiles et les plus intéressants qu'ait produits l'imprimerie de Saint-Lazare. Voir aussi, du même auteur, le *Catalogue des anciennes traductions arméniennes*, in-8°, Venise, 1889, p. 82-245, où toutes les questions relatives à la version de la Bible en arménien sont traitées *in extenso*. — Les sociétés bibliques protestantes ont également publié un certain nombre d'éditions de la Bible, ou de parties de la Bible, en langue littéraire. Voici les principales : 1. Bible complète, Saint-Pétersbourg, 1814 (Société biblique de Russie); 2. Ancien Testament et Nouveau Testament, séparément, Saint-Pétersbourg, 1817 (même société); ces deux éditions ont été surveillées par Jean, archevêque arménien d'Astrakhan; 3. toute la Bible, Calcutta, 1817 (par les soins d'Heber, archevêque anglican de Calcutta); 4. Nouveau Testament complet et Évangiles seulement, Constantinople, 1823 (British and Foreign Bible Society); 5. Nouveau Testament, Smyrne, 1838 (American Bible Society).

Enfin, pour compléter cet article, nous mentionnerons quelques-unes des éditions qui ont été publiées, principalement par les sociétés protestantes, ou à leurs frais, dans les deux dialectes modernes de Constantinople et d'Ararat. Plusieurs de ces éditions ont la langue littéraire en regard du dialecte vulgaire. 1. La Bible complète, Moscou, 1835, éditée par Dittrich, de la Société des missionnaires de Basle, à Schouscha; publiée par la *British and Foreign Bible Society* (dialecte d'Ararat); 2. le Psautier, 1844, publié par la Société des missionnaires de Basle (langue littéraire et dialecte d'Ararat); 3. Nouveau Testament, préparé à Constantinople, 1860, par la *British and Foreign Bible Society* (langue littéraire et dialecte d'Ararat); 4. Nouveau Testament, édité par le P. Zohrab, revisé par Saint-Martin, Paris, 1825, publié par la *British and Foreign Bible Society* (langue littéraire et dialecte de Constantinople); 5. Nouveau Testament, revisé par Adger, Smyrne, 1842, publié par les soins de l'*American Bible Society*, aux frais de la *British and Foreign Bible Society* (dialecte de Constantinople); 6. Ancien et Nouveau Testaments, séparés, Constantinople, 1857, par les soins de l'*American Bible Society*, aux frais de la *British and Foreign Bible Society* (dialecte de Constantinople). — (Le P. Elie Toomadjan, méchitariste de Venise (1777-1818), a traduit la Bible arménienne en latin, mais son travail reste manuscrit.)

III. *Nature et importance de la version arménienne.* — La version arménienne suit de très près le texte grec reçu, pour l'Ancien comme pour le Nouveau Testament. Elle n'appartient à aucune recension connue, ce qui s'explique peut-être par le fait mentionné plus haut, que quelques-uns des manuscrits grecs dont se servirent les traducteurs venaient de Constantinople ou d'Éphèse, tandis que d'autres venaient d'Alexandrie. Bertholdt, *Einleitung*, t. II, p. 560, croit que les premiers appartenaient à la recension de Lucien, et les derniers à celle d'Hésychius. D'ailleurs la version arménienne est assez peu connue. La plupart des savants qui se sont occupés de la critique du texte grec de la Bible ne savaient pas l'arménien. Ils ont dû travailler sur des variantes en nombre insuffisant, qu'ils tenaient des arméniens, et, pour comble de malheur, ces variantes ont souvent été tirées de l'édition fort peu critique d'Uscan. Trégelles fut plus heureux. M. Charles Rieu, chef du département des manuscrits orientaux au *British Museum*, collationna pour lui le texte du Nouveau Testament des éditions d'Uscan et de Zohrab, et traduisit aussi toutes les variantes que le savant méchitariste avait réunies. Le travail de M. Rieu a été publié dans le *Greek New Testament*, de Trégelles. Voir Scrivener, *A plain introduction to the criticism of the New Testament*, 3e édit., Cambridge, 1883, p. 408. Kaulen a donné, dans son *Einleitung in die heilige Schrift*, un certain nombre de passages de la version arménienne (Ancien et Nouveau Testaments), qui montrent : 1° que cette version suit le grec fidèlement, quoique non servilement, *ibid.*, § 176, p. 144; 2° que cette version concorde avec les textes reçus non seulement au point de vue du dogme, mais encore au point de vue de la critique, substantiellement au moins, *ibid.*, § 177, p. 145.

Bibliographie. — Parmi les ouvrages cités dans le cours de cet article, on devra consulter plus spécialement : Joh. Joach. Schroeder, *Thesaurus linguæ armenicæ antiquæ et hodiernæ*, in-4°, Amsterdam, 1711 ; Lelong, *Bibliotheca sacra*, édit. de Masch, 5 in-4°, Halle, 1778-1790 ; Sukias Somal, *Quadro della storia letteraria d'Armenia*, in-8°, Venise, 1829 ; Neumann, *Versuch einer Geschichte des armenischen Literatur, nach den Werken der Mechitaristen frei bearbeitet*, in-8°, Leipzig, 1836 ; P. Karekin, *Bibliographie arménienne : historique et catalogue des livres arméniens imprimés du XVIe siècle jusqu'à nos jours, avec extraits des préfaces* (en arménien moderne), in-8°, Venise, 1883 ; du même auteur, *Catalogue des anciennes traductions arméniennes* (IVe-XIIIe siècle), in-8°, Venise, 1889 (en arménien moderne). On trouvera d'intéressantes notices sur les éditions complètes de 1666, 1705 et 1733, dans Clément, *Bibliothèque curieuse*, t. III, p. 428 et suiv. H. Hyvernat.

ARMON (hébreu : הַרְמֹנָה, avec l'article ; Septante : Ῥομμάν ou Ῥεμμάν), lieu d'exil où devaient être transportés les Israélites. Amos, IV, 3. C'est un nom qu'on ne lit qu'une fois dans la Bible et qui est une énigme pour les interprètes. Les moyens que fournissent la critique textuelle et l'exégèse n'ont pu jusqu'ici en donner une explication satisfaisante. Voici les renseignements que nous pouvons tirer des manuscrits, des versions, des interprètes et du contexte.

Au point de vue des variantes, on trouve : dans seize manuscrits, הארמנה, *haharmanah* ou *haharmonah*, sans *vav porte cholem* ; dans trois : הארמונה, *haharmônah*, avec *ḥeth* et *vav porte cholem* ; dans un : הרר בנה, *hahar Monah*, en deux mots ; enfin, dans un autre : הרמונה, *ha'armônah*, avec *ain*. Cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, Oxford, 1776-1780, t. II, p. 264 ; J.-B. de Rossi, *Scholia critica in V. T. libros*, Parme, 1798, p. 85-86.

Les versions anciennes, suivant plus ou moins l'une ou l'autre de ces leçons, ont toutes vu ici un nom composé, dont la première partie est הר, *hâhâr*, « la montagne ; » Symmaque seul fait exception. Les Septante semblent avoir lu הָר רָם, *hâhâr Rimmâh*, puisqu'ils traduisent : εἰς τὸ ὄρος τὸ Ῥομμάν ou Ῥεμμάν, « vers la montagne de Remman. » Aquila donne : εἰς Ἀρμανὰ ὄρος, « vers le mont Armana ; » Théodotion : εἰς ὑψηλὸν ὄρος, « vers une montagne élevée ; » et la cinquième version : [εἰς ὄρος] Μονά, « [vers la montagne] de Mona. » Pour ces deux dernières, nous suivons les Hexaples d'Origène, d'après l'édition de Montfaucon, Paris, 1713, t. II, p. 356 ; car saint Jérôme, dans son *Commentaire sur Amos*, t. XXV, col. 1024, attribue à Théodotion la traduction de la cinquième version et vice versa. Symmaque donne simplement : εἰς Ἐμμανίαν ou Ἀρμανίαν, « vers l'Arménie. » C'est également cette province que désignent la paraphrase chaldaïque et la version syriaque, qui traduisent toutes deux : בטוּרי תַּרְכִּיתָא, *tûrê harmêni*, « les montagnes d'Arménie. » Saint Jérôme, dans la Vulgate, se rapproche d'Aquila en mettant *Armon*. En résumé, les versions anciennes, à l'exception d'une seule, voient dans *Haharmônah* un nom propre, soit celui de l'Arménie, soit celui d'une montagne particulière.

Parmi les interprètes anciens et modernes, les uns, de l'école juive surtout, reconnaissent ici un nom commun ; les autres, et c'est le plus grand nombre, y trouvent un nom propre. — Raschi prétend qu'il faut demander l'explication de *Haharmônah* à l'araméen תַּרְמוֹנָה, *harmônah*, ou תַּרְמָנָא, *harmânâ*, usité aussi dans le Talmud, et qui signifie « pouvoir royal ». Le sens de la phrase serait alors : *Et abjicietis auctoritatem seu potestatem regiam*, c'est-à-dire « vous perdrez ce faste, cette arrogance, cette autorité dont vous vous prévalez aujourd'hui ». Cf. Rosenmüller, *Scholia in V. T., Prophetæ minores*, Leipzig, 1827, t. II, p. 93. La ponctuation massorétique, d'après laquelle le verbe הִשְׁלַכְתֶּנָה, *hiślaktênâh*, est à la forme *hiphil*, par conséquent active, semblerait favoriser cette opinion ; mais une double difficulté se rencontre. D'abord on ne comprend pas comment, pour une chose si souvent mentionnée dans l'Ancien Testament, le prophète eût employé ici un mot qui ne se retrouve pas dans l'ancien hébreu ; c'est la remarque de Keil, *Die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig, 1888, p. 193, n. 1. Ajoutons ensuite avec Rosenmüller, *loc. cit.*, que, si *haharmônah* était un nom féminin, l'accent serait sur la dernière syllabe, tandis qu'il est placé sur la pénultième ; le *hé* final est donc local ; à moins qu'on en fasse un *hé* paragogique. Kimchi, pensant que הַרְמוֹנָה, *harmônâh*, est mis pour אַרְמוֹנָה, *'armônah* (avec permutation entre *hé* et *aleph*), adopte ce sens : « Vous vous précipiterez vous-mêmes dans le palais » ou la citadelle royale, pour fuir de la part une porte dérobée, comme fit Sédécias. IV Reg., XXV, 4 ; Jer., XXXIX, 4. C'est également, avec une légère variante, l'opinion de Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 390. Rattachant *harmônah* à la racine inusitée חָרַם, *hâram*, identique à אָרַם, *'âram*, « être élevé, » il assimile *harmôn* à *'armôn*, « palais, citadelle, » et traduit ainsi le passage d'Amos : « Vous serez jetées, » c'est-à-dire captives, vous serez honteusement emmenées, « dans la citadelle ennemie. » Afin que ce sens fût acceptable, il faudrait au mot « palais » ou « citadelle » un déterminatif quelconque.

Pour les exégètes qui admettent ici un nom propre, c'est-à-dire un nom de lieu ; pour quelques-uns seulement, un nom de déesse. Bochart, *Phaleg.*, Caen, 1646, p. 22, 23, se demande si מֹנָה, *mônâh*, ne serait pas identique à מִנִּי, *Minni*, dont parle Jérémie, LI, 27, contrée qui, jointe à *'Arârat* et *'Askenâz*, doit correspondre à *Minyas*, partie de l'Arménie. En effet, dit-il, au lieu de *Minni*, le chaldéen a *Harmêni*, « Arménie ; » ce qui n'est probablement pas inexact, car le mot « Arménie » semble venir de הַרְמִנִּי, *Har-Mini*, c'est-à-dire « montagne de Mini » ou de Minyas, dénomination qui s'étendit plus tard à toute la province. Vater, adoptant la leçon הַחַרְמוֹנָה, *haharmônâh*, avec un *ḥeth*, traduit ainsi : « Vous serez chassés vers l'Hermon, » c'est-à-dire que, pour être transportés en Assyrie, les Israélites devaient passer au delà du grand Hermon, frontière septentrionale du royaume d'Israël. Reuss, *Les Prophètes*, Paris, 1876, t. I, p. 106, ne trouvant au texte imprimé aucun sens plausible, admet cette traduction, tout en la regardant comme purement conjecturale. Il ne lui manque, pour être acceptable, que d'être appuyée par un plus grand nombre de manuscrits.

Malgré leurs défauts, ces opinions sont encore plus admissibles que certaines conjectures des commentateurs modernes, rapportées et justement combattues par Keil, *Die kleinen Propheten*, p. 193. Hitzig veut décomposer הַחַרְמוֹנָה en הָחָר, *hâhâr*, et מֹנָה, *mônâh*, mis pour מַעֲלֵה, *me'ônâh* : « vous vous précipiterez dans la montagne comme dans une place de refuge. » A ce sens s'oppose cette triple raison : 1° que le verbe *hiślik* ne signifie pas « se précipiter » ; 2° que la contraction de *me'ônâh* en *mônâh* est invraisemblable, puisque Amos, au chapitre précédent, III, 4, emploie *me'ônah* ; 3° enfin que *me'ônah* signifie « habitation », et non pas « place de refuge ». Ewald lit comme les Septante *Hâhâr Rimmônâh*, et traduit : « Vous jetterez dans la montagne la Rimmona, » qu'il tient pour une déesse des Syriens. Mais de cette divinité l'antiquité ne sait rien, et de l'existence du dieu *Rimmon*, mentionné IV Reg., V, 18, ne suit pas celle d'une déesse *Rimmona*. Encore plus faible est l'explication donnée par Schlottmann, *Hiob*, p. 132, et Paul Bötticher, *Rudimenta mythologiæ semiticæ*, in-8°, Berlin,

1848, p. 10, d'après laquelle *Harmônâh* serait la déesse phénicienne *Chusarthis*, appelée par les Grecs Ἁρμονία. Ce dernier nom vient aussi peu du talmudique *Harmân* que celui-ci du sanscrit *pramâna* (Bötticher, p. 40); bien plus, *Harmân* signifie « hauteur », de la racine sémitique *hâram*, et l'on ne connaît pas de divinité *Harman* ou *Harmonia* dans la religion phénicienne.

Le contexte n'apporte que peu de lumière pour la solution de la difficulté. S'adressant aux femmes de Samarie, qui, pour satisfaire leur amour du luxe et des plaisirs, ont poussé leurs maris aux plus injustes exactions contre les petits et les pauvres, le prophète leur annonce le châtiment divin :

℣. 2. Le Seigneur Dieu l'a juré par sa sainteté :
Voici venir sur vous des jours
Où l'on vous enlèvera avec des hameçons,
Et vos enfants (ou celles qui resteront), avec des harpons
℣. 3. Et par les brèches vous sortirez, [de pêcheurs;
Chacune devant soi,
Et vous serez chassées vers l'Harmon.

Le texte massorétique, nous l'avons dit, met à la forme *hiphil* le verbe qui précède *Haharmônâh*, dont il semble par là même faire un nom commun. Mais aux raisons que nous avons données pour éloigner ce sens, ajoutons que les anciennes versions ont lu ce verbe à la forme *hophal*, et l'ont traduit par le passif ou l'équivalent du passif. De Rossi cite un manuscrit qui porte cette leçon, et la plupart des commentateurs la trouvent plus conforme au contexte. Enfin une remarque tirée de la division même de la prophétie peut, par une certaine analogie, montrer qu'il s'agit ici d'un nom propre de lieu. G. Hoffman, *Versuche zu Amos*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1883, p. 102, voit dans notre verset la fin du premier oracle contre Israël, le second comprenant IV, 4-V, 27, et le troisième, VI, 1-15. Or les deux derniers se terminent par l'annonce des événements politiques qui seront le châtiment de l'injustice et de l'impiété d'Israël : 1° l'exil au delà de Damas, V, 27; 2° l'arrivée d'un peuple (les Assyriens) qui brisera la nation infidèle, « depuis l'entrée d'Émath jusqu'au torrent du désert, » VI, 15. Il est donc vraisemblable qu'ici, IV, 3, *Armon* indique un lieu d'exil. Quel est-il au juste? Peut-être l'Arménie; mais les moyens nous font défaut pour en préciser la situation. A. Legendre.

ARMONI (hébreu : *'Armôni*, « palatin », de *'armôn*, « palais » ; Septante : Ἐρμωνί), fils aîné de Saül et de Respha. David le livra aux Gabaonites, qui le crucifièrent avec ses frères sur la montagne près de Gabaon. II Reg., XXI, 8.

CE